

Веселин Чајкановић

САБРАНА ДЕЛА
ИЗ СРПСКЕ РЕЛИГИЈЕ И МИТОЛОГИЈЕ

КНИГА ПЕТА

ПРИРЕДИО
ВОЈИСЛАВ БУРИЋ



СРПСКА КЊИЖЕВНА ЗАДРУГА



БЕОГРАДСКИ ИЗДАВАЧКО-ГРАФИЧКИ ЗАВОД



ПРОСВЕТА



ПАРТЕНОН М.А.М.

*Веселин
Чајкановић*
СТАРА
СРПСКА
РЕЛИГИЈА И
МИТОЛОГИЈА

РУКОПИС ПРИРЕДИО
ВОЈИСЛАВ БУРИЋ

БЕОГРАД 1994

ПРЕДГОВОР

ПОЛИТИКА

је спонзор овог издања

САБРАНИХ ДЕЛА ИЗ СРПСКЕ РЕЛИГИЈЕ И МИТОЛОГИЈЕ

Веселина Чајкановића



— пословна банка СРПСКЕ КЊИЖЕВНЕ ЗАДРУГЕ

Рукопис Веселина Чајкановића *Сивара српска религија и митологија* најављен је године 1924, у кратком приступу *Смудјама из религије и фолклора*, које су означене «као претходни радови за дело из српске религије и митологије». Претходни радови за такво дело били су не само сви списи мањег обима пре и после 1924. него и велики радови: *О врховном богу у сиварој српској религији*, који је објављен 1941. и *Речник српских народних веровања о биљкама*, који је објављен 1985 — за први је предвиђен само један део (осми, под насловом «Пантеон») од чetrнаест делова у колико их је замислила *Сивара српска религија и митологија*, а други, у виду синтезе «Религија и култ дрвета и биљка», добио је само једну главу од три колико их има део V «Безлични демони и божанства». И то јасно показује да је рукопис *Сивара српска религија и митологија* оно «дело из српске религије и митологије» које је најављено 1924.

Рукопис, који се чува у Архиву Српске академије наука и уметности под бројем 13531, састоји се — по архивској пагинацији уз тај број — из 1145 четвртина табака, од којих су, због непажње архивиста, четвртине под бројевима 4, 5, 6, 7 и 8 неповезани концепти и напомене за предстојећи увод и, према томе, овде сувишне, док недостају неопходне четвртине под бројевима 9 и 9а по ауторовој пагинацији. Кад се одбије сувишно и изгубљено, остаје 1138 страна, од којих је прва не четвртина него половина табака, исписана и из полафина. Осим главе о религији и култу дрвета и

биљака која је дактилографисана и objavљena у Српском краљевском гласнику 1940, и осим још неколико дактилографисаних, све друге странице писане су графитним оловком, тако да се на левој половини налази главни текст, а на десној, и много пута и на полеђини, многобројне допуне, разноврсни додаци и уметци, због којих се може сматрати да су исписане целе четвртине, а с тим се слаже и број од 600 дактилографисаних страна целог рукописа (тј. приближно једна дактилографисана од двеју писаних).

На првим трима страницама, које није обухватно својом пагинацијом, аутор је записао садржај рукописа *Сивара српска религија и мифологија*, увод и четрнаест делова: I Извори; II Унутрашњи синкретизам; III Општи феномени: 1. »Духовна сила«, 2. »Не ваља сен«, 3. »Чистота и нечистота«, 4. Анимизам, 5. Тотемизам, (и црвеном оловком) 6. Жртве; IV Домаћа религија и култ: 1. Душа, 2. Особине душе, 3. Места на којима душе бораве, 4. Инкарнација и материјализација душе, 5. Функције душе, 6. Погребне церемоније, 7. Култ предака, 8. Домаће мистерије, 9. Крсно име; V Безлични демони и божанства: 1. Религија и култ камена, 2. Религија и култ дрвета и биљака, 3. Религија и култ животиња; VI Демони у људском и волуудском облику: 1. Вампир, 2. Венџина, 3. Мора, 4. Виле, 5. Суваје, 6. Ала, 7. Ажда, 8. Здухачи, 9. Змајеви, 10. Дивови, 11. Кута, 12. Анђели, 13. Баво, 14. Демони болести, 15. Ветрови, 16. Мање познати демони: цини, псоглави, караконзуле, демон воде, бабице, мацарули и дрекаван; VII Небеска тела: 1. Сунце, 2. Месец, 3. Звезде; VIII Пантеон: 1. Дабос, 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 Пагинација; XIV Закључак. Иако додане црвеном оловком општим феноменима (у трећем делу), *жртве* су остале на првом месту у култу (у деветом делу).

Дело такве ширине, ка којем су управљени сви претходни његови радови, Чајкановић је ближе одредио 1929, у кратком чланку *Из наше сиваре религије*, у

којем је јасно означио њен обим од пантеона до најпримитивнијег демона.

Из овога чланка дознајемо да је Чајкановић десет година пре но што је завршио књигу *О врховном богу* озбиљно мислио на српски пантеон, за који је у рукопису *Сивара српска религија и мифологија* 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 којој је и 1926, као и о Дабосу, 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 прастара терноморфна божанства (вука, медведа, миша), на нижа божанства и демоне (виле и змајеве), на Суваје («митске представнице племена») и на вампира («најстаријег, најпримитивнијег демона 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 преселени у хришћанство, заменио каква светлац из званичног, црквеног календара«). Чланак је завршио констатацијом да митова и скаски има много, али да »религији у ужем смислу припадају само космогонске скаске — скаске о стварању и судбини света«. Реконструкција је ипак напредовала, у неповољним али не и безнадежним 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 гра-

ћом. Обичаји су такође vrlo 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 врховном богу*, остао у ризницима. Војујући највише против највиших божанстава, хришћанска црква је темељно разарала пантеон. Задивљујућа је дисциплина с којом су наши стари писци то прећутали.

До краја 1939. Чајкановић је завршио књигу *О врховном богу*, која је у децембру те године примљена за Академијино издање. Према томе, писањем *Сваре српске религије и мифологије* могао се бацити тек од четрдесете, на шта упућује и чиненица да наводи књиге које су се појавиле те године, а по свој прилици, ако не све, написао је највећи део за време окупације. Али, од предвиђених четрнаест делова, написао је само седам, за осми и девети саставно је садржај, а за пет преосталих ни толико. Кад се има на уму да је осми део (о пантеону) опширно обрадио у књизи *О врховном богу* и да томе, само после неколико година, ништа битно ново није могао додати (него је, штавише, подоста могао узети за друге делове, нпр. за празнике или за унутрашњи синкретизам итд.), може се сматрати да би део о пантеону лако и брзо уобличио у складу са другим деловима. За уобличавање деветог дела (о култу) имао би више посла, јер је о култу (нарочито о жртвама и празницима) говорио више или мање у великом броју претходних радова, из којих би морао да изврши избор (но без нових истраживања) и да то изложи на начин прикладан за систематски преглед. То исто вреди у највећој мери и за остале делове: за десети (о побожности и верском моралу), за једанаести (о туђим утицајима), за дванаести (о магији), за тринаести (о дивинацији), јер у виду претходних радова и о овим питањима и појавима има много података и закључака.

Написао је Чајкановић *Свару српску религију и мифологију* више него што му је остало да још на-

пише, али није му се дало да је и заврши. У многим појединостима није довршио ни написани део, тако да у тексту има нешто записаних речи, нејасних скраћеница, отворених а нестворених заграда и обрнуто, извода по сећању (нетачних или непотпуних) и огроман број различитих лакуна (понајвише у аргументацији, у бележењу података о ауторима и делима). У великој мери да не испусти мисао, он је чак и сопствене радове у два-три случаја погрешно навео: нпр. «Свети Сава и људи» уместо «Свети Сава и вуци» или уместо «Неколике опште појаве у старој српској религији» делове тога рада (о епифанији предака, панспермији, мртвачкој стражи — као да су то посебни радови). Писао је за себе, прва верзију, с намером да напише основни текст, па да после тога дорађује коначну верзију, за штампу, унесите многобројне додатке и уметке с маргина и полеђине у основни текст, попуњавајући многобројне лакуне (међу којима су многе морале бити намењене и напоменама које се штампају иза основног текста) и отклањајући све што је нејасно, погрешно и непотпуно. Али је остала прва верзија. И кад сам је први пут прочитао (године 1966), имао сам двоstruk утисак: да би била велика штета не објавити је и да ће бити веома тешко спремити је за објављивање. Учинио ми се скоро несавладљив посао који се морао најпре обавити — дактилографисање, уколико лине што у српском тексту има много речи, наслова и одломака већих или мањих из стране литературе: грчке и литванске и потоне европске (понајвише немачке, али и друге, западноевропске и словенске). Нашла се, међутим, добра глава и вредна рука у Љиљане Манејловић, која је успела, уз минимална упутства, да стави на право место стотине и стотине додатка и уметака, да верно пренесе и речи и знаке нејасно записане или изгледале. У то сам се уверио употребљујући с њом дактилографисани текст са рукописном реч по реч и знак по знак, одиста је било неочекивано мало њених грешака (које смо у току поређења брзо и лако исправили), и тиме је она стекла непроцењиву заслугу што ће највећа Чајкановићева синтета изићи на видело. А кад

je dr Миодраг Стојановић прекуцао и грчки текст, могле су се наставити припреме за штампу, провере, попуње, превodi, које је у области грчког и латинског језика вршио М. Стојановић, а у области немачког и других нових језика европских Бранимир Живојиновић. Проверавано је све што није било довољно јасно: имена писаца, наслови, страннице, цитати. Преводено је и оно што је саставни део Чајкановићеве реченице и оно што је контекст од којег зависи смисао његовог излагања. Многе провере захтевао је и српски текст, а нарочито нејасне скраћенице (на пример: *Прича* уместо *Прича о човеку који је иреварисо смрћ*), недокривене заграде (било да је изостала прва или друга), непотпуни цитати и подаци о изворима. Но све што је допуњено, у страном и у српском тексту, стављено је између затворених заграда: < >, изумњајући само оно што је очевидно *larsus salami*. У Чајкановићевом тексту учињене су само две битне измене: скраћеница *не* претворена је у целу реч: *индоверовски*, а назив *Индусијаци* (за становнике Индије) замењен је данас уобичајеним називом *Индуси*. Све остало је као и у рукопису, и двоструки облици (на пример: призовати и проповести), и многе и многе скраћенице различитог облика, дуге и краће (последнице су употребљене само оне које се веома често јављају: на пример, СЕЗ за Српски етнографски зборник). За све ове припреме морале су се прегледати многе књиге, и што се до њих долазило дуге се захвалност библиотекарима у Београду: Универзитетској, Народној и Академијиној (у њој особито Љубинки Васић), у Бечу: Универзитетској и Националној библиотеци, у Берлину: Државној библиотеци, у Гетингену: Универзитетској библиотеци (у њој посебно др Волфгангу Ешкеру, који је Б. Живојиновићу љубавно постао известан број фотокопија).

Већ припремљен дактилографски текст још једанпут су упоредили са рукописом Гордана Радојчић и Биљана Јовановић, обе класични филозоги. Савесно обављајући овај посао, оне су упозориле на извесне недостатке у дактилографском тексту и на потребу

да се они отклоне, што је и учињено, а уз то су подвукле црвеним мастилом, у три примерка, делове текста који ће бити штампани латиницом. Осим тога, Гордана Радојчић је учествовала и у уредици превода са грчког и латинског и у допуњавању лакуна у тексту на тим језицима и на српском језику. Но, и поред свих настојања, неке лакуне остале су непопуњене (скоро све из своје области попуњено је само Живојиновић, који је уз то саставно и списак скраћеница и списак употребљене литературе). Са расположивим снагама учињено је колико се могло. Многе лакуне и не могу се попуњити, јер се не зна шта је аутор на местима где су оне тбо до дошле: неко објашњење, или упућивање на литературу; нешто што би било саставни део основног текста, или нешто што би ушло у напомене иза основног текста. Уосталом, и он је целу главу о религији и култу дрвета и биљака оставио без научног апарата, па је разложиво надали се да недорађеност у овом правцу неће смањити ни занимљивост ни научну вредност *Савре српске религије и митологије*.

Ова књига Чајкановићева је прва и досад једина историја старе српске религије, и нове уколико је ова прихватила старине празнике и култове и, још више, уколико је од самих својих присталица, привржених и вери предака, била са њом мешана, а и о једноме и о другоме не може бити сумње, јер су посредични небројним примерима и из најближе прошлости. Отуда се може рећи да Чајкановићева историја отвара дубину времена од наших дана до каменог доба, какву до ње код нас није отворио ниједна књига, и да зато она мора имати велику привлачну снагу за свакога кога занима каква је и колика била људска мисао у томе распону дугом више хиљада година, у којим се правцима кретала, којим је предметима и бићима привлачила божанску моћ, које је начине и правила проналазила за повезивање људи у чврсте скупине и за одржање и појединца и заједнице, с којих разлога није напуштала старо кад је примала ново, којим је преображајима — задржавајући у основи непромењене древне празнике, култове и обреде — омогућавала сталан

напредак. Јер, иако се у име победничке вере с прези-ром многобожачка вера назива незнабожачком, у току њеног трајања од најпримитивнијих видова до пантеона остварен је огроман напредак, догодили су се проналасци од најпресудијег значаја и створена су уметничка дела ненадмашне лепоте (*Еп о Гилгамешу* у земљи Сумераца и Вавиловаца, *Веда*, *Махабхарата* и *Рамајана* у Индији, *Илијада* и *Одисеја*, трагедија и комедија у Хеладу, лирика хеленска и римска). И ако на многа питања не даје одговоре, даје многе податке за одговоре Чајкановићева историја, која је занимљива и по томе што је увекла и упоредна историја религије (и у оним срединама у којима су поникла поменути дела), и по томе из чега је и помоћу чега је саздана, и по односу према претходним радовима њеног аутора, и по својој композицији.

За своју историју старе српске вере Чајкановић није имао писане документе из времена кад је она била у пуној снази, јер Срби нису имали ни Цезара ни Тацита својега, него је био упућен само на народне обичаје, веровања и умотворине записане у дванаестом и почетком двадесетог века, и на три савремена метода: филозофски, историјски и компаративан. Повољна околност је била што је грађа, иако касно записана, садржала и многа и добро очувана веровања, из којих се уз помоћ добрих метода могла вршити реконструкција старинске религије, а неповољна околност за то била је измешаност веровања, ранијих и познијих паганских, домаћих и страних, паганских и хришћанских. На те могућности, тешкоће и изгледе за реконструкцију осарђу се узгред и многи претходни радови Чајкановићевци: *Марка Југовића* (1918), *Убојање Јамшира* (1923), приступ *Сјурџама из религије и фолклора* (1924), *Сахрањивање под арагом* (1924), предговор збирци *Српске народне песме* (1924), *Српске народне приче* (1925), *Неколико веровања о души* (1925), *Религија у српским пословицама* (1926), (већ поменути чланак) *Из наше старе религије* (1929), *Три божјих обичаја* (1932), *Неколико општих појмова у старој српској религији* (1932), *Три и глог у народној српској*

религији (1936), *Искубањаца под јасеном* (1939), (на латинском) *О неким заједничким демонима у новогрчком и српском веровању* (1939), *О архонном богу у старој српској религији* (1941). Опширније него у другим претходним радовима осарђе се Чајкановић у последњем (понајвише у уводу) на реконструкцију религије у условима кад недостатају писани документи, истичући омет обале и очуваност касно записаног «српског материјала». Али тек у својој недовршеној историји поклања томе питању пуно пажњу: у првом делу, који је сав посвећен изворима, и у другом делу, који је сав посвећен унутрашњем синкретизму. У првом делу приказује записане обичаје и записана веровања, па народне умотворине по врстама: бајке, лирске песме (посебно обредне), српске песме, пословице, заговетке, басме, па имена, речи и изразе, па археолошке објекте. Поред пробраних наших примера и страних паралела у потпуној религијске вредности појединих извора, у приказу има и веома значајних залажања теоријског карактера, од којих се нашој пажњи нарочито намећу три.

Прво је о миту и скаски: »Митови и скаске су» — наглашава Чајкановић — »непосредан извор за митологију, и за религију. Њихова велика вредност је у томе што нису више случајни, изоловани подаци, него заокружене целине, потпуна народна обавештења о митским личностима, о њиховој природи и авантурама, о сима стварима и бивањима у малом и великом козмосу. Ствар је само у томе да се из тога материјала критички одабере оно што је изворно и битно, а елиминисе оно што је унесено под туђим утицајем, или што је новијег датума. Разлика између мита и скаске није довољно јасна, нити се могу повући оштре границе: митови, углавном, говоре о вишим и нижим божанствима и демонима, али и непосредна божанства (Марко Краљевић, Проклета Јерина) предмет су скаски; скаске омет, са своје стране, имају јако широк програм: личности у њима причу потпуно митски. Многи текстови (на пример, причања о постанку света, прозна традиција о Марку

Краљевићу, о Дуклијану итд.) могу се без устручавања рачунати и у митове и у скаске; ако су ти мотиви, међутим, обрађени у епској поезији, онда их — као и код старих Грка и Германца — у сваком случају треба рачунати у митове.

Друго значајно запажање тиче се односа мита и епске песме. Тај однос је Чајкановић разматрао већ 1918. у раду о мајци Југоваћа, и после тога више пута, посебно у вези са косовским јунацима и, још више, са Марком Краљевићем, код кога је (поважљиве у радовима о врховном Богу и о постанку и развоју српске народне епске поезије) пронашао више митских црта него код било кога другог нашег епског јунака. Додавши Марку још неке нове такве одлике, оаде, у првом делу своје историје, и истакавши изузетну заслугу песника који су »унели у песме митолошки апарат, без кога се права епска поезија не може замислити«, Чајкановић наставља: »Митски мотиви налазе се у великом обилу и у најбољим песмама новијег времена; и када те мотиве упоредимо са митологијом старондијском и уопште оријенталском, са грчком, германском и келтском, уверићемо се да су они врло стари, евентуално још индоевропски, а када се наше песме буду критички проучиле и одвојено мит од историје (која је до сада, сасвим неправилно, присвајала себи лавовски део), видеће се да митолошких песама има знатан број, и да се из њих, доста детаљно, могу реконструисати старинска српска религија и митологија«. Велике погодности за реконструкцију — рекао је раније — пружају и обредне песме, пословице, загонетке, басме, а на почетку свога рада, 1910, заочео је реконструкцију управо на пословицама.

Треће — и најважније запажање — завршава део о изворима. То је компаративно испитивање, које, уз богат српски материјал, има пресудну улогу у реконструкцији, које отвара српску грађу као какав чаробни кључ и из елемената издвојених из ње саздаје реконструкцију као кад се у причу направи крст волшебног палино и створи се оно чега није било, и што је изгледало немогуће створити. Уз пуно уважавање

филолошког и историјског метода (за тумачење имена, речи и израза, пословице, загонетке, басме, згуснутих и затворених облика пре снега, а у знатној мери и осталих), може се слободно рећи да три четвртине заслуге за реконструкцију старинске вере припада компаративном испитивању, док само једна четвртина остаје да је деле филолошко и историјско. Кад критички проучимо нашу грађу, — тако почиње Чајкановић своје размисљање о компаративном испитивању — да бисмо могли »да одредимо да ли је изворна и да ли временски припада паганизму«, морамо »да упоредимо наше податке са подацима о старинској религији и митологији других, нама сродних народа, у првом реду Словена, па онда и других Индоевропљана« — нарочито старих Грка, Индијана, Германца, Гала, а затим Семита и напоследку »народа који нису етнички са нама сродни, али су нам географски блиски«, углавном »народа из средоземног света«. Таквим компаративним испитивањем можемо »не само да појединаш нашим подацима обезбедимо веродостојност и да добијемо доказ о њиховој старини и изворности, него да их правилно и ишчиреширамо«.

У првом делу историје — једна за другом, повезане у целину — изложене су могућности за реконструкцију на које су указивали краћи или дужи одломци растурени по претходним радовима. У другом делу, који је такође теоријског карактера, разматрана је препрека за реконструкцију која се, одређеније или неодређеније, много пута спомиње у претходним радовима и само се у једном, 1923, у *Убијању вампира*, вако узгред, нешто ближе објашњава и илуструје примерима помешаних веровања из разних времена и средина. Са препреком, која се зове синкретизам, сукобљавамо се при регионалном и хронолошком сређивању грађе, без којега реконструкције не може бити. Како да се — уз све тешкоће које произлазе из касно записане грађе — ипак различити покрајински од општесрпске и познине од ранијег, те Чајкановић убедљиво показује на различитим примерима и још упућује на случајеве исте врсте у раду о убијању вампира.

На питање какав је однос Чајкановићеве историје према његовим претходним радовима, може се дати кратак одговор: онакав као и у прва два њена дела. Наш историчар се позива на себе (тј. на претходне радове) веома често, можда више него на било кога другог аутора, понекад и понавља ранија мишљења и објашњења своја, али историју пише инова, према захтевима систематског прегледа којима су одређени и распоред и сразмера појединих делова, па чак и поглавља у њима. Тако није нарушен склад у систематском прегледу у историји, а претходни радови, писани према потреби представљања појединих религијских појава, задржали су сву своју вредност.

Колика се прегледност остварује поделом градива на делове по унутрашњој сродности, најочигледније показују делови највећег обима: четврти (о домаћој религији и култу, са девет поглавља) и шести (о демонима у људском и полуљудском облику, са шеснаест поглавља).

Домаћа религија је средиште целокупне религије, њен најсложенији и најделатнији део, који се шири на сав околини свет (на земљи и на небу), на камен, биљке и животиње, на Сунце, Месец и звездe, спајајући макрокозам и микрокозам. А у средишту домаће религије налази се душа, која све покреће и око које се све врти. Њена изузетна улога истакнута је више или мање и у низу претходних радова о разним религијским појавама, а у четвртном делу историје, у виду синтезе, потанко су описана сва њена својства. Најчар, пошто човек издахне, она је једно време везана за тело (све док оно сасвим не нестане); и за кости, вокте, косу, а затим постаје слободна као и небројене друге душе. Неизданике, свезнајуће и недокучиве, душе бораве у кући (посебно код огњишта, прага, дозвратника, у метли, на тавану и крову, испод стреје) и изван куће (на бувању, у салуници, на раскришћу, у шуми и планини, у води и слами), могу да приону уз ивице халине, руке, лице, а имају и своје царство у доњем свету. Душе могу да се инкарнирају у камену и дрвету, у животињама дивљим и питомим (змији, вуку, псу,

мишу, овца, коњу, мачки, птици, инсекту) и у људима (у странцу, намернику, просяку). Душе су, уза све то, и добре и зле, и да би жинима биле наклоњене, предузимају се разне мере да се оне задовоље, али и мере за заштиту од њих ако остану незадовољене. Ради душа врше се разгранати обреди кад се у домаћи култ уводе невеста и новорођенче, у коме може бити инкарниран предак; кад се о Божићу дочекује полагањем као митски предак; кад се о Крсном имену двоји светац, некадашњи најстарији предак; кад се нови покојник припрема за сахрану; кад му се затим приређују даће; и кад се, у оквиру култа предака, приносе жртве у јелу и пићу, у оделу и огреву на одређеним местима, у одређено време и на одређен начин. Сложен је и без прекида однос између људских душа у краткотрајном телесном облику и слободних душа бестелесних и вечних.

Део шести историје (и највећи њен део, већи од једне њене трећине), са демонима у људском и полуљудском облику, најрељефније представља митски свет. То су познати јунаци из народних песама и приповедака. Овде су добили потпуне и сугестивне портрете, појединачне и групе, какве досад нису имали. Нарочито они који су до најновијег времена остали најпопуларнији: замбир, виле и ђаво. Од простора датог свим овим демонима вилема је припала цела једна трећина и на томе простору приказана је немишљена ревија ових чудесних лепотица, добрих и злих.

Иако недовршена, *Свара српска религија и митологија* је драгоцен завршница драгоцених претходних радова Чајкановићевих. Иако понекад са тешким научним апаратом, она се доживљаје као најзначајнији опис путовања кроз време и по митском свету који је за небројена поколења био стварност.

ВЕСЕЛИН ЧАЈКАНОВИЋ

СТАРА СРПСКА
РЕЛИГИЈА И МИТОЛОГИЈА

СКРАЋЕНИЦЕ

- AR = Arische Religion (н. под Schroeder)
ARg = Allgemeine Religionsgeschichte (н. под Jeremias)
ARW = Archiv für Religionswissenschaft (Berlin)
ASPH, ASPH = Archiv für slavische Philologie (Wien)
AT = Altes Testament (Стари завет)
BG = De bello Gothorum (н. под Procopius)
BB = Босански Битла (Сарајево)
ЦГ и БК = Црна Гора и Бока которска (н. под Стефановић
Караић, Вук)
Чаж. Зборник = Српски етнографски зборник 41
DA = Deutsche Altertumskunde (н. под Müllenhoff)
DM = Deutsche Mythologie (н. под Grimm, J.)
EW = Etymologisches Wörterbuch (н. под Bernker)
G.B. = Golden Bough (н. под Frazer)
ГЕМ = Гласник Етнографског музеја (Београд)
Глас = Глас Српске краљевске академије (Београд)
ГНЧ = Годинашница Николе Чушеча (Београд)
Gr.F. = Griechische Feste (н. под Nilsson)
Г.В. = Горски вијенац
ГЗМ = Гласник Земалског музеја у Босни и Херцеговини
(Сарајево)
Handw. DA = Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
Handw. d. d. Märchens = Handwörterbuch des deutschen Mär-
chens
IG = Inscriptiones graecae
JAZU = Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti
M.L. = Mythologisches Lexikon (н. под Roscher)
Мој зборник = Српски етнографски зборник 41
N.H. = Naturalis historia (н. под Plinius)

НИЖ = Наш народни живот (н. под Ђорђевић, Тихомир)
 НС = Нова серија
 Прилози, Прилози КИФ = Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор (Београд)
 Прилози нар. пост., Прилози за проуч. = Прилози проучавању народне поезије (Београд)
 P.—W. = Pauly—Wisowa: Real-Encyclopädie...
 Rad = Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti (Zagreb)
 RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart
 RHR = Revue de l'histoire des religions (Paris)
 RJA = Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti
 SEZ = Srpski etnografski zbornik (Београд)
 SKA = Српска краљевска академија
 СКГ = Српски књижевни гласник (Београд)
 СУД = Српско учено друштво
 ТРЂ = Тихомир Р. Ђорђевић
 W.F. = Das attische Weinesfest (н. под Deuboez)
 WFK = Wald- und Feldkulte (н. под Mannhardt)
 ZNŽOJS = Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena (Zagreb)
 ZVK, ZVV = Zeitschrift für Volkskunde, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde (Berlin)
 ЖСГ = Живот Срба граничара (н. под Геросаћ)
 ЖСС = Живот Срба сељака (н. под Малићевих)

УВОД

Из времена када је наш народ признао паганизму, није нам, о његовој религији, остало никаквих писаних споменика, ни домаћих ни страних. Та празнина није била ни накнадно попуњена: ни у доцнијим временима, док су старинска веровања, старински култovi и божански митови могли бити још у снази, или бар у свежој успомени, није се нашао нико да их забележи. Како је стара вера замењена хришћанством, колико се то може контролисати или наслућивати, мање борбом а више споразумом, ускоро после стварања прве српске државе, не треба се много чудити што се за паганизам, у доба када су се јавили први наши писци, није више интересовао нико, ни у добром ни у рђавом смислу, ни да га брани ни да га напада, и што је према томе остао незабележен.

Да ли нам се, код овако неповољних услова, код одсуства савремених докумената, може испунити неодољива жеља да ипак сазнамо штогод о религији наших предака?

На ово питање можемо, без икаквог двоумљења, дати потврдан одговор. Религија једнога народа, уколико је она наша изреча у обичајима и веровањима, не мења се ни лако ни брзо. Многобројни религијски обичаји и радње — дочаравање кнеже, одбрана од грома, остављање последице снопа, клање извесних животиња о извесним празницима; па онда различита веровања, у виле, дивове, вештице, вампире, демоне вода, у сивогат дрвета — сачувани су као преостатак из врло далеке прошлости и живе и данас, често у пуној снази.

У највећем броју случајева схватамо ми данас ове ствари и појаве као празноверице; понеке старинске верске обичаје, међутим, — као што је, на пример, посипање покошене траве по цркви о Духовима; коливање о слави и у култу мртвих; стављање иконе или крста на груди покојнику — прихватила је и хришћанска црква, само им је дала своје хришћанско објашњење. На основи данашњих верских обичаја и народне традиције, идући од случаја до случаја, можемо ми створити довољно јасну и тачну слику о нашој старој религији.

I

ИЗВОРИ

Извори или, тачније рећи, помоћна средства за реконструкцију старинске српске религије јесу: 1. данашњи религијски обичаји, и норме, правила; 2. веровања; 3. усмена традиција; 4. топографска и лична имена; 5. речник.

Обичаји, религијски, остаци су старинског култа, јавног и приватног, и с обзиром на чињеницу да се обичаји уопште, а овакви нарочито, тешко и нерадо мењају («Боље је да село пропадне него у селу обичаје, Вук, Посл. 403. В. нарочито и Тих. Р. Ђорђевић, Наш народни живот, 1, 24 изд., упор. и СЕЗ, 14, 1909, 386'), могу се они сматрати као поуздан извор за познавање и реконструкцију српских религијских старина. За многе религијске обичаје и прописе може се већ на први поглед констатовати да припадају врло дубокој старини; нарочито то важи за обичаје из мртвачког култа. Пропис да се покров за мртваца не сме сећи ни ножем ни маказама, него оштрим каменом (Милићевић, ЖСС, 349) остао је извесно још из неолитикума, када још није била позната употреба метала; из врло давних времена, још пре но што је била позната употреба кола (о томе, в. Ebert, Lex. (XIV, 231 изд., s.v. Wagen)), остао је пропис да се мртац на гробље и лети и зими вози саоницама (о том пропису в. СЕЗ, 14, 1909, 246). Пропис да се, за време грмљавине, не треба крстити, јер нас баш због тога може ударити гром (ЖСС...) остао је из времена када је старински бог громовник имао још пуну власт на наоблаченом небу, па би символ новог, њему непријатељског божанства

био према њему немоћан, и евентуално би могао да га наљути. [Упор. и руско веровање да се, ако домовој ноћи мучи човека, треба прекрстити, али тако да домовој то не види, упор. F. Naase, 128]. Са коликом се упорношћу одржавају религијски обичаји може се видети и из чињенице да се они не напуштају ни онда када су депласирани и када више не значе ништа, па чак ни онда када освоје сасвим друга схватања и када се јаве нови обичаји, са сасвим супротним циљем. У источној Србији чине се либације мртвима *на гробу* (СЕЗ, 19, 1913, 41 ил); та радња нема данас никаквог смисла, а могла га је имати у далекој прошлости, када су мртви под прагом сахрањивани (в. о томе СЕЗ, 31, 1924, 130). Кад пада град, херцеговачки домаћин узима гвоздену машу, меће на њу соли, и то баци напоље. Зашто машу? Зато што се од гвођђа плаше демони, па ће се поплашити (у ркп. недостају страннице 9 и 9а по ауторовој пагинацији).

Још један пример неће бити сувишан. У познатој Глишавској приповестки «После деветдесет година» вампира, када га ископају из гроба, пробадају (по познатој пропису, упор. ...) глоговим коцем, па онда наложе на њему ветру, и паде да спале лептира, када му на уста изиђе. И онда имамо два супротна схватања: по првом, *архетипички* вампир је мртво тело које се диже из гроба, и онда је сасвим разумљиво што се, да би се онемогућило, пробада (односно: *архетип* за гроб, упор. (В. Чајкановић, Убијање вампира, СКГ, НС, IX, 1923)) коцем од магичног дрвета; по другом, *антиархетипички* вампир је дух, који евентуално може имати облик лептира (вампир и значи «лептир», упор. Bergker, EW...). — Има и таквих обичаја и прописа који данас имају сасвим практичан значај, али којима је порекло чисто религијско. Пропис да приликом зовања треба покрити уста шаком данас је само акт (локаз) лепог понашања, али првобитно уста су се заклањала шаком да на њих не би ушла каква зла душа, какав зао демон, који би изашао у нама беснило или болест. Чвор на марамици везујемо данас као неку врту подостника, да бисмо се, када га видимо, сетили

нешта; првобитно њиме је *магично везивано* нешто за наше памћење.

Веровања су махом сачувана у својој примитивној свежини и обилу. Она не само што обухватају већа и мања божанства и демоне, и указују на њихову природу, област и функције, него се из њих дају изреконструисати и старинска српска схватања о свима питањима која интересују примитивног човека: о постанку и судбини људи; о стварању света и његовој евентуалној пропасти и обновы; о митској географији и космографији. Што више будемо улазили у познавање наше старе религије, све ћемо се више и, можемо рећи, пријатније изненађивати када видимо са коликим су широким интересовањем и са коликом су *доследношћу* наши преци, на подлози ових веровања, створили читав религијски систем, у коме није било празнина и у коме ниједан проблем није остао постављен и нерешен. Њих је, на пример, занимао не само мистерија смрти (ствар која је примитивног човека пре свега и изнад свега занимала, упор. Rohde, Psyche, (1, 1)), него и мистерија *живља животиња*, и она су о томе имали одређено схватање: поред примитивног веровања да се у новорођеном детету инкарнира неки предак (о чему в. Прилози проучавању народне поезије, 3, 1936, 198)), постојало је код наших предака и много суптилније веровање, да се њиме на ономе свету налази читав резервоар душа које чекају да буду оваплоћене, и које ту имају прелизни облик змија. [Оваква и слична веровања дала су повода и орфико-питагорејцима и стоичким филозофима да створе свој систем, о коме в. E. Norden у P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI, Leipzig-Berlin, 1916, 17 ил]. У овој вези дају се резумети и познати стихови из песме «Огњена Марија у паклу» (Вук, Пјесме, 2, 4):

[Огњена Марија и апостол Петар]

Ту набоже једну невестину...
А вине јој змеје о дојкама...

Имала је обречена мужа ...
Кад се млада вјенчавала шамме,
Бачкла је на себе мајње,
Да пињам нема од срца порода,
А Бог јој је пиња' седам синах,
Ето јој их, ово, о дојакх...

Змије су очевидно душе којима је она спречила долазак на овај свет и улазак у живот. [Коментар за ово место налазимо у Николе Беговића, ЖСТ, 237: Од муљина деснога кошита настружи рога, и то носи уза се. Докле носиш то уза се, дотле немаш свога порода. Ако ли зло себи желити, а ти то у нечему поједи или попи, да си до гроба јаловица, а на ономе свијету змије ће те попати.]

Драгоцене податке за познавање нашег паганизма даје нам и *услена традиција* — наше народне *умотворине*: народне приловке, песме, пословице и заговјетке. Њихов број, као што је познато, велики је; исто тако као што је, у доста случајева, велика и њихова књижевна и културно-историјска вредност. Мада су забележене тек у новије време, припадају оне — и по форми и садржају, по мотивима, схватањима, моралу, чак и по материјалној култури — далеко дубљој прошлости. Важна је за нас чињеница да оне имају јасан *националан* карактер, по коме се разликују од умотворина других народа; та разлика нарочито је упадљива када је реч о остацима из старе религије који су у њима сачувани. Према томе, оне се могу сматрати као доста поуздан извор за познавање старе религије.

Најстарија и, по својој значају за познавање религије, најважнија врста умотворина јесу међу народним приловкама *бајке*, или, како их Вук назива, *женске приловке* (како су, на пример, *Усуд*, *Змија младожења*, *Пејелуга*, *Баш-Челик*, *Чардак на небу* и *на земљи*, и многе друге), па овдa митови и скаске. У бајкама сачувана су религијска схватања и представе

из најмагловитије прошлости. Схватања о души, веровања да дрвета, животиње, и све ствари на свету могу бити створене, то јест имати душу, да се душа може селити из једног тела у друго; веровања у све многобројне врсте магије, у моћ телесног претварања, у немунити језик, у магичне дарове и знамења — све то налазимо у бајкама на сваком кораку. Личности из наше митологије, змајеви, виле, дивови, вештице, суђаје, постоје, такође се налазе стално на репертоару; али се у бајкама исто тако можемо срести и са вишим и највишим божанствима, често чак ни са којим мањим него са нашим старинским врховним богом. Када Вилхелм Грим мисли да је у бајкама, у ствари, сачувана старинска митологија, из које су избрисана и забрављена лична имена богова и зороја, могло би се претпоставити (а то је и учињено) да су бајке примитивније и далеко старије од сваке митологије, и да према томе нису могле од ње постати; али, ако у бајкама и није сачувана *мишљоложија*, или бар не у оном облику и форми како се то чинило Вилхелму Гриму, не може се порећи да су оне врло важан извор за познавање *религије*, и да су у њима зацело сачувана старинска веровања и схватања, и по која успомена о старинским боговима, о њиховом спољном изгледу, њиховој природи и делима, о култу који им је чинен. У бајки о Усуду редуша, после вечере, покупи све оглодане кости и баши их за пећ; народни приловкач извесно није ни савио како нам је драгоцен податак из старинског домаћег култа сачувао у овом кратком детаљу који се и њему самом чинио необичан [и који је он саопштио са извесним погрешкама и неспоразумима: *нанме*, *идве* старе оклепане вешти, *сухе* као *авиња* *вису* биле, у *првобитној* бајки, *отац* и *мајка* домаћинова, *него* *покојни* *преши*; *то* се *даје* *наслутити* и из њиховог изгледа, и из места на коме бораве, и из жртве која им се приноси, и из мало дошине напомене да су обоје идућег дана, пошто су добили обилату жртву, умрли]; овде имамо, очевидно, тамну успомену на култ предака, који бораве у угловима куће, иза пећи, и којима су после обеда (као и старим грчким боговима и херо-

јима, или душама предака код данашњих Грка) даване кости и мрве са тризе. Вероване да се душе предака и сам митски предак-заштитник налазе у пећи или иза пећи и данас је, на пример код Руса (в. Felix Haase, 25; 125; 137; 312 ил), необично свеже и нашло је израза у многим обичајима из домаћег култа. У лепој легенди «Ко мање ниште, више му се даје», према објашњењу *данашњег* приповедача, три брата била су награђена због своје гостољубивости, јер су просјаку дали плодове са крушке коју су чували; ми у ту мотивацију не мислимо да дирмо, али морамо напоменути да су, у *древнијој* легенди, браћа, изгледа, била награђена стога што су чували крушку: напоре, ми из друге једине српске легенде (СЕЗ, 50, 1934, 193), и иначе, знамо да је крушково дрво могло бити исто што и храм, и према томе браћа су стварно награђена као чувари храма. У приповетки «Очино заклетва» (Вук №17) и њеним варијантама (нпр. БВ, 11, 1896, 179) имамо лепо описан доњи свет, како су га наши преци замислили, и нашег врховног бога. — *Митови и скаске* су непосредан извор и за митологију, и за религију. Њихова велика вредност је у томе што нису више случајни, изоловани подаци, него заокружене целине, потпуна народна обавештења о митским личностима, о њиховој природи и авантурама, о свима стварима и бивањима у малом и великом козмосу. Ствар је само у томе да се из тога материјала критички одабере оно што је изворно и битно, а елиминише оно што је унесено под туђим утицајем, или што је новијег датума. Разлика између мита и скаске није довољно јасна, нити се могу повући оштре границе: митови, углавном, говоре о вишим и нижим божанствима и демонима, али и депоседирана божанства (Марко Краљевић, Проклета Јерина) предмет су скаски; скаске овет, са своје стране, имају јако широк програм: личности у њима историјске су, али су догађаја која се о њима причају потпуно митски. Многи текстови (на пример, причање о постанку света, прозна традиција о Марку Краљевићу, о Дуклијану итд.) могу се без устручавања рачунати и у митове и у скаске; ако су ти мотиви, међутим, обрађени у епској

поезији, онда их — као и код старих Грка и Германца — у сваком случају треба рачунати у митове.

Довољно старинског материјала наћи ћемо у народним *веселима*, лирским и епским. Оне имају ту предност над прозном традицијом што су састављене у везаном слогу, који нам даје боље јемство да ће првобитни текст бити верније сачуван, да ће евентуално остати неизмењен и онда када га данашњи песник [који саставља своје песме на основу већ традицијом освештане фразеологије и заједничких места, упор. Вук, 1, XXXVII ...] односно певач-интерпрет више не ратује.

Међу *лирским* песмама имамо доста велики број обредних песама, које су певане о празницима (нарочито о Божићу, Ђурђевдану и слави [...]; за славу cf. Јастребов ...), и у другим културним приликама (пошење крста [...]; о свадби [...]; додолске и краљевке песме [...]; и др). За многе од ових песама можемо претпоставити да су, изузев малих унутрашњих измена, остале онакве какве су биле у паганском времену. Једна од најстаријих врста (упор. В. Ђурић, «Тужбалица у светској књижевности, Београд, 1940») оваквих песама је су свакако тужбалице; оне су, са својим наративним елементима, који се равно у њима јављају (...) претходиле и биле заматак јуначкој епској поезији; мада је њихова данашња форма измењена и прилагођена данашњим приликама, има у њима доста података о старинском мртвачком култу. У неким обредним песмама сачувана су чак и божанска имена и епikleze («Бели Виде, миле моје», Вук 5, 176); у неким имамо сталне рефрене, иза којих се такође крију божанске епikleze, као што су Лало и Љело (Вук, 1, 159, 288, 375); у једној песми (Вук, 1, 376) у првом стиху апострофира се божански пар Пера (= Перун) и Љела — и то је све што је од старе песме сачувано, јер остатак песме нема са апострофом никакве везе и постао је по неспоразуму. Обичај «аучара», који је и до данашњег дана у снази (в. места у ГНЧ, 41, 1932, 190), и који се састоји у томе што се кожа убијеног вука испуни сламом и са њом зађе по селима, од куће до куће, и проси, свакако је врло стар

и, с обзиром на то да је вуk демонаска животиња и еквивалент човекa (в. дошнје) на му припадају исте мртвачке почасти као и човеку, може се згоднo упоредити са скићанским обичајем који нам је саопштио Херодот, 4, 73: «Кад Скићанин умре, најближи сродници натоваре га на кола и носе га редом од пријатеља до пријатеља; сваки их прими и почасти, и покојнику се такође даје све оно што се дало и живима»; «вучари» пред сваком руком певају обредну песму, у којој се за вука траже разни дарови, и та песма извесно је непромењена остала још из паганизма.

Епске песме првобитно су биле песме у славу предака, *κλέα ἀνδρῶν*, *laudes maiorum* и као такве чиниле саставни део мртвачког култа; с временом прешле су оне у надлежност професионалних певача, који су за јунаке својих песама узимали сада не више ма које анонимне (незнатне) покојнике, него најважније личности и догађаје, митске и историјске, које је познавао и славно цео народ, и који су песмама усавршили форму, дали им одабрањни израз, створили један виши морал, и, што је нарочито важно, унели у песме митолошки апарат, без кога се права епска поезија не може замислити (...). Митски мотиви налазе се у великом обилу и у најбољим песмама новијег времена; и када те мотиве упоредимо са митологијом старониндијском и уопште оријенталском, са грчком, германском и келтском, уверићемо се да су они врло стари, евентуално још индоевропски, а када се наше песме буду критички проучиле и одвојно мит од историје (која је до сада, сасвим неправилно, присвајала себи лавовски део), видеће се да митолошких песама има знатан број, и да се из њих, доста детаљно, могу изреконструисати старинска српска религија и митологија. Колико су митолошки остаци у нашим песмама многобројни и свежи, можемо се позвати на један једини случај са песмом «Смрт Марка Краљевића». У тој релативно краткој песми — свега 166 стихова — колико богат избор митских и религијских мотива и елемената! Ту имамо коња који, сузама и посрћанем, предсказује смрт свога господара (као Ахилев коњ, Ксант, у Илијади,

19, 407 илд; за сличне митске коње упор. Е. Samter, *Volkskunde im altsprachlichen Unterricht*, Berlin, 1921, 89 и Bolte—Polivka, *Anmerkungen*, 3, 18; мој зборник 518); јунака који је неповредив (као Ахил, Ајант, Кесеј, Киклос из грчке, Синфрид из германске митологије, упор. Otto Berthold, *Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen*, Giessen, 1911, 6 илд), јунака који живи три стотине година (упор. «Титанову старост» код Грка; в. и мој зборник, № 144 и стр. 541); вилу која је чувар воде у планини, чији је елемент језа, и која прориче будућност (као старинске шамфе, и слични демони...), имамо редак случај гатања по огледалу воде, хидромантије (као и у песми «Почетак буње на дакиџ», од истог певача, в. мој рад...); имамо такође занимљив случај аналогне магије са бацањем топуза у море («Кад мој топуз из мора изиш'о, Онда 'закн ђетив поставуо»; упор. мит о Високом Стефану, Вук, Речн., в. в., и мој зборник, стр. 544); имамо алузију на *φραγισιός* (= нестанак) — на Маркову бесмртност и *σηλεσις* одлазак на онај свет (као што су на онај свет отишли и Енох, свети Илија, Менаха, в. Е. Rohde, *Psyche*, I, 69), Фридрих Барбароса, <(ibid., 124)>, свети Сава, Иван Црнојевић, ...); имамо убицање коња, ломљење сабље и копча — чему је прави циљ (иако певач није тога свестан) да све то оде са Марком заједно на онај свет (упор. Sal. Reinach, *Cultes*, (III, 154)); имамо једну форму «помане», која се састоји у томе што Марко резервине Ђемер дуката за слезе гусларе, који ће му проносити славу и на тај начин огарантовати бесмртност; имамо, најзад, «старог крвника», који није нико други и нико мањи него српски врховни национални бог (...). Али када је реч о митским религијским елементима у епској поезији, морамо учинити једну резерву. Епске песме (овде увек мислимо на оне најбоље песме, какве су у Вуковој П књизи и у Петрановића, донекле и код Новице Шаулића, са искључењем велике масе народних песама новијег и најновијег времена, које немају ни књижевне ни религијско-историјске вредности), и по форми и садржају, припадају једној дошнјој,

zrelitij fazi razvoja; među narodnim umotvorinama, one su najmlađe; one su, osim toga, bile pod uticajem, i pod kontrolom, viših društvenih slojeva (dvor; manastiri): otuda nije čudo što je narodni певач човек novih схватања и рационалиста, и што или не зна или игнорише све што припада старинској религији и митологији. Међутим, како он ипак чува традицију и верно се држи слика, фигура и фразеологије из ранијих епских песама, то је у његовом тексту дошао до занимљивих недоследности и неспоразума. За то постоје многобројни примери. Код индоевропских народа постојао је обичај да се, при погребу каквог великаша, убија на његовом гробу (и евентуално и сахрањује с њим) или просто оставља на томе месту и његов коњ: то је жртва његовим мазима, односно (када се коњ убија) то је начин да се коњ пошаље на онај свет своје господару. У једноме кургану у Кубанској области нађено је не мање од 22 симетрично поређана костура коња који су приликом погребља господара побијени. Тај обичај постојао је и код Грка (Horn. II. 23, 165 ил.); њега је нашао Тацит и код старих Германаца; за њега су знали и наши преци, и о њему има трага и у народним песмама, на пример у песми «Смрт војводе Каше» и «Смрт мајке Југовића» (Вук, Пјесме, 2, 80, 245 ил. и 2, 47, 15 ил.). Ове жртве приносе се на један исти типичан начин: «Саранине војводу Кашу, Чело главе копље удареше, На копље му сокола метнуше, За копље му коња привезаше» и «Мртви нађе десет Југовића, И десетог стар-Југа Богдана, И више ња десет бојни коња, На копљима десет соколова, Око коња десет добри коња, А поред ња десет љути лаван (= паса). Упор. и мој рад «Из српске религије и митологије», Забавник (хрфски) II, 1918, бр. 17, стр. 10 ил. [Сасвим сличну жртву приносила су и Балтичка племена: стари Пруси, Литавци и Летовци — «... neben den Toten legte man sein Streitroß, seinen Kreuzbogen, seine Pfeile, seinen Speer, sein Schwert oder seinen Dolch, seinen am meisten geliebten Knecht, seine Jagdhunde und Falken und so wurde er den Flammen übergeben» (= Поред мртваца полагани су његов бојни коњ, његов

дух, његове стреле, његово копље, његов мач или његов бодљ, његов најмилији слуга, његови ловачки пси и соколи, и тако је предаван ватри.], W. Caland, Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche, у ARW, 17, 1914, 486. Кејстут, брат литавског великог кнеза Огерда, био је 1382. спаљен — како каже Иречек, Gesch. d. Serb., I, 169 — mit Waffen und Pferden, Falken und Jagdhunden (= с оружјем и коњима, соколима и ловачким псима)], па онда у песми «Јован и дивски старешина», где дивски старешина, над јамом у коју је бацао лудога Јована, узете његовог коња (Вук, Пјесме, 2, 7, 245), па у бугарштини о смрти Милоша Обилића (Богинић, I, 2, 41 ил.), такође и у бугарштини о смрти Вука Огњенога (ibid., 16, 71 ил.). Најзад, у споменутој Вишњиковој песми о смрти Марка Краљевића, у којој Марко, пред своју смрт, убија Шарца. Али само певач није више разумео прави циљ жртвовања коња, него га схвата рационалистички. Он пушта мајку Југовића да покупи коње, псе и соколове и да их врати у двор, иако је очевидно да се жртва, остављена једном на гробу, не сме више дирати (в. мој чланак, стр. 19); у песми о Јовану и дивском старецину, услед оваког неспоразума, долази упомоћ и хришћански deus ex machina: «Али је то Господ наредио, Те му свеза над јаму лабуда»; у песми о смрти Вука Огњенога наређује Вук, на самрти, своје брату: «Коње моје поведи у клисору камениту, Дјено трава не расте а не тече хладна вода, Нека коњи ватају да немају господара»: овај последњи стих додаток је певача рационалисте — без тога стиха ствар је сасвим у реду, јер се жртвовани коњи, ако се не убију, пуштају да иду слободно [упор. коње које је Цезар, када је пренао Рубикон (уклањао из борбе, Sueton. I, 60)]. Марко Краљевић убија Шарца у намери да га има на ономе свету; то дошњи певач не разуме, него додаје као разлог: «Да му Шарца Турком не допадне, Да Турцима не чини њмета». — Оваких појединачних неспоразума и анхронизама има доста, али ми овде већемо давати друге примере. Важија је још чињеница да на појединим местима има *алузија* — и то, можемо рећи, несвесних

алузија, јер их певач није свестан — на раније, заборављене митове. На пример, из клетве коју краљ Вукашин упућује Марку:

Ти немаш гроба ни породе,
И да би ти душа не везала
Док турскога цара не дворобој

(Вук, Црнче, 2, 33, 247 исл.)

види се да је и у епској поезији била некада позната Маркова φραγιστός — верзија по којој Марко није умро — дакле, доиста, због тога није имао гробом — него је «нестао». [Та је верзија иначе позната само у прозној традицији, в. (Вук, Рјечи, с.в. Марко Краљевић). Песме са мотивом Марковог «нестанка», нар. (Вук, 2, 33, 246, ил; 2, 39, 463 ил) су доцнији Машкев (<= кршарија)]. У Вишњићевој песми каже се:

Онџе стариц узковао Марка,
Балете му шкеле не врже,
Да се Марку за гроб не размаже,
Да се њему душмани не свете.

Кријење гроба — и то је позната формула у митологији када се наговештава да је нека личност „нестала”. У Петој књизи Мојсијевој (34, 6) каже се како је Мојсије погребен у долини у земљи Моавској, „и нико не дозна за гроб његов до данашњег дана”; међутим, Флавije Јосиф (Antiqui. 4, 326) саопштава верзију да је он у облаку „нестао” (νέφους ἀφανίσθηεν ὄψαρ αὐτοῦ στέφανος ἀφανίσθηεν κατὰ τινος φάρυγγος <= чим се облак спустио изнад њега, он се изгубио у неком бездану>). Сличне ствари причају се и о Едину (упор. Л. Радермахер, у предговору ка издању Софокловог Едипа на Колону) и о Аполонију из Тијане. «Да се њему душмани не свете» је Вишњићев додатак, који доказује да Вишњић није разумео алузију. [Да се гроб крије из разлога који је Вишњић навео, није, иначе, непозната ствар, упор. Браство, 6, 198. Упор. и Петров... — Иначе се гроб хероја држи у тајности због тога да његове мошти, од којих зависи срећа и бери-

ћет целог краја, не би били украдени, упор. и Радермахер, 1, с. 3 и 5]. — Још је значајнија чињеница да су многе песме, чија је садржина била некада често митолошка, пребачене у историју и везане за историјске личности и догађаје, јер ни певач ни публика нису песме познавали или се нису више интересовали за дотичан мит. У старинској српској митологији певале су се некада песме о старом врховном Богу, те песме продужиле су да живе и даље, само су главне личности у њима замењене другим: место врховног Бога, који је по својој природи био бог доњег света, и због тога црне боје, и који је често заминшан са три главе (упор. мој рад о врховном богу, 58 исл) главну улогу у извесном броју песама има црни (понекад: троглави) Арапин. Грчки бог доњег света, Плутон, према познатом чувеном миту, украдио је Протерину; такав се мит причао и о нашем врховном богу — не треба заборавити да је и германски врховни бог Водан, који је са нашим врховним богом сродан, такође велики љубавник, упор. ... — и није случајно што у нашим народним песмама црни Арапин граби жене и девојке (в. мој рад, 155). И о пропаст старинског бога и паганизма уопште певале су се песме; једна од њих сачувана нам је углавном неизмењена — то је песма «Анђели благо дијеле» из Петрановићеве збирке; у другој, која се у Вуковој збирци (2, <17>) зове «Часни крсти», налазе се још само тамне алузије. У песми о (намераваној) женидби цара Стефана са сестром (нпр. Вук, 2, <26>) имамо последњу, измењену редакцију некадашње свете историје о нашем врховном богу и његовом женском корелату [да је извор овој песми легенда, види се из чињенице да се у верзији коју је саопштио Душан Недељковић, ..., јављају не смртни људи, или можда хероји, него још увек божанстаа: ...]. У косовском циклусу имамо негде јасније негде тамније алузије на некадашњи мит о пропаст и обнови света (упор. мој рад Poetae Serborum epici...).

Српске басловице, по своме широком програму (то су или алузије на какав познати догађај, или алегорије, или сентенције, или каква било опажања и

рефлексије), ближе су пословицама класичних и оријенталних народа него пословицама германским и романским, и према томе много конкретније, и боље огледало народног живота; по својој пореклу (такође у супротности са германским и романским) оне су у највећем броју чисто народне. Њихова форма везана је и условљена или стихом, или сликом, или фигурама (врло често антитезом), тако да су се непромењене могле сачувати из врло далеке старине. Ми се, према томе, нећемо изненадити што у њима има разноликних алузија (података) из области култа («Ђе је слава, ту је слава» — алузија на приношење жртава на слами, о чему в. (Прилози, 3, 1923, 123—132); «извану госту место за вратима» — то јест он нема права да присуствује домаћим мистеријама, в. доле; «осушио се као цигански сватац», уз коју пословицу упор. Вук, Пјесме, 3, 14, 58 илд: «И понесе света каурина, Каурина вањег свеча Сацу, Когано си на суну сушно» — сведочи, можда, о обичају да се свечеве мошти, за време сунца, износе на врло сунце, како би се сватац вагнао да, у свом рођеном интересу, доведе кишу (о таквом поступању у Италији в. ...), па онда преанимистичка веровања о вегетативној души [«запекла му се душа у костима», в. доле ...], па веровања о најстаријим демонима [«вештаца на своју крв трчи» — доказ да је вештаца демон који је првобитно деловао само у кругу своје породице или племена, као и грчке Ериније], о божанствима, њиховим функцијама, карактеру и спољном изгледу [«Бог је стари давалац» — којим је речима обележена не само главна функција старинског српског врховног бога, него наговештено и његово име, упор. мој рад...]; «Ни ђаво није онако црн као што људи говоре» — врло тачна карактеристика паганских богова, који, по својој природи, нису ни искључиво добри ни искључиво зли, упор. мој рад...]; «Сваки сватац себи руку држи», «Бог је надприје себе браду оставио» — алузија на својан облик старинског врховног бога, онако како је он иконографски замишљан, упор. мој рад...], па онда митолошке алузије [«као уочи кијамета. Кад је врло ружно вријеме, а особито

кад је мећава» — алузија на страховиту мећаву и снег, који претходи пропастима света, «кијамету»; упор. Вук, Пјесме, 2, 2, 52 илд: «Три године снјег не опале, Док у снјег ништа не остане», и мој рад Poetae Serborum erici...]. Многе пословице дају нам занимљиве податке из области магије [«као да му је пушак онђе уопан», «на путу му број и глогово трњак»; «лук ти у очне»; «метнути ђевојин грану на пут»; «куне па у црво завељује»].

Загонетке, њихово постављање и решавање чинило (било) је, у старој српској религији, саставни део култа, онако исто као и код старих Индијана (H. Oldenberg, Die Religion des Veda, 473; Haug, Vedische Rätsellragen und Rätselsprüche, Sitzungsber. d. bayr. Akad., 1875, II, 457 илд) и, можда, и код других индогерманских народа (упор. Robert Petsch, Das deutsche Volksrätsel, Strassburg, 1917, 3 ил; O. Schrader, Reallexikon², II, 210 В. такође и Frazer, G.B.², 9, 122; за Словене в. Krek², 808 илд); најбољи доказ да је то тако имамо у чивеници да се загонетке обавезно задају и решавају «само уз месојеђе, а пре и после никад и ингле» (Стојан Новаковић, Српске народне загонетке, Београд и Панчево, 1877, IX). Бела недеља и зове се «загонетном недељом»; ко тада не би «бар по једне загонетке загонетиу или решно, онај не може преко целе године никаква посла право смирити» (Симеон Ђурић, у СЕЗ 50, 1934, 201). Све ово врло су старински елементи; занимљиво је, на пример, да је и у време када су се код старих Индијана задавале и решавале загонетке (то је било приликом жртвовања коња, (...)*) била допуштена *καρρησία* («слобода говора») («Zwischen den Priestern und den königlichen Frauen samt ihrem Gefolge wurden *würdige Scherzreden gewechselt*» («Свештеници и краљевске жене са својом пратицом измењивали су у шали скаредне рече»), Oldenberg, 472), а исто то важи и за Србе (уз белу недељу је «у загонетању и шали дозвољено и сло-

* Једна реч (и једна и једна реченица) није могла бити прочитана (за стр. 64 ред).

одно рећи што је у свако друго доба *срамошан*, Новаковић, IX); а за веровање да онај ко не зада или не реши загонетку «не може преко целе године никаква посла право смирити», да према словенским веровањима таквога кажњавају смрћу баба Јага, или русалка, или вила (Krek², 810), упор. и санкције на оном ко не реши Сфинксову загонетку (...); упор. такође сличне санкције у народним приповеткама у којима се постављају загонетке, нпр... Загонетке, у алегоријском начину излагања и у символним, садрже често податке из области паганске догматике, митологије, митске космографије, култа, према томе и оне долазе у обзир као извор за познавање старе религије. Из загонетке »Звијужку баба иза Дунава, помете хошу вавра мушара = бура, ветар« (Новаковић, стр. 10) види се да је божанство или демон ветра замишљано у женском облику. Из загонетке »Седи чајна на чајноме граду, чека мртвих с оног света = квочка на јајима«, и сличних загонетака (в. Новаковић, 86 ид) може се констатовати веровање у палингенезију — веровање да »на ономе свету« постоји читав резервоар душа које чекају да се овалоте (в. о томе и...). У загонеткама често су сачувана и врло старинска козмичка схватања, на пример, када се за сунце каже да је то »једна чама масла свему свијету доста... (Вук, 170; Новаковић, 218), то нас подсећа на старогрчко схватање да је сунце...; за Словене в. Krek², 811.

Поред народних умотворина долазе у обзир, као извор за познавање старинске религије, и извесне сталне *формуле*, које прате поједине културне и магичне радње. Међу њима нарочито су важне *басме*, које се, у везаној или неvezаној форми, говоре гласно, или шапућу, приликом *заклињања* и *бајања*. Оне показују велику старину, мада су у њих често ушли и хришћански елементи (упор. о овоме В. Schmidt, Der böse Blick, 609). Уз речи *иле* и *радња*, *чича*, која је, такође, у највише случајевна, јако примитивна и старинска. У басмама има непосредних паганских елемената, на пример, као што је формула *икоји га је Бог окресту* на овај или пут, тај нека га обрне, да се к нама врати»

(СЕЗ, 17, 577) — где се јасно претпоставља плурализитет богова. — Занимљиве су и *здравце*, које се у строго утврђеној форми преносе с колена на колена, и у којима се по правилу апострофира и врховни српски бог, и митски предак, и син преци уопште. И у *молитвама* које говори домаћин о слави, и у другим приликама, има доста старинских елемената. Њихов непосредни образац треба тражити у паганizmu, и то у оној фази паганизма када је он стајао на врхунцу својега развоја.

За познавање старе религије имају не малу важност и особена имена, *лична*, *штографска*, и остала. Лична имена могу бити *шеоборна*, изведена из имена појединих божанстава, или чак без икакве измене узета, в. »О срп. врх. богуч, 93. Такав су имена, на пример, Перун и Пера (које је хипокористика имена Перун, и нема никакве везе са грчко-државним именом Петар), Вид, Световид, Дабина. Међу *штографским* називима такође се крију имена богова, на пример, у називу »Дабог« (брдо у Крајини, о.с., 94) сачувана је епиклеза некадашњег врховног бога; у називима Перуновад, Ператовад, Петров врх и сл. (С. Тројановић у СЕЗ, 17, 1911, 144 ид) сачувано је име бога громовника, Перуна; у називу »Ђедов нос« (брдо у Славонији) ђед није нико други него такође наш врховни бог; у називима Бабин поток, Бабина јаруга, Бабина алуга, Бабин кованлук, Бабин луг, Бабина гора, Бабино језеро, Бабин нос, Бабина глава, и многим другим (в. RJA, I, 133), баба је у ствари велико женско божанство, женски корелат врховног бога (упор. и Белићев зборник, 1937, 178¹). Такође често наилазимо на име великог женског божанства у ботаничкој народној терминологији: Бабин зуб, Бабина душа, Бабина сила, Бабино уво, и др. (в. RJA, I, 132), и иначе; Бабини јарци, Бабини укуви (в. Вук, Рјечн., s.v.), Бабини штапи (о сазвежђу Орјон), и др. [Име Врчин (село у околини Београда) постало је према имену богње Оршије (Orsija), в. Ђоровић, Откуда име Врчин, Белићев зборник, 233 ид: то је римско божанство (по свој прилици главно женско божанство доњег свега, идентично са Персефоновом), и

za poznavanje srpske religije može imati značaja samo u tom slučaju ako bi se u okolini Vrnina našao sličan kult, ili kakav lokalitet (npr. lekovita voda) koja je mogla biti (stažati) u vezi sa bожанством Оршijske kategorije. Možda je i naziv za Vrnice istoga porekla: za Vrnice zna se da su kao бања били познати и у римско време, а лековите воде често су стајале под заштитом женских божанстава]. Топографски називи понекад су нам докуменат о култу који је на одговарајућим местима постојао, на пример Бован код Алексинца, и Баваниште у Банату, начињена су према имену *идола* који је ту био центар култа (Бован од «балван» = идол, упор. Meringer, (Wörter und Sachen II, 160)); Требиње, Требишница и сл. указују на место где су приношене жртве (требан, сл...).

Занимљив извор за познавање наше старинске религије јесу и поједине речи и изрази; односно њихова етимологија. Многи од њих постали су на бази религијских представа, иако се то често на први поглед не осећа. Занимљив је, на пример, случај са речју *чаша*, и њеним дериватима. Чаша, у српском и другим словенским језицима (упор. E. Bernker, Slav. etym. Wörterb.² 173 ил), значи (првобитно?) «чаша», «уважене», па онда «чашење», «жртву»; исто онако као што и у грчком и латинском *чаша*, односно *чаша*, значи и «чаша» и «жртву». Када тако стоји ствар, одмах ће нам бити јасно значење речи «нечастив» (како се суфемистички назива ђаво), и израза «часни крсти» и «часне вериге»: «нечастив» првобитно значило је «онај коме се не приноси жртва», а реч «чашан» као сталан епитет «указује на предмет коме се приноси жртва». Часни крсти и часне вериге би, према томе, били свети предмети којима се приноси жртва. Ми доиста, са друге стране, знамо да је крст био домаћи идол, који је стајао у свакој српској кући са источне стране (па стоји и данас, само се данас схвата као хришћански симбол), и коме су редовно приношене жртве. Знамо, исто тако, да су и вериге свети предмет, и да су и њима приношене жртве, о Бадњем вечеру и о Светоме Мрати (О српском врховном Богу, 70. ил.). — Израз

«осветити сем» свакако је из области крвне освете, и значење је првобитно: «поново постати *семе*», тј. доћи поново у стање кулне чистоте, која је, тиме што је проливена крв блиског сродника, била компромитована. — Занимљив је и облигатиан атрибут «покојни», кад је реч о умрлом човеку. То је магична реч. Пошто се, према познатом веровању да се демон, када му споменемо име, може у моменту створити међу нама, то се ми журимо, када споменемо име мртвом — чији повратак, наравно, не желимо — да га магичном речју «покојни» нагнамо да остане у својој «миру» и не труди се до нас; онако исто као што су табуирана имена злих демона и демонских животиња (вампира, вештице, вука, змије...).

Од археолошких објеката, из наше разлога, не би се могли очекивати директни остаци. Када су се Срби у ове крајеве доселили, паганизам је, после релативно кратког времена, био ликвидирао; уколико је споменика ипак у том преломном времену могло бити, били су они свакако од трошног материјала, и ипак се могли сачувати. При свем том, неки објекти из старинског култа сачувани су нам непосредно, као на пример *ломале камења*, за које народна традиција с правом верује да су то некада била култна места, на којима су приношене жртве. У другим случајевима култни објекти продужили су да живе и да се *обнављају* и до данашњег дана, само им је сада — што је сасвим разумљиво — променена форма и циљ. У ову категорију долази дрвени крст који се покаткад поставља у средину те гомиле (за германско аналогје упор. (R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, Leipzig, 1910, 431 ил.), па онда облигатиан дрвени *крстои*, који се, по српским кућама, држе поред иконе: то су у ствари некадашњи идоли, који су после преласка Срба у хришћанство престилизоване у крст. И *крстои* по гробовима, дрвени и од камена, првобитно су биле представе човека, материјализације самог покојника; то доказују и њихови облици, који често подсећају на контуре људског тела; и чињеница да се они понекад облаче у хаљине, или ките пешки-

рима — онако како се то иначе чини са идолима (упор. нпр. Мачај, «Гласник СУД 73, 1892»), 156). Широкиди по њивама и баштама првобитно су такође били идоли божанстава или демона који чувају имање. Назад, и у области *грчарије* могу се покаткад наћи трагови првобитних идола, упор. извештај о преспанској грчарији у Браство (21, 1927, 43). Назад, треба споменути да се и у развалинама старих, непознатих цркава, с обзиром на њихове веома мале димензије (...), и на месту где се налазе (обично на брду, далеко од насеља, ...), имамо можда остатке покршћених старинских храмова; а у крстовима, које је свети Сава, према сведочанству «Доментијановом» (...) подигао по српским земљама (...), имамо можда доказа да су на том месту постојали старински идоли, или да су то била места намењена култу.

Иа све ове грађе како се може реконструисати наш паганизам?

Да ли се сви подаци са којима располажемо могу применити за готово и сматрати као сигурни документи о нашој митској прошлости?

Грађа коју нам дају народни обичаји и веровања, и народне умотворине има тј. недостатак што је малом забележена тек у XIX и у XX веку; мада је, уосталом, јасно да један податак не мора бити због тога нов и неизворан што је тек данас забележен. Колико има исконски старе грађе која уопште *ни до данас* није забележена! У сваком случају, извесно је да ми имамо начина да нашу грађу критички проучимо и да одредимо да ли је изворна и да ли временски припада паганизму. Нама, наиме, стоје на расположењу *компаративни истраживања*, да упоредимо наше податке са подацима о старинској религији и митологији других, нама сродних народа, у првом реду Словена, па онда и других Индоевропљана. Ради илустрације, навешћемо овде један наш божићки обичај.

У Херцеговини њмлају се на Божић с чесницом, тј. узму двојица чесницу, па је окрећу међу собом и пита један другога: Милан ли се? (тј. вомила ли се иза чеснице). Онај му одговори: Милан мало. А онај први

онда рече: Сад мало, а догодине нимало (тј. да жито роди добро, и да тако велика буде чесница да се нимало не помилу иза ње). Сличан обичај у јужној Србији забележио је Јастребов, Обичаји и шћини турецких Србова, С. Петербург, 1886, 41: Домаћин се сакрије иза гомиле спремлених колача и трипут пита чедљак: Видите ли ви медо? А они му одговоре: Ове те године мало видимо, а догодине да те нимало не можемо видети. Исти овакав обичај постоји и код Руса. »Уочи Нове године, код Малоруса, спреми се много колача за вечеру. Њих поређају испред домаћина, па онда деша изађу напоље. После се деша врате, и питају где је отац. — Зар ме, децо, не видите? — Не видимо те, оче. — Дај Боже да увек буде тако (тј. да увек буде довољно жита и колача)«, в. L. Leger, La mythologie slave, Paris, 1901, 82*, и Felix Haase, Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven, Breslau, 1939, 115. Назад, исти обичај забележио је и Саксо Граматик (Hist. Dan. XIV 745 = Fontes hist. rel. Slav. 50): у Аркони, на острву Рујану, о Световидовом празнику »ривосно бн се као жртава округао колач, зачињен медовином, велики отприлике као одрастао човек. Свештеник би га постављао између себе и народа, па би онда питао Рујанце да ли га виде. Када би они одговорили да га виде, он би онда пожеleo да га муче године не виде». Чинишница да се за један српски обичај, који очевидно није свакидашњи, налазе идентичне паралеле и код модерних Руса, и код старих полских Словена, јасно доказује да је он врло стар и свакако заједнички словенски — да је према томе сигуран резидуум и из нашег паганизма. — За познати наш обичај *доживеће сламе* знају и Руси (Zelenin, 376; приликом просињања сламе домаћинца влоца, као што и код нас ради домаћин), и Немци (Lily Weiser, Jul. 33; Sartori, Sitte und Brauch 3, 36), и Швајцари (M. P. Nilsson, Die volkstümlichen Feste des Jahres, Tübingen, 1914, 53), Енглези, Французи и други европски народи (L. v. Schroeder, Arische Religion, 2, 309 ил) — значи да је и наш обичај изворан и стар. Наш обичај да свекра, на дан венчања, дочекује нову младу при уласку у кућу са запаленим свећама (Мачај, 115) био

је познат и у грчкој и у римској прошлости. [упор. Schol. Apoll. Rhod. ... τὸ παλαιὸν τὰς μητέρας τῶν ναυοῦντων ἐν τοῖς ὑπῆροις δοῦναι εἶδος ἤν (= стари обичај бење да мајке удавача држе луч (светле) на свадбама) и Senec. Oct. 153 id. dīra cui genetrix facem ascendit. Упор. и A. Nawrath, De Graecorum ritibus nuptialibus... p. 15] — можемо дакле претпоставити да је проस्ताо још из индоевропске заједнице. Наше веровање да венчица, када се баши у воду, не може потонути има своје паралеле у античком веровању да људи из извесног племена чаробника на Понту не могу потонути, не veste quidem degravati, в. Plin. NH. 7, 2, и Otto Jahn, Üb. den bösen Blick 35 — дакле је то веровање веома старо. И тако даље. Оваква поређења могућна су, тако рећи, за сваки наш обичај и за свако веровање. То је најбољи доказ да се на основу данашње наше грађе могу правилно поуздани закључци за нашу прошлост.

Оваква компаративна испитивања дају нам могућност не само да појединим нашим подацима обезбедимо веродостојност и да добијемо доказ о њиховој старини и изворности, него да их и правилно *интерпретирамо*. На пример, исти наш обичај божиће сламе даје се лепо протумачити паралелним обичајима из дубље старине индоевропских народа. Наиме, и стари Индијци, и Персијанци, Грци и Римљани приносили су својим боговима и душама предака жртве на слами — простирући их по слами (в. цитирана места у Прилози, 3, 1923, 125) — из чега се даје извести закључак да је и вечера која се о Бадњем вечеру једе на слами у ствари (обедна) жртва. — У песми »Женидба краља Вуклашина« (Вук, Прјесме, 2, 24, 250 ил.) моли војвода Момчило краља Вуклашина, у тренутку када му је овај задао самртну рану:

Ти не узми моју Вилосану...
Већ ти узми моју милу сџу,
Сџу моју милу, Јевросију,
Она ће ти свигда вјерна бити.
Роздиће ти, к'о и ја, јунака.

Што Момчило ставља у аманет своје кривки да узме његову сестру, можда је чудно и неочекивано, али се ствар даје објаснити једним сасвим сличним случајем из германске старине. У једној германској скаски са Исланда Торстајн убија мачем хајдука Јекулда, и овај га на самрти такође моли да узме његову сестру за жену; разлог је тај ишио *he se on* у овом *будућем сесјеру-лу аперодушму*, упор. Karl August Eckhardt, *Iedische Unsterblichkeit*, Weimar, 1937, 15. Овај разлог постојао је и у подвезсти Момчила, и ериског певача, упор. завршне стихове у песми »А Марко се шури на ујака, На ујака, војводу Момчила«. — У приповетки о Усуду (Вук (№ 13)), спомињу се оглодаве кости које се бацају у бушац иза пећи; такав обичај спомиње се и у причи »Незахвални сиромаш« (Поровић, II, 34); с обзиром на место где се кости бацају, смело би се закључити да је ово жртва *арцима*, који бораве у бушацима у кући (...) и којима се ту и приноси жртва (...). Наше есентуалне сумње да ово схватимо као жртву — јер коме ће се приносити оглодаве кости на жртву? — Биће укљонене ако упоредимо старински грчки обичај да се *боговима*, покаткад, жртвују само кости, упор. K. Fr. Hermann, *Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen*¹, стр. 168 ил.; G. F. Schoemann, *Griechische Altertümer*¹, II, 231; Paul Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*¹, 114. Када тако стоји ствар, ми ћемо и обичај да се кости од жртваног прасета или јагњета носе у воћњак или међу на мравњацима, схватити с правом такође као жртву. И тако даље. Очеидно је да оваквим упоређивањем можемо доћи до правилног разумевања наших обичаја и веровања.

Питање је сада које религије долазе у обзир за компаративна испитивања. По себи се разуме да на првом месту долазе словенске религије, на онда религије осталих индоевропских народа; међу овима нас нарочито интересује германска, на онда галска, старогрчка, стара индијска. У другом реду, више као аналогије него као паралеле — мада у многим случајевима није искључена и зависност, непосредна или посредна, наше религије и митологије — долази религија

Семита. Најзад, од интереса је и религија европских народа који нису етнички са нама сродни, али су нам географски блиски. Религије данашњих «природних» народа, из осталих континената, нећемо узети у обзир, мада је такав метод рада и данас још омиљен код многих научника, нарочито етнолога и социолога. Нећемо их узети у обзир из два разлога: прво зато што данашњи «природни» народи нису исто што и примитивни наши преци, и што закони асоцијативног мишљења код данашњих културно заосталих народа не морају а priori важити и за примитивно човечанство. Тражити паралеле у религији данашњих «природних» народа, према томе, била би евентуално иста онаква погрешка као кад би и неки индоевропејци у своја лингвистичка истраживања уносио језички материјал из афричких или аустралијских језика. Други разлог је у томе што су нама религије данашњих некултурних народа тешко приступачне и углавном непознате и недокућиве, упркос читавом легиону испитивача. Ми смо толико пута имали прилике да видимо како грубе погрешке и неспоразуме чине западни испитивачи када је реч о нашој, српској религији и обичајима [...]: када се то, дакле, дешава с нама, који смо и културни, и индоевропски народ, и живимо у пуној Европи, шта је остало за Богокуде у централној Бразилији, за Арунте у Аустралији, и за становнике Огњене Земље? И доиста, истраживачи, чак и они који су врло познати и цењени, разилазе се врло често, сасвим дијаметрално, у својим опажањима, у саопштеним подацима, у резултатима (упор. Ј. Ерделмановић, О почетцима вере, 225 илд). Кома онда да се верује? Занимљив је дуел између професора Пројеа и Норденшилда с једне стране, и професора Карстена с друге: Проје је тврдио да Кора-Индијанци познају душу, и имају нарочиту реч за њу; Карстен је тврдио обротно (*Actes du V^e Congrès international d'histoire des religions à Lund, 27—29 Août 1929, стр. 113*); оба испитивача, међутим, вршили су лично, и кроз дуже време, испитивања међу Кора-Индијанцима, и иначе су научници великог имена.

Ми ћемо се, дакле, у својим истраживањима, инте-

ресовати за религије индоевропских народа, и народа из средоземног света, не упуштајући се у ризик да, улачећи у разматрања религије данашњих «природних» народа, оперишемо са несигурним подацима и рђавим, непризнатим методом.

УНУТРАШЊИ СИНКРЕТИЗАМ

Пошто се грађа сакупи и критички испита у погледу њене употребљивости и изворности, прави наредни (идући) задатак је да се она средија, регионално и хронолошки. Тек тада може се добити потпуна и историјски тачна слика религије једног народа. Тај задатак међутим, није лак ни када су у питању религије са много широм позадином него што је наша, и то из разлога што је паганизам имао свој дуг и главни развој у времену које је за нас пренестијско, и према томе тешко докучиво или уопште недокучиво. Регионални преглед могуће је донекле дати само у старој грчкој, у мисирској и у германској религији; историјски могу се посматрати још неке религије старог века.

Како стоји ствар са нашом религијом то се може наслутити већ из онога што је горе речено. На основу *данашње* грађе не могу се правити одређени и сигурни закључци о некадашњој регионалној припадности појединих података и о њиховом хронолошком распореду. При свем том, пажљива и минциозна анкета може и у овом правцу да доведе до извесних сазнања. Јер јасно је да и грађа која нам стоји на расположењу, онако исто као што може бити разнолика с обзиром на разне покрајине нашега народа у којима је скупљана, исто тако може бити разнолика и с обзиром на своју изворну старост: као што има културних обичаја и веровања разне провенјенције из јужног Баната, из Грузе, из Босанске Крајине, из околине Преспанског и Охридског језера, исто тако има обичаја и веровања различитих по старости, јер су једини остаци још из

неолитског времена и доцније, из времена преанинизма, други су из словенске традиције, неки опет из времена преласка у хришћанство. Да ли је могуће ту грађу средити, према пореклу и времену постанка и сваку ствар поставити на своје место?

Да је, у старом српском паганизму, било чисто *племенских* разлика, о томе се не може сумњати ни један тренутак. За то су најбољи априористички докази данашње многобројне покрајинске разлике у културним обичајима и веровањима. Неке од тих разлика су преостале из времена српског [племенског] паганизма, дакле исконске, јер ни српски народ, као ни други народи, никада није имао апсолутни, у свим појединостима истоветну религију, него је она одвајкада била племенски и просторно нијансирана; неке, опет, разлике настале су под туђим утицајима, који датирају из разних времена. Колико тих разлика има данас и колико их је, према томе, морало бити и раније, можемо се уверити ако прелистамо различите етнографске описе; још лакше могу се ове уочити у великој народни какав је Београд, у коме су сакупљени људи из свих крајева српског народа. Негде је полаженик намерник, или онај ко први у кућу дође; негде се он поручује. У чесницу неки ставаљају разне ствари, а неки само новац. У неким се крајевима налаже један баљвак, у неким више; и сам баљвак не узима се у свима крајевима од исте врсте дрвета. И тако даље. Различито се поступа, понекад, у разним селима, па чак и у разним породицама. Тако је морало бити одвајкада. Али да ли то значи да је свако српско племе имало *своју*, засебну религију. Наравно да не значи. Јер све те разлике обухватају само детаље, дакле су, укупно узевши, незнатне и споредне; у ономе што је основно, главно, иду међутим сва племена укорак: сви имају полаженика, код свију је он божански гост, сви се труде да га за себе придобију и његову божанску снагу искористе; даље, сви ломе чесницу, и у предмету који је у њој сакривен траже знамење за идućу годину; свуда се баљвак са истим респектом дочекује, чини му се култ и на крају церемонијално се сагорева. Кроз

стотину нијанси видимо ми само *Jegnu* ствар, *Jegno* схватање и обред, и то једно је заједничко и старинско српско. *Religio una, species mille* (= Једна вера, хиљаду обичаја). Ми ћемо, према томе, за оне обичаје и веровања који живе у разним крајевима нашег народа претпоставити да су некада били својина целог народа, а за оне који су забележени само у једној покрајини, најбоље ћемо учинити, ако за њих нађемо паралеле у словенским и другим индоевропским религијама, да претпоставимо то исто. Ми морамо рачунати и са могућношћу да нам извесан податак изгледа изолован стога што у другим крајевима случајно није забележен, или што је обичај о коме је реч престао да се практикује. Обичај *виџама Божића*, то јест *шерна*, *дрогошања* »Божића«, односно демона — у овом случају душа предака — који су о Божићу утопшени и нахрањени, па се последњег дана приликом терају даље, забележен је у околини Панчева, али је он толико разумљив и, са гледишта примитивног човека, толико целисходан, и има тако многобројне паралеле и код Руса, и код ... и у старом грчком култу (в. о томе...) да с правом можемо сматрати да је у време паганизма био општи српски. За обавезу крвне освете, која је регулисана религијом, и за коју знамо да су је практиковали сви индоевропски народи (упор. ...), ко би могао посумњати да је била заједничка српска, мада је данас забележена углавном само у Припој Гори? Инкубација под јасенком, у циљу оздрављења, забележена је само у околини Смедерева и у Срему, али не може бити сумње да је она некада била заједничка српска; једино што је место јасенка могла доћи у обзир каква друга биљка или дрво. — С друге стране, ако, на пример у Херцеговини, нађемо на јаче трагове култа сунца (упор., на пример, молитву у Караџић, I, 1899, 115 ид.; Вук, Посл. ...), ми ћемо се морати чувати општавања пре но што испитамо могућност да ли можда та појана није остатак митранзма, који је у тим крајевима у своје време имао јаког корена.

Због тога што је грађа која нас интересује новог датума, много је тежи онај други постулат, да се,

наиме, наша стара религије посматра *исјорјоски*; не треба, наиме, заборавити да су се у току историје многе ствари мезале, нарочито онда када се наш народ раширио, и на тај начин дошао у додир са другим народима и када су поједини његови делови почели живети другим начинима живота и у промењеним културним приликама (упор. и Helm, 9). Ипак, постоји могућност да се бар неке ствари хронолошки фиксирају. Ми смо, пре свега, у стању да из чисто унутрашњих разлога извесне ствари поставимо у ову или ону пренаторијску епоху. Пронис да се мртвачки покров сме сећи само каменом (...), извесно је преостатак још из неолитског времена, када се још није знало за употребу метала; истој основи припада, наравно, и употреба покрива, за који и иначе знамо да датира још из индоевропског времена (в. мој рад о врховном богу...). Пронис да се мртвац, и лети и зими, транспортује *савицима* (...) старији је од употребе кола, која су позната (још из млађег каменог доба) (в. Ebert, Lex. (XIV, 231 ид.); у сваком случају, за тај пронис знали су наши преци још у словенској заједници, као што показују руске аналогije (...). У словенској заједници биле су познате и жртве у колачу, као што се види из горе наведеног примера са божићним колачем (в. горе). Пронис да се мртвац, чијег се повратка плашимо, он или гроб његов, покрива драчом (упор. »оздо плоча, а одозго драча«...) има преанимистички карактер, и свакако је врло стар, јер нам Тацит спомине и сличан германски обичај (Tac. Germ. (12)). Забрана да се, за време грома, не сме крстити (...) свакако је из доба нашег преласка у хришћанство. Таквих примера може се наћи врло много [...]. Има, међутим, још једна читава категорија културних обичаја који су подесни да се из њих изводе хронолошки закључци. Наиме, при сукобу старих и нових схватања, свога и туђега, магије и култа, конзервативан Србин измалачио се из ситуације на тај начин што је примио ново, али задржао и старо. Последица тога била је извесан *унутрашњи синкретизам* схватања и религијске праксе, при чему није било од значаја што ће ново често

противуречити староме. Жртва митском претку, заштитнику куће, састојала се најпре у куваном жити; када се дошпије жито почело млати и од њега правити хлеб, уведен је хлеб, али није изостављено ни кољиво, а у овом случају кољиво очигледно представља старији облик жртве. Вампир се, на пример у Глиншићевој призоветки »После деведесет година« (упор. и М. Ђ. Милићевић у Гласнику СУД, 37, (1873), 171, и С. Тројановић, Ватра, 47; један случај споменуо сам у свом раду о убијању вампира СКГ, НС, 9, 1923, 268), и пробада магичним, глогоним коцем, и сагорева се лентир који треба да му на уста изиђе: први пропис је проанимистички, када се вампир још сматрао за »живи леш« (упор. Hans Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur, (56)); други је из дошпијет времена, када је било у свизи схватање о засебној души, која се може материјализовати у лентиру. Има довољно и других примера у којима се сукобљавају старо и ново. Када почне испогода и запрети опасност од града, српски домаћин баца напоље гвозден ватраљ, и на њ меће се. Зашто ватраљ? Да би демоне који доводе град одбио. А зашто со? Да би са тим истим демонима *пачешо саеџ*. Када се у селу појави Куга, онда људи однесу за њу на таван — јер демони кроз таван улазе у кућу (...) — корито с водом, чешаљ, погачу, орахе. Зашто корито с водом и чешаљ? Зато да је одагнају (при чему не треба заборавити да се корито с водом и у српским свадбеним церемонијама, понекад и приликом погребца, употребљује као анотропајон). А зашто погачу и орахе? Зато да том жртвом придобију њену наклоност. Са истом оваквом конфузијом идеја баца млада на дан свадбе преко крова — дакле, с обзиром на демоне који се на крову налазе — и ипак (анотропајон), и јабуку (жртва). У неким додолским песмама, којима је циљ дочаравање кнше, моли се Бог (свакако прабожити старински Summus deus) да пошаље кншу; у другим омет не спомиње се Бог, већ се вешта у дејство аналогна магија (»ми идемо преко поља, а области преко неба«), а у свима случајевима радње које су праћене песмом имају магични карактер (вољивање до доле водом). У неким

песмама, међутим, призива се Бог, али су задржане и старе магичне речи, којима се кнша дочарава по сили аналогне магије. У неким старинским божићним песмама очекује се да ће се Бог (омет старински Summus deus), чија се епифанија очекује, јавити с оне стране реке (старије схватање, по коме је врховни бог, као *ταρις τῶν ψυχῶν* (= господар душа), припадао само »ноном« свету, који је из овога одвојен реком); у другим долази он с планине, или с неба (новије схватање, постало онда када је из мртвачког бога индиференциран бог громовник); а има песама у којима се, у исти мах, наивно претпоставља и једно и друго. У свим овим случајевима може се тако рећи механички одвојити старо од новог, и поједини подаци, када се осмотре у светлости историје религије, могу се чак и хронолошки уредити. Још случајева унутрашњег синкретизма споменуо сам у свом раду о убијању вампира, СКГ, НС, 9, 1923, 280 ил.).

Много сигурније могу се поставити хронолошке границе када је реч о *дуђим убицајима*. Утицај иранске народне религије (кога је можда било, мада нипошто не у оном смислу како је то хтео Јан Пајскер, упор. (Које су вјере били стари Словени, стр. 26 ил.), и мој реферат у Прилозима, (IX, 1929, 266—267)) може се замислити само у пренестијском времену, много пре доласка Срба на Балкан; утицај келтске, трачанске и, нарочито, илirsке религије може се разумети само после доласка Срба у данашње крајеве; утицај германске религије могао је постојати у свима временима. Сви ти утицаји, на крају крајева, били су сасвим минимални и споредни, и односили су се само на детаље; али и ти детаљи, такви какви су, могу нам, за хронолошка фиксирања, бити корисни.

Као што се види, радови на реконструкцији наше старе религије могу највише на тежиште које су не само велике, него понекад и несавладљиве. Какав став, према томе, имамо ми да заузмемо? Одмах треба нагласити да се пред оваквим тежкобама налазе, мање-више, и испитивачи других религија, који располажу далеко богатјом грађом и документима него што је

код нас случај. Код таквог стања ствари најбоље ћемо учинити ако наш паганizam посматрамо за сада као једну целину, и ако о хронолошким променама и племенским диференцијацијама говоримо само онде где се оне дају констатовати. На такво поступање даје нам права чињеница да су ипак највећи број религијских појава, и најважније религијске појаве, и у нашој и у другим религијама, биле и остале увек исте. Ту чињеницу не заборављају ни они истраживачи (нпр. Helm, 8) који посматрају религију у строго историјској и регионалној перспективи, и који не пропуштају да нагласе да један религијски систем који би за сва времена припадао целом једном народу није никада постојао нити је могао да постоји. Овакав метод рада за који смо се ми определили, и који је, с обзиром на велике (огромне) и многобројне празнине у религијској грађи, једини могућ, примењиван је и у истраживањима других религија, нарочито римске и германске, и других индоевропских мање познатих религија (трачанске, алпске, фрижанске), упор. нпр. шта о томе каже С. Clemen, Altgermanische Religionsgeschichte, Bonn, 1934, 21.

III

ОПШТИ ФЕНОМЕНИ

О старој српској религији као *заједној* религији може бити говора од онога времена када су се Срби издвојили из словенске заједнице и отпочели свој покрет ка југу и истоку, мада је и у заједници могло и морало већ бити локалних српских диференцирања. Каква је била та религија, то ћемо имати тек да истражујемо, јер се цео процес дешавао у времену које је за нас преисторијско. Пре но што бисмо, међутим, прешли на истраживање и излагање *српског* религијског система, потребно је да се осврнемо на извесне религијске феномене који су општи индоевропски, општи словенски, и, углавном, општи човечански, и који, према томе, чине саставни део и наше религије, и, може се рећи, основу наше и сваке религије.

1. «ДУХОВНА СИЛА»

И код нашег народа постоји веровање у извесну специјалну силу, која је, у већој или мањој мери, иманентна целој живој и мртвој природи. Та сила може бити спасоносна, а може бити и убитачна. Њу имају у нарочито великој мери главари, свештеници, врачари, и појединци који имају зле очи, који могу урећи, и који су уопште зле клетве, а добре молитвен, како наш народ (упор. Вук, Посл., 1715) говори «за добра свештеника». С помоћу те силе врше се бајања и врачања, «бела» и «црна» магија; на тој сили почива и моћ главара, свештеника и врача; од ње зависи пол-

ска и сточна плодност и уопште просперитет целе заједнице чији су они представници и у којој се они налазе. У религијској науци та се сила назива реџу *mana* (полинеска реч; поред које постоји и израз *orewa*, из језика америчких Индијанаца, али код којих тај појам има нешто одређенији, лични карактер). У српском, Вук је дао сасвим zgodан израз *духовна сила* (в. Вук, Рјечн., з.в. ала). Према српским веровањима, духовном силом нарочито располажу *зржачи* и *знајевци* (упор. примере у ГЗМ, 14, 1902, 293 ид. и у СЕЗ, 17, 1911, 154). И разне домаће животиње (нарочито пас; такође и во или ован или петао) могу, према веровањима нашег народа, имати такву духовну силу, и она је увек спасоносна (упор. ГЗМ, 1.с. 294; СЕЗ 1.с.; такође и приче у СЕЗ, 16, 1910, 376 ид.; Ђорковић, II, 13, и стр. 239; СЕЗ, 41, 1927, 187); једино коњ може бити и спасоносан и кобан («бахтин» и «цифтели», ГЗМ, 14, 1902, 153). [У срећној девојци Милци, из приче о Усуду (Вук, 13, упор. и СЕЗ, 41, 1927, №90 и стр. 529), позитивна снага није иманентна, већ је, као што се из призоветке види, стечена путем аналогне магије].

2. НЕ ВАЂА СЕ»

У (јачој или слабијој) вези са овом силом, која може бити и позитивна и негативна, и спасоносна и убитачна, постоје у религијама, у најпримитивнијим и у најсавременијим, извесне скрупуле и забране, које се називају полинеском реџу *шабу*. «Табу» значи «небележен», «забрањен», «неприкосновен» и означава људе, животиње, дрвета и све оне ствари из мртве природе у које се, стално или за извесно, одређено време, не сме дирати, и са којима треба избегавати везу; сви они, тим самим што су *шабу*, јесу или свети или нечисти. Забрана је чисто религијског карактера, и није ничим мотивисана; санкције, ако се забрана прекрши, јесу или смрт или болест, најчешће слепило или узетост, или какве друге недаће. Такве религијске забране постојале су и у нашем паганizmu, с том ипак разликом

што сила, чије се додира примитивни Србин плаши и избегава га, по правилу није неодређена: у питању су обично душе покојника, чије расположење није познато, али које је најчешће по нас неповољно; или други демони који стоје иза ствари и појава. У сваком случају, списак таквих забрана, таквих табуираних ствари и појава, и у нашем паганizmu, није био мали. Табу је, на пример, дрво које се не сме посећи: »У Грбљу се призивајела да између великих дрвета (букова, растова итд.) имају гдјехоја сјеновита, која у себи имају такову силу да онај који их посијече одмах умре или дуго година до смрти остане болестан» (Вук, рјечн., з.в. сјеновит). Кућна змија такође је табуирана: ко би је убио, платио би или својим животом, или животом кога свога из куће; у истом смислу табуиране су и многе друге животиње: ласта, пчела, жаба, рода, и друге у истом смислу, понекад и повезде (и вук [у јужној Србији селџаци нису хтели постављати отровано месо, које им је власт давала ради утамањивања вукова; у Бугарској селџаци исто тако нису убијали неке нарочите прне вукове, који су једно време били напаст за цео крај, него су их чак и хранили, упор. Политика...]. Дале, табуирани су, код свих индоевропских народа, па и код нас, мртавци и породила. Жена уопште, у извесним приликама (на пример, за време менструације) и за извесне радње, може бити табуирана: она не сме јести заједно са мужем (упор. Тоу 244, § 593) и ГНЧ (35, 1923)); не сме клати живину (иначе ће се оно што закоље «омрцинитив», в. Вук, рјечн., з.в. «клати»); не сме се пети на вољуку (СЕЗ, 13, 1909, 410; 32, 1925, стр. 375); не сме узлити у олтар (...); нем додир нарочито је нефастан за ратника (колико је то веровање јако, могло се видети у прошлим нашим ратовима; упор: и S. Reinach (Cultes III, 120. и Тоу) § 604). [О кобном додиру женских ногу, услед чега се губи снага упор...]. О Бадињем вечеру (поведе и о сваком празнику СЕЗ, 32, 1925, стр. 376) табуиран су, и повучени из употребе, сви гвоздени предмети (...), као и о... празнику код старих Германица («clausum omne ferrum» Tac. Germ...); табуирани

су и ораси који се о Балђем вечеру бацају у четири угла (...), исто тако, као што је познато, и сва мрсна јела уз пост. Табуирана могу бити и поједина места, којима се не сме чинити никакав квар и на која се чак не сме ступати, на пример гроб, који је, због тога, чак могао имати вредност азила (...); па онда разна «виллина гумна» (...) [према усменом саопштењу на једно такво вилно гумно у широтском округу није се усуђивао да ступи ни сам месни свештеник], и хлад испод ораха (...), бреста (...), лозе (...) и др. Табуиране могу бити и разне речи и имена: имена за звука, змију, вештацу, вилу, ђавола; место правих казна употребљају се перифразе и еуфемизми («зверк»; «непоменаца» или «каменаца»; «крстача»; «дивина»; «нечистица»; и право име за медведа било је у толикој мери табуирано код свих Словена, да је с временом уопште забрањено и остало непознато, јер је реч «медведа» перифраза и означава «животињу која једе мед», упор. O. Schrader, Reallex., <v. Bär, I, 80–81>; име мужевљево табуирано је за жену (Мидлхевих, ЖСС, <14>) [у причи «Некоме на глас, а некоме на част» од Ст. М. Љубише каже млада, када је питају чија је («... не би» по имену поменула за жове очик»). Табуирана могу бити и поједини дани, у које је забрањен или сваки рад уопште или поједине радње: о «зеленим четвртцима» забрањен је рад с воловима (ЖСС), о Мратинцима забрањено је «прести кудељу, СЕЗ, 14, 1925, 131»; такође се у те дане не сме споминати зук...; петком, кроз целу годину, забрањено је прести вуку од својих оваца; рањак и прелица не смеју се узимати у руке «између браћа» (СЕЗ, 32, 1925, стр. 375) итд. У нашем језику за појам табу постоја израђена терминологија: ако је реч о позитивној, саоподносној снази у табуираним објектима, употребљаје се израз *свеш*, или *чист*; за супротне случајеве имамо на расположењу изразе *волин* или *нечист*. [Понека животиња може бити, како када, и света и погана: пас и миш, на пример, стоје свако на челу поганих, нечистих животиња (упор. Глас, 153, 1933, 14 и); познато је, на пример, да ако се миш удави у каши – да се та каша мора *религијски*

очистити (...), али с друге стране, и једна и друга животиња могле су бити уважаване и у нашем паганizmu имале су чак и свој култ и своје празнике, упор. Глас, I, c., 18 итд., и доле]. Читава једна серија табуираних живих бића, ствари, речи и радњи код нас обухваћена је изразом *не вала се*: наш народ обично додаје и разлог због чега се нешто не вала, али су та објашњења махом рационалистичка и немају вредности.

3. «ЧИСТОТА И НЕЧИСТОТА»

Ако бисмо прекршили *шабу*, то јест, ако бисмо дошли у додир са забрањеним објектима или извршили забрањене радње, на пример, пролили крв, или били на погребу, или јели забрањено јело, или... или... дошли бисмо у стање културне нечистоте. Нарочито, и најчешће, постајемо културно нечисти, и против своје воље и без своје кривнице, ако смо дошли у додир са душама покојника, а то се може редовно десити и дешава се онда када те душе имају слободу кретања, дакле вођу (...), и о њиховим празницима (...). И за стање културне нечистоте постоје у нашем народу специјални термини, један млади и један много старији. Према првом термину ми, прекршивши табу, постајемо *волин*, упор. Вукот превод Новог завета, Јев. по Јовану, 18, 28: «Али бреше јутро, и они не уђоше у судницу да се не би *оболани*» (за грчко $\mu\eta\ \mu\alpha\lambda\alpha\theta\iota\sigma\iota\nu$), него да би могли јести пасху»; према другом, старијем термину, ми у том случају чинимо *грех*. Реч «грех», која је заједничка словенска (упор. Berneker, 351) и према томе врло стара, означава првобитно не моралну мрљу (у каквом се искључивом значењу јавља данас), него мрљу чисто материјалну, чисто културни преступ (упор. Прилози проучавању нар. поез., <3, 1936>), 194). Кршењем забрана, или падањем у грех, долажењем, дакле, у стање културне нечистоте, наћи ћемо се ми у ситуацији која је за нас неповољна и критична: бићемо, пре свега, изложени јачем утицају злих демона; бићемо, осим тога, неспособни за прелазе

култних радња и за учешће у kultу. Ako uzmemo u ruke orahe koji su o Bozhiđu tabuirani, dobiše maha nad nama demoni bolesti, i mi ćemo se razboleti (CEZ, 13, 1909, 411); to ће se isto desiti ako okusimo mleka ili jagjetine pre Burževa dana, ili vođa pre Petrova dana (ibidem).

Žena koja ima menstruaciju, čovek koji je učinio ubistvo — prema propisima koji su izvesno ostatak iz paganiзма и немају са хришћанством никакве везе — не смеју ући у храм нити примити причешће [причешће]; ономе који је постојало и у старинској религији, в. доцније; ономе који је имао телесни додир са женом није допуштено да вади освешену, живу ватру (С. Тројановић, Ватра, Београд, 1930, 79, 130); исто тако није му допуштено ни да сеје (CEZ, 17, 1911, 15), јер се сејање, као и орање, одувек сматрало као религијска радња (упор. ...; в. и занимљиве прописе у CEZ, 32, 1925, стр. 9 и 373 ид); онима који су пролили људску крв забрањен је пролаз кроз живу ватру (С. Трој., о. с., 80). Да би се поново дошло у стање култивне чистоте, потребно је прописно култно *очишћење*, катарса или аустрација. Очишћење се врши на разне начине, понајвише ватром и водом, које понекад прате речи и радње; понекад се употребе оба ова елемента у исто време, на пример када се, при повратку са погребa, пре но што ће се ући у кућу, чисте руке над ватром или претура жишка кроз њих, а после се још и оперу (ТРБ у ГНЧ, 48, 266 видети). За чишћење ватром имамо примера у культу и у легендама: најзанимљивији су примери старинска чишћења, и људи и домаће стоке, живом ватром, нарочито у време епидемије (упор. С. Тројановић, Ватра); а у легендама често се прича како су се поједини светитељи, пре него што ће се посветити, претходно сагорели у ватри, у шилу да се очисте од свакога греха, или од неког извесног греха: што се десило са светим Андријом (мој зборник, № 166) и светим Николом (БВ, 16, 1901, 350 = Ђоровић, II, 45). И Херкул, пре но што ће се полети на небо, морао је бити спаљен. У другим легендама и обични смртни бивају ватром очишћени од греха. Цару Константину,

који жели да се «остаје грјехан», јер је тукао своје родитеље [и у овом случају прекршена је једна религијска забрана, јер су родитељи неприкосновени, табуирани, упор. Декалог ... и објашњење које даје Саломон Ренак, Orpheus (264)], препоручује јаче самоуче:

Затвори се, царе, у ћелију,
Зашали је са четири стране,
Нека гори с вечер' до својета,
Ах' оставиш, царе, у ћелији,
Онда си се грјаја остајао.

(Вук, Пјесме, 2, 18, 81 идл). Упор. и песму о гресима Вука Нушковића (Петрановић, II, 8). Ватра у пургаторијуму има шил да грешнике од греха очисти, и није случајно што су јеретници, због грехова које су учинили или који су им импутирани, спаљивани на ломачи (упор. S. Reinach, Orpheus, (443)). Сину који је био ногама родитеље, горе у паклу обе ноге (Вук, Пјесме, 2, 4, 26 ид; Петрановић, 2, 2, 186 ид), са првобитним циљем да од греха буду очишћене. Још многобројнији и свакодневнији су случајеви чишћења водом. Оно се предузима када још постоји сумња да смо се укаљали. Малом детету, ако је само ношено ван куће, пере се лице «од урока» (CEZ, 16, 1910, 176; упор. и 147 и 173); прање руку пре јела има исти тај циљ (упор. Прилози проуч. нар. поез., 3, 1936, 195 и 197); умизање је, уопште првобитно, имало за циљ да са нас отклони *куљину* нечистоту, и није му разлог био хигијенски; занимљива је, у том погледу, чињеница да и у источној Србији селак, када се ујутру умиза, «никад нише од трипут неће плуснути водом по образу, јер се не ваља. Ко би плуснуо више пута, кажу да умиза ђаволак (CEZ, 14, 1909, 17). Упор. још и Scheffelowitz, Die Sündentilgung durch Wasser, ARW, 17, 1914, 353 идл; Schrader, Reallex., 1, 71; CEZ, 16, 1910, 96 идл.

Шкропање водом, с помоћу какве магичне биљке (босиљак, ...) такође треба да култно очисти; то је познати пропис из паганизма, који је примила и хришћанска црква. Купање пред венчање (...), пред

мешање чешнице (...), пред празник такође има ритуални карактер — циљ му је да нас ослободи за учешће у културним радњама. Култно чишћење, даље, изводи се и с помоћу *кафења*, в. примере у С. Тројановић, Ватра, 175 илд; СЕЗ, 22, 107 и ТРБ, ГНЧ, 48, 267. После битке код Младог Нагоричана гледао сам, у својој чети, како се војници тоби *progrgio* каде тамјаном; а у току саме битке, за време кратког затишја ноћу између 10. и 11. октобра, могло се видети из ровова 1. батаљона VII пука како коша упаленом буктињом, дакле ватром, врши лустрацију турских војника; исту церемонију познавали су и стари Гали, упор. Reinach, 213. Најзад, култно се можемо очистити и љуљањем, под претпоставком да ће култна нечистота, или, конкретније речено, аде душе које су за нас прионуле (јер оне ту нечистоту стварају), бити чисто механички, тресењем, уклоњене. Најпознатије такво љуљање имамо Беле несиле (...). Оно је обилгатно за све, и назива се, насилем правилно, «љуљањем од вештица» (упор. ипр. СКГ..., у мемоарима М. Ђ. Милановића), [О ритуалном љуљању в. Frazer, Golden Bough¹, 4, 277 илд; Leopold von Schroeder, Arische Religion, 2, 107 илд, и 346]. Лустрација се врши и над стварима и местима која су била култно окаљана, в. о томе доцније.

4. АНИМИЗАМ

Анимизам, у овоме смислу како га је ограничио Макс Милер («веровање у egzистенцију душа покојника, и култ који им се чини на бази тога веровања» (в. Natural Religion, 157)), био је познат и у нашем плганизму, и чак чини и полазну тачку у нашој старој религији: није било, доиста, плоднијих и пресуднијих веровања него што су веровања нашег народа о души. Анимизам у ширем значењу, то јест веровање да и ствари и појаве у природи имају своју «душу» — како је тај израз разумео Тајлор — ако је и постојао код нас, није, у нашој религији, играо важну улогу, и био је есенцијално ограничен на мали број случајева.

Једини, можда, пример за наше старо веровање да и ствари имају «душу» имамо у обичају да се ствари, које се за покојником шаљу на онај свет (чаша, мач и др...), претходно ломе — ако је тачно тумачене да се ломе зато да би њихова «душа» могла отићи са господаром на онај свет. Постоји, међутим, врло раширено веровање да у стварима, у мртвој природи, може бити душа, али је то душа некога покојника, која је у доцнешу ствар ушла добровољно или под нашом пресијом. О таквим «сезонитим» стварима биће говора доцније. — У супротности са анимизмом је *преанимизам*, како етнологи називају *врачање* (магију), за које сматрају да је претходило религији и да је створило религију. Врачање, у својој најпримитивнијој форми, не претпоставља ни демоне ни душе покојника; оно оперише само са оном неодређеном «духовном» силом, која је иманентна људима и целој природи, и о којој је малочас било говора. Тек доцније, улаче се у магичну радњу и божанства, демони и душе покојника. Да ли је врачање старија фаза од религије, или су обе ове појаве коegзистентне (упор...), то је питање које нас овде не интересује. За нас је важно да је и у нашој старини преанимизам био познат, и имао своје место не само у врачањима него и у религији: ми, наиме, знамо за једног демона из фазе преанимизма — то је *вампир*, то јест мртво тело које се дигло из гроба, «живи леиш», *der lebende Leichnam*, како га назива Hans Naumann ((Primitive Gemeinschaftskultur, 83)). Тек доцније, за *вампира* везана су и анимистичка схватања. О другим преанимистичким демонима говори Ханс Науман (...), в. о.с. (41 ил.).

5. ТОТЕМИЗАМ

Наш преглед не би био потпуни ако у њ не бисмо унели једну појаву која је до пре кратког времена веома интересовала историчаре религије — то је *шoшeмизам*. Тотемизам је веровање да једно извесно братство или племе стоји у сродничким везама са как-

вом животињом, или биљком, или небеским телом, или какvom природnom pojavom, и да od ње доводи своје порекло; животиња-тотем табуирана је, и не сме се убити. Тотемизам је првобитно, можда, социјална установа, и регулатор за друштвене односе — најосновнија социјална пропис је пропис *ексодомије*, за све припаднике једног истог тотема; у сваком случају у тотемизам су још врло рано унесена религијска схватања. Тотемизам је констатован код Индијанаца у северној Америци (од њих и реч *шоџем*, знак или слика тотемске животиње, биљке и др.), па онда код примитивних народа у Аустралији, Меланезији, Африци. Има научника који мисле да су и културни народи из средоземног света прошли кроз фазу тотемизма. За тотемизам, овако широко схваћен како је то учинио Саломон Ренак (*Cultes, mythes et religions*, I, 9 ил.) има и једно много уже схватање, в. нпр. Edgar Reuterskiöld, *Die Entstehung der Speisesakramente*; Heidelberg, 1912, 11 ил.), ове су појаве карактеристичне: 1. од тотемских животиња доводи племе своје порекло, у сваком случају постоје сродничке везе с њима; 2. тотемске животиње не убијају се и не једу; 3. ако се тотемска животиња нађе мртва, сахрањује се на исти начин као и човек; 4. припадници једног тотема облаче се или покривају у коже својих тотема, и у извесним свечаним приликама, у празничном поворкама, прерушавају се у њих; 5. припадници носе слике, фигуре, својих тотема као заставе, или их упртавају, утеговљају, у своје тело; 6. за тотеме, ако су дивље, опасне животиње, верује се да не дирају припаднике свога племена; 7. тотем штити своје племе, и евентуално му казује будућност. Може се одмах рећи да су сви ови услови констатовани и у нашој старој религији у вези са веровањима о извесним животињама, нарочито са вуком и змијом. — 1. Између вука и нашега народа постоје извесне везе; наш народ — и то не у фигуративном говору, него у веровањима и религијској пракси — идентификује се са вуком. Кад се роди мушко дете за које се сумња да је изложено уроцима, изиђе бабица на врата и објави: »Роди кучица вука,

целоме свету на знање, а кучићу на здравље!» (Врчевић, *Низ припов.*, 73, и Натко Нодић, *Rad*, 79, 198). Према једној народној причи из Охрида (Шакпарев, *Сборник*, 8, 35. стр. 48), кад је Бог створио човека, хтео је и ђаво исто тако да створи човека; и он је покушао, али место да се створи човек, створио се вук. Србин се често назива вуком, нпр. у пословици »Оклен ту вука видио? Овако рекућ кад се виде изненада два пријатеља особито у туђем мјесту» (Вук, *Посл.*, 4668). У једном средњевековном документу, у коме се разни народи упоређују са појединим животињама, за Србина се каже да је вука (C. Jireček, *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien*, Wien, 1914, 3, 117). У једној босанској успаванци каже се: »Нина, сине, вуче и бауче, кучица те у гори родио!» (Петрановић, *Прјесме*, 1, 46, 1, ил.; в. и Нодић, *Rad*, 79, 1886, 198). — И змија сматрана је за нашег сродника или претка, или бар нашег еквивалента. Девојка може, у причама и скаскама, имати наизменично облик и људски и змијски, упор. нпр. причу »Зашто пуница воли зетак» у ББ, 24, 1909, 13 ил. и у ГЕМ, 3, 1928, 107 ил.; у скаскама готово се редовно заклета девојка претвара у змију (...). У причама типа »Змије младожењин» прича се како је жена родила змију, од које је после постао човек (упор. Вук, *Прјесме*, 2, 11 и 12; *Прип.* № 9; *Посл.* № 37; упор. и Bolte-Polivka, *Anmerkungen*, II, 234) — такве приче, међутим, претпостављају старинско геравање да су дотичне животиње наши праци и наши еквиваленти, упор. Friedrich v. der Leyen, *Das Märchen*, Leipzig, 1917, 64; Wolf Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, Göttingen, 1921, 43; M. P. Nilsson, *Primitive Religion*, Tübingen, 1911, 110. [Рационалистички чланак М. Видић, »Змија младожења», *ZNZOS*, 21, 1916, 12 ил. је за наша истраживања без вредности]. У овој вези ваља споменути и веровање да је кућна змија у ствари инкарнација (најстаријег) претка. — 2. Од животиња потпуно је неприкосновена кућна змија (...), али многи имају скрупуле да убију и отровне змије изван куће; кук се, истина, гони и убија, и утолико су упадљивији примери када се он штеди и не

убија: сељаци у јужној Србији нису хтели да остављају по шумама отров, који су им власти дале против вукова (податак из дневних листова, после првог светског рата), а сељаци у Бугарској не само да нису убијали неке извесне црне вукове, него су их чак и хранили. Да ипаче има доста животиња које нико не би убио — као што су ластва (...), ласица (...), пчела (...), жаба (...) — то је ствар довољно позната. Ако се таква животиња ипак мора да убије, употребљају се — као и у другим религијама, упор. ГНЧ, I, с., 275 ид — разни трикови, да се са себе скине одговорност: ветла, који се ритуално коље о Свстом Илији, не сме нико из куће да закоље, већ то чини какав пролазник, или уопште неко изван куће (М. Ђ. Милићевић, Међудневница, 21 ид); или се даје објашњење што ће петла, ако остане у животу, «уклети газду», па ће газда место њега морати да умре (СЕЗ, 17, 128). — 3. Ако се змија нађе на путу мртва, или ако се нехотиче убије, покрива се покровом и сахрањује (као што су Мисирци, над мртвом сахрањеном змијом, стаљали гробни натпис...), в. СЕЗ, 17, 148; да се и мртвом вуку чине сличне почаст и жртве као и мртвом човеку, видети смо раније (...). — 4. Српски епски јунаци радо носе капе од вучје или медвеђе коже (...), Филиповић, Косовски божури...), или ћурак од њихове коже (...); о Божићу, уз месосојеђе, о свадби, прерушавају се људи у вукове (поворак «вучара», упор...), — 5. Епски јунаци често имају на мишици слику «вучје шапе» (...). — 6. За веровање да вук неће на човека из свога племена упор. Вук, Посл., 749: «Вук на вука [=Србина] ни у гори неће». — 7. Да животиње штите и помажу своје људе, имамо леп пример у песми «Вук Купиновић и Дели бег Гром» (Вук, Пјесме, 6, 6): Вук Купиновић лежи тешко рањен

... Док ето ти из дувара гује,
 Гуја носи траве свакојаке,
 Ал' ето ти из облака виле,
 И ето ти из горе курјака;
 А гуја му траве доносише,
 Вила Вуку траве превјаше.

Још примера в. у ГНЧ, 34, 1921, 275. У једној песми назива се вуц чак «хранитељем» (Нодило, Рад, 84, 1887, 136 ид). Да вуц, пас, петла могу предсказати будућност в. ГНЧ, I, с. — Чак и за најважнији пропис тотемизма, пропис ексогомије, по коме се не могу узимати лица која имају један исти тотем, која, дакле, воде порекло од једног истог претка, имамо паралеле у нашем обичају да се не узимају лица која славе исту славу, која, дакле, имају једног истог митског претка.

Из ових примера могао би понеким пантотемиста, као што је Саломон Ренак, извести закључак да су и наши преци прошли кроз фазу тотемизма. Било би, међутим, претерано и погрешно када би се ствари у овом правцу тумачиле. Животиње о којима је говорено, имале су према нашим старим веровањима супранормалну снагу, као што ћемо у више махова имати прилике да видимо, из других разлога, а нису је морале имати зато што су биле тотеми. Упор. и Тоу § 518. О таквим септоликим, демонским, животињама биће говора доцније. Израз тотемизам и тотемистичка животиња, ако се и употреби код нас, употребљаје се само с обзиром на аналогije у тотемизму примитивних неевропских народа, али то не значи да су те животиње првобитно доиста биле «тотемни»...

После овога општег увода можемо ми прећи на специјалне појаве из наше старинске религије.

IV

ДОМАЋА РЕЛИГИЈА И КУЛТ

I. ДУША

Схватања и веровања о души имала су изванредно велики значај за развој, можда и за постанак религије, и зато морају послужити као полазна тачка и кад је реч о *нашој* религији.

У схватањима о «души» и у изјавима за њу наш народ, као уосталом и други народи, није доследан: он, с једне стране, име «душа» употребљује за различите појмове; с друге стране, он за један исти од ових појмова често има различита имена. Према народним схватањима, душа може бити или *органска*, дакле динамичка, везана за један део тела, или за цело тело, или је она нешто што је од тела различито и што од њега може бити, привремено или једном заувек, одвојено. У првом случају душа би била отприлике исто што и животна сила, живот (таква душа понекад се назива и «дух», в. примере мало доцније); у другом случају душа је *слободна*, и има карактер засебне *личности*: она је, углавном, човеков «духовни» дупликат, његов *alter ego*, његова *suxa*.

Од свих веровања о (органиској) души најзанимљивије и, по својим последицама, најлодније је веровање да је душа везана за *кости*. Оно је нашло израза у извесним јако старинским погребним обичајима, о којима ће мало доцније бити говора. О њему нам је и до данас сачувана успомена у изразу «закледа му се *душа* у *костима*» (кад се за кога каже да је стар врло, па опет веће да умре», Вук, Посл., 1597), упор. и закле-

тву: «Тако ми се не закаменило дијете у жени, теле у крави, јагње у овци, свако сјеме у баштини и дух у *костима*» (Вук, Посл., 6141), и стихове: «Убила ме рђа од тамнице, Једва носим у *костима* душу» (Вук, Прјесме, 2, 74, 82 кд). У Дубровнику се и данас каже о некоме који дуго лежи као мртав, а још је жив, «дух му се у *кости* забио». Док постоје *кости*, дотле живи и душа, и према томе постоји могућност за евентуално ускрсење. У Босни се прича како је некакав свлига клао свакога дана свога овна, па месо јео, а *кости* слагало на *гомилу*, и онда их «милости Бојжом оживљавао» («Рапта се Насрадин оци смијемом», БВ, 9, 1894, 6). У причи о «Пепелуги» наређује мајка претворена у краву својој кћери да, када њу — краву — закољу, покупи *кости* и склони их — очевидно у шљу да би крава доцније могла оживети. У другој једној приповетки (Строхал, 1, 32) нештоде поједу неку своју другарицу, па онда скупе *кости* на *гомилу* и оживе их; али једно ребро било им је украдено, и ове место њега (као оно што су Пеловсу место поједене *алеџке* створили богови *алеџку* од *слонове кости*) начини ребро од *липе*. И у приповетки «Царев син армичар» (СЕЗ, 41, 1927, № 60) сложи свети Петар *кости* младога Јове, који је био бачен у бунар и ту иструнуо, и *кости* оживе. И пропис да од ђурђевског јагњета «ваља да окуси сваки укућанин, *али шреба чувајти *кости* да се не би домиале*» (Милићевић, ЖСС, 120) постао је на претпоставци да је за *кости* везана душа, и има за циљ да жртвованој, демонској или божанској, животињи омогући ускрсење. Најзад, и манипулације са дуплим (поновљеним) погребом (о чему ће бити говора доцније) могу послужити као доказ да је покојнику осигурана нека врста *егзистенције* док су *кости* ту — да је, дакле, живот, душа, *донста* везана за *кости*.

Душа може бити везана и за *нокије*, и то је дало повода за пропис да се *нокти* чувају (под појасом, или у *недрима*, или иначе на каквом заклоном месту, в. Милићевић, ЖСС, 17; ГНЧ, 49, 1940, 80 кд). Из нашег (неодређеног и навикног) народног објашњења зашто се то чини («јер онога света по *ноктима* се гледа шта је

ко радио овога света«. Милићевић, I. с.) може се ипак извести толико да ће нам ноћи требати *босле смрши*. А зашто? То се даје извести из веровања код других народа (о којима в. Frazer, GB¹, 3, (264)); ноћи су (наоко исто као и кости) потребни ради телесног ускрупућа – очевидно зато што су и они носноци душе. Иста је ствар и са косом. Да и коса може бити седиште животне снаге и снаге уопште, па онда и седиште душе, доказује нам познати пример са Самсоном, и многи други случајеви (...), о којима в. (Frazer 2, 484 илд.). Према нашим веровањима, ако вида изгуби ма и једну влас из своје косе, она мора умрети (...) – очевидно зато што јој је у коси душа. Обичај да Црногорка, када јој умре брат или девер, сече косу и оставља на његов гроб (в. СЕЗ, 17, 91, и 48, 1931, 267; такође и Вук, Рјечн., з. ч. ...), врло је старински (коме при том не би пала на памет Електрина жртва на гробу оца, Агамемнона?), и по свој прилици је замена *људске* жртве (...) – и он је, дакле, постао на претпоставци да је коса исто што и живот или душа. И веровање да породила, ако изгори косу која јој је одмах после порођаја, при чељању, опала, *неће* имати више дете, а обратно, да ће их имати ако ту косу сачува, па је после сагори и у води опаше (в. СЕЗ, 14, 1909, 101), јасно доказује да се у коси налази животна снага, дакле (динамичка) душа.

Према сасвим другим асоцијацијама (упор. о томе Wundt, *Völkerpsychologie*, 4, I, 125) постало је схватање о *независној* души, човеком «духовном» дупликуату. Такву душу наш народ, полазећи од разних схватања, назива час именовом (речју) *душе* (у њеном најужем значењу), час опет именован *сен*. Реч *душа* (која је, и по облику и по значењу, заједничка словенска и према томе су и реч и појам врло стари) етимолошки је сродна са *души* (као и код других народа: *ψυχή*, *псеџа*, *animus*, *spiritus* (= душа, дух), итд., упор. ...); према томе, она је првобитно човеков *дах*, односно *боследуш* дах, са којим се гасе све животне функције. »Душа је само дах, па кад човек последњи пут дахне, издахује је и душу« (ZNZOIS, 19, 1914, 151). Да душа

донста излази са тим последњим дахом – то веровање нашло је израза у извесним фразама које и данас употребљавамо (инспустити душу, издахнути«, в. ТРБ, ГИЧ, 47, 1938, 158. . .); то веровање, уосталом, сачувано је, може се рећи у пуној сили, и до данашњег дана. Душа је *као* магла која изиђе из човека чим умре...» (СЕЗ, 19, 1913, 300). Таква душа, кад изиђе из тела, *бораи* још неко време у његовој околини (...); она своје присуство покаткад показује слабијим или јачим кушањем или дувањем (...); када човек издахне, за њу укућани отварају кров, подижући један преп – да би могла да изиђе (...); такву душу, при издицају, хватао би, код Римљана, својим устима из уста самртникових син или најближи сродник (упор. Verg. Aen. 4, 684; Cic. Verr. V 118; Stat. Silv. V 1, 195). Али «душа», човеков духовни дупликат, има још једно име код нас – то је *сен*. И за овако схватање можемо наћи доста паралела, у веровањима и у речнику, код многих народа, и примитивних и културних, упор. Вунт, о.с., 126. У српском *сен* (исто као и грчки *σένη*, латински *umbra*, *модра* и немачки *Geist*) значи исто што и *душа*, дух, авет, покојник; при томе се обично замислила или *сенка*, или *сџка*. Сенка коју наше тело оставља, према светлости, отприлике је исто што и наша *душа*: отуда веровање (које је забележио још Вук у Рјечнику в.ч. сјен, а које је и данас врло раширено, и чак и данас даје покаткад повода за отпужбе и свађе) да човек коме зидар узиде у зграду *сен*, у најкраћем времену мора умрети. *Сеновиш* дрво, које се не сме сећи, иначе се може догодити несрећа (Вук, Рјечн., I. с.), очевидно је дрво у коме се налази *сен*, тј. некаква душа; *сеновиш* икона (упор. Стјеп. М. Љубиша. . .) је исто тако икона у коју је ушао некакав дух (в. и доле). Наш народ верује да човек може изгубити свој *сен*, и у том случају *као* луд тумара по свијету без сјена као и сјен без њега (Вук, Рјечн., I. с.); и у овом случају *сен* је очевидно исто што и индивидуална душа. Ко о Бадњем вечеру не види, према Божијној сџи, своју сенку, тај идуће године мора умрети (Милићевић, ЖСС, 163) – и онде се сенка поклапа са појмом о души. Душа се

може замислити и као *слока*, каква је, на пример, слика у води или огледалу, или «слика» личности и предмета које видимо у сну. За такве душе могло би се рећи да су «лака, vazдушница бића без тела, слике без садржинке», како је куманска Сибила zgodно окарактерисала становнике доњег света (Verg. Aen. 6, 292 кд). Такво веровање (схватање) има и наш народ. Душе мртвих, о задлушницама, «јављају» се својим укућанима: оне «виде све шта се на овај дан ради на земљи, пролазе мимо људе, додирују их, осмеђују се на њих и гледају у њих, али њих људи не виде» (СЕЗ, 19, 1913, 28).

Душа, када једном заувек остави тело, продужује своју засебну egzистенцију, и има слободу кретања која је до извесног степена неограничена. Број душа, према уверењу примитивног човека, велики је. У тај број долазе, пре свега, душе наших сродника и предака, па овда безбројне анонимне душе, којих је безбројно много свугде око нас: када су познатог Тимона, оложећеног и мрачног човекокресца, запитали да ли више мрзи мрак или светлост, он је — *incredibile dictu!* — одговорио да више мрзи *мрак*, «jer вас је — дошао је као објашњење — *тине* у мракун. Мрак овде значи доњи (други) свет. Дошта, душа има небројано много, дакле више него живих људи. Да до овог закључка дође, имао је примитиван човек више (два) разлога: прво, најобичније посматрање, толики помрли или погинули савременици, толики гробови, могиле, читаве насеобине мртвих (сетимо се безбројних гробова на Гласници!), толике нестале генерације о којима је слушао — колико су ту многобројне душе што су оставиле своја тела! Друго, примитиван човек навикао је да у сваком предмету, у свакој појави види по једну душу, или по читав рој душа. А предмети и појава има бескрајно много! Према једном упоређењу које се често чује у грчкој и римској митологији, нар. код Баххиде и Вергилија (упор. и E. Norden, P. Verg. Maro Aen. Buch VI¹, стр. 223) душа има колико и лишћа у шуми; према теолошким спекулацијама код старих, у доњем свету постоје читави неисцрпни резервоари душа, које чекају оваплоћење (упор. E. Norden, о.с.,

16 кд) — онако исто као што анђела има «тисућа тисућа (...), а десет тисућа по десет тисућа» (Данило, 7, 10), или их има толико да их на врх од игле може да стане стотина хиљада (...). Душе мртвих, и појединачно и у ројевима, испуњују цео видљиви и невидљиви свет.

Да бисмо боље схватили односе између мртвих и живих, понашање живих према мртвима и култ који им чине, потребно је да прегледамо веровања нашег народа о особинама душа, о *месимама* на којима бораве, о њиховој *материјализацији* и *шкарпацији*, и о њиховим *функцијама*.

2. ОСОБИНЕ ДУША

Душе мртвих имају извесне особине које им дају велику, супранормалну моћ. Оне су, пре свега, јако могу нас да чују и виде, да се крећу и да раде, *meingliche*. У изузетном случају, њих могу видети само «видовити» људи; вампире, по дану, може видети само «вампирија» (...). Има једна аветњска прича коју је забележио византијски историчар Прокопије (BG 6, 20); са нормандijske обале рибари би, редом, сваке ноћи превозили душе у Британију; чамац би био препун путника, готово да се потопи, возар је чак могао чути и говор, али није видео никога. Чак и предмети узети од мртвога (кошуља скинута с њега, његов прст, лој узет (ваљда: сало узето) за лампу, и. Wuttke, <Der deutsche Volksbergglaube, 129> § 190 и <299, §> 474) чине невидљивим. Друга особина је *брзина* којом се крећу. Душе мртвих крећу се изванредно брзо, мртви брзо јашу» (Биргер, Ленора); горе споменути рибар, кад превози душе у Британију, стигне на обалу за сат, а када се враћа, треба му дан и ноћ; још у старовавилонској песми о Гилгамешу прелази Гилгамеш, на мртвачком чамцу, за три дана пут од месец и по дана (X табл., 150); кога вампир одведе сат хода, тај се после за девет дана једва може вратити кући (...). У вели са оваквом брзином кретања даје се објаснити

што su duše *svuda prisutne*. Kada je Didona, ostavljena od Eneje, odlučila da sebi oduzme život, doviknula je neverniku: »... i kada mi smrt bude odvojila dušu od tela, ja ћu postati senka i pratiћu te svuda (*omnibus umbra locis adero*), i moјој освети већеш izmaћa!... (Verg. Aen. 4, 386).

Duše su i *svetaj*uће. Њима није сакривена ни будућност. Непознати мртвац, кога је песник Симоид негде нашао, избаченог и несахрањеног, и са шкетом сакривао, јавно се Симоиду у сну и рекао му да се нишом не укрива у лађу којом је Симоид намеравао да отпутује: мртавац је, наиме, знао да ће та лађа претрпети бродолом. Душе мртвих знају и када ће ко умрети. То се веровање лепо види из једне наше старинске приче о томе како је укинута некромантија; пре су људи шетрали (= призивали) мртве, о задушницама, и кроз гроб говорили с њима; али отаџа је један син прорекао мајци да ће идућег дана умрети, оставила су људи овај обичај (СЕЗ, 19, 1913, 60 нд). Упор. и причу о разговору »ментак« (мртваца) коју је забележио Ханги... Уопште, душе мртвих имају у другом свету снагу какву на овом свету никад нису имале. У лепим народним приповесткама о »захвалном мртвацу« (упор. СЕЗ, 41, 1927, 516) мртавац, који је на овоме свету био бедни сиромашак — који није оставио ни са чиме би га сахранили, па је лежао несахрањен, док се неки младић није смиловао, платио за њега дуг и сахранио га — као мртав био је у стању да свога добротвора одбрани најпре од разбојника, па од аждаје, да му прибава велико богатство и чак га ожени царевом кћери. Сетимо се и »Пепелугини« мајке, која је своје детету, из гроба, помагала да решава немогуће задатке и помогла чак да се уда за царевог сина. Примитиван човек, ако није у стању да се освети јачем непријатељу, готов је да изврши чак самоубиство, да би са онога света — јер ту је он јачи! — извршио освету. Примери за оваква самоубиства могу се наћи и код данашњих примитиваца. Та необична снага са којом душе располажу учинила је да живи према њима имају велики респект.

Други разлог што живи имају према мртвим душама респект и што од њих зазиру у томе је што су душе тајанствене, недокучиве, и по правилу рђаво расположене. Душе могу бити, како када, и добре и зле, али оне најбоље нервозне су и осетљиве (упор. и E. Rohde, *Psyche*, 1, 246) и неодољива туга за животом чини да су пакосне и завидљиве; то нарочито важи за душе оних који су умрли не испунивши дужности или не окусивши живот — дакле, душе деце, младих момака и девојака, жена које су умрле на порођају, људи који су уморени насилном смрћу. Углавном би се могло рећи да су душе наших сродника и предака, у односу према нама, добре, а незнате, анонимне душе дугаљиче да су зле. Али се то ипак не сме уопштавати, јер су нпр. шампир, венџица, кућа зле душе које шкоде баш искључиво члановима своје породице (»куд ће кућа...«). Отуда је у нашем интересу да се према свакој души, унапред, понашамо обазриво. За односе између живих и мртвих карактеристична је вечита стрепња и неповерене.

3. МЕСТА НА КОЈИМА ДУШЕ БОРАВЕ

С обзиром на небројено велики број душа, природно је да је примитиван човек дошао на идеју да душа има свугде, и да је немогуће ма куда поћи или окренути се а да се на њих не наиђе. Важи правило: *Nulli certa sedes...* Ипак, на неким местима душе нарочито радо бораве. Оне се, пре свега, налазе у кући, нарочито у *угловима кућним*. То веровање дало је повода да се о Бадњем вечеру, када се хоће да принесу душама предака на жртву ораси, бацају они у четири угла. И други Словени приносе жртве кућним демонима, дакле душама предака, у кућним угловима (упор. F. Naase, 129; 131). Литванци су, о задушницама, крајем октобра, пре но што ће почети да једу, бацали од сваког јела помало у углове од собе за душе мртвих, а. W. Caland, *Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche*, ARW, 17, 1914, 492. — Душе предака налазе се и на

огњишту, односно у ваљри на огњишту, па онда у ошаку који се налази изнад огњишта. Отуда веровање да змија-чуварница куће (а у њој је инкарнирана душа претка) живи испод огњишта (ГЗМ, 19, 1907, 322); отуда и обичај да млада, када улази први пут у нови дом, упућује свекрва да прождара ватру на огњишту и да гледа уз ошак (СЕЗ, 14, 179); и да полагањик, или ко други, баша ораје уз ошак (...), што се такође има схватити као жртва пренима. За руско веровање упор. F. Naase, 25. — Под прагом такође налазе се душе предака. То веровање није, уосталом, постало без јаким разлога, с обзиром на чињеницу да су у најстарије време покојници сахрањивани под прагом (в. (СЕЗ, 31, 1924, 127—134)). Када млада улази у свој нови дом, она прескаче праг, или је преко прага преносе (Schneeweis, Hochzeitsbräuche, 39; 42) због тога што душе, које се под прагом налазе, могу бити непријатељски расположене према некоме који још не припада њиховом култу; или млада мора да пољуби праг и да остави на њему новац (Шневајс, 42), што се има сматрати као жртва душама предака. На прагу врши се и «отварање» болесника, а та радња дешава се иначе само на местима где се налазе душе (вир. на гробу каквом, или на рени). И довршавамо може бити седнице душа предака — отуда обичај да се он, о (Игњатову дану), маже тестом ((СЕЗ, 16, 1910, 143)), што се има схватити као жртва душама предака. Једна таква душа налази се и у диреку од црквених врата: када је краљ Вукантин, у познатој песми «Урош и Мрљавчићин» (Вух, Пјесме, (2, 33, 234 илд)), ударио у дирек ханцаром, из диреке покпала је крв, и Вукантину је неки глас саопштио да он није пооскао Марка, већ «Бојжег анђела», који се у диреку налазио, и који, као што ћемо видети (...), није нико други него нека душа која се налази у диреку као чувар цркве. — Душе се налазе и на *шанау* и на *кроу* — то је познато оштендоевропско веровање (...). Када млада, пре но што ће ући у кућу, баша преко крова јабуку (...), или на кров сито (СЕЗ, 14, 179), то се има схватити као жртва пренима (упор. и Schneeweis, Hochz., 40). За таван упор. мој рад «Све-

квѐ на тавану», (ГЕМ, 6, 1931, 1—10). — Душе бораве и под *сирејом*, и због тога се ту лако може «огрнати» и добити болест (...), а за Болести верује се да их изазивају зле душе (...); због тога се земљиште испод стреје, ако се на темељу старе куће подиже нова, не сме уздлати у ту нову кућу (ГЗМ, 19, 1907, 327). — Нарочито привлачно место за душе је *буњиније* или *смейлишије*. Ту се душе радо задржавају, у првом реду, свакако, оне душе које су гладне и о којима се нико не брине. «Душе о којима се нико не брине морају да једу остатке из лонца и мрве које леже на путу» — каже се још у песми о Гилгамешу (XII таблица). И на буњиништу врши се отварање болесника (...). Када се у пролеће врши ошнта лустрација куће, о Младенцима и Благовестима, онда се пали буњинте: то се ради — како се каже — «против гада» (ГЗМ, 19, 1907, 321) или против «змија, инсеката и штеточина» (БВ, 10, 1895, 74), али ми знамо да су баш у овим животињама инкарниране душе (в. доле).

На *Божих*, када се душама предака приносе у кући жртве, забрањено је изабавати љубре из куће (СЕЗ, 14, 93) — наравно, да душе, које тога дана сакупљамо, а које су можда припале за љубре, не би биле избачене напоље. Упор. и ГЗМ, 11, 1899, 705, и ZNZOIS, 27, 1930, 44; такође и E. Samter, Geburt, 145 илд. — Душе се купе и на месту где је присута *сајница*, и због тога се оно сматра нечистом (БВ, 16, 1901, 214); на Оријенту било је забрањено да се вода од умивања руку просе на под, «јер ће иначе ту доћи какав зао дух» (Handw. DA, 3, 1392, и ZVV, 3, 1893, 142). — Најпознатије место где се сакупљају душе свакако је *раскришје*; за то има многобројних докумената и из старих и из нових веровања, упор. Ст. Јосифовић, Раскришја у античком и модерном веровању, Прилози, 12, 1932, 52 илд. Ту се остављају и жртве за душе мртвих (...), ту се налази «свака болка» (СЕЗ, 17, 35), а за демоне болести постоји ошнте веровање да су то зле душе (...); на раскришју врши се и «отварање» болесника (...). — Душа луталица има у великом броју и по *шумама* и *главцима*; ту се оне радо инкарнирају у дивљим живо-

тињама. — Најзад, према вишим схватањима душе бораве и на небеским телима, нарочито на Месецу (...).

Има, међутим, један елеменат који је за душе нарочито привлачан, и који је право зборно место за душе, њихов велики резервоар — то је вода. Привлачну снагу има зато што у доњем свету, према општим схватањима и семитских и индоевропских народа, влада вечита жеђ. Код Грка, на пример, мртви се просто називају *οἱ βυθιαῖνοι* или *οἱ ἀβροχῶν* (= жедни) (A. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893, 100); отуда једна од највећих брига у култу мртвих је да се мртвима обезбеди вода, на време и у довољној количини, уопште, примере, из других религија, у СЕЗ, 31, 1924, 57 ил. Код Срба такође је раширено веровање да је у доњем свету вечита жеђ и да је потребно дотурати мртвима воду. «Народ верује да је најбоље делити воду за душу умрлог, јер умрли на оном свету највише оскудева за воду» (СЕЗ, 14, 257). Због тога се мртвима дотура вода о подушју (в. нар. ЖСС, 343; СЕЗ, 14, 256; СЕЗ, 19, 257); а и за мртвацим, када се сахрањује, носи се суд с водом (ЖСС, 343), или се разбије тиква с водом (СЕЗ, 14, 248; сличан обичај и у Сарајеву, ГЗМ, 6, 1894, 145); у многим селима југоисточне Србије меће се и у сандук крчуг с водом (С. Тројановић, Стари словенски погреб, СКГ, 3, 1901, 135), а на дањи, после вечере, проспе се мало воде испод стола (СЕЗ, 19, 256). Подизање чесме «за душу» честа је ствар код Срба и уопште на Орајенту; оне се и зову *задушнице* (в. Вук, Рјечн., с. в. задужбина), и на њима је по правилу увек написано за чију се душу подижу. (Још примера у СЕЗ, 31, 1924, 59). Због тога што вода има толико привлачну снагу за душе, налазе се у њој душе у великом броју, и воде, и текуће и стајаће, прани су велики резервоари за душе. Оваква схватања дала су повода за врло многе културне обичаје и веровања. Отуда у источној Србији обичај да, ако се чује да је неко на бојном пољу погинуо, родбина иде на реку и ту га оплакује (усмено саопштење Мирка Јефтића). У води се налазе душе које чекају да буду инкарниране, и због тога жене које желе

да имају породе, залазе у реку и ту врше чини да би зачеле (ЖСС...), због тога није допуштено пити воду која је тек донесена с реке док се не изврше осигурања да си водом не бисмо узели у себе и неку душу (нар. када се захвата вода, треба увек назвати Бога, СЕЗ, 32, 382 § 135, упор. ...); нарочито је опасно пити одмах воду која је захваћена из реке ноћу, јер ноћу, као што је познато, душе имају већу слободу кретања, па је већи и ризик да која душа у нас уђе. Некакав слуга заборавио је да назове Бога кад је захватао воду, па се онда сети да није Бога назвао, и зато проспе ту воду, али док је другу захватио, «постане дијете од оне воде коју је пролио» (СЕЗ, 32, 382 § 135). Због тога што се душе мртвих налазе у реци, настао је раширени обичај, код нас и код других индоевропских народа, да се мртвачке жртве приносе на реци (в. мој рад »Пуштање воде о Великом четвртку«, СЕЗ, 31, 1924, 56 ил.); тако су радили и Литванци, о задужницама, в. W. Caland, *Die vorchristlichen Totengebräuche*, ARW, 17, 1914, 493. Пошто се душе предака налазе и у бунару или извору из којих једна кућа захвата воду, на тим местима приносе се и жртве пресима, на пример о Божићу (...), или на »прво јутарше« (...).

Велику привлачну снагу за душе има и слама. У индоевропској старини, жртве боговима и пресима и приношене су на слами (за Иранце упор. ...; за Индоаријевце ...; за Грке и Римљане ...; упор. и Прилози (III, 1923, 123—132)). И данас се понегде у нашем народу, када се мртвима даје подушје, простире по гробу слама и на њој поређају јела (усмено саопштење Мирка Јефтића). Слама о Бадњем вечеру простире се зато да би се на њу метнула јела и на њој вечерало; то је у ствари обедна жртва пресима, који са нама невидљиво учествују на годби. Када се слама просина, квача се: то је у ствари сазивање душа, које се замињавају у облику кокошоме, да дођу и приме жртву (Прилози (I, с. 125 ил.)). Такав значај има Божићна слама и код других европских народа где тај обичај још постоји ((ibid. 126)). Због тога што су душе навикле да на слами нађу јела, има она привлачну снагу

за њих, и у тој вези дају се разумети извесни занимљиви обичаји у којима се слами даје извесна улога ((ibid. 126 ил.)).

Ако бисмо хтели да побројимо сва места и све предмете где се душе задржавају и који их привлаче, то не би био лак посао, и не би било лако извести га до краја, јер душа, као што смо рекли, има свуда, због тога се морамо задовољити да наведемо само још два-три случаја. Пошто душа има у сметлишту, које се чисти метлом, то је сасвим разумљиво веровање да душе пријавују и за *меџу*, и да се у њој задржавају. Такво веровање дало је повода да се за метлу везују супротна схватања, с обзиром на то да душе могу бити и добре и зле, и добро и рђаво према нама расположене. Метлу, којом је кућа на Велики петак пометена, вада башти преко потока (СЕЗ, 50, II 2, 49) — очевидно зато да се са њом одбаје и нежељене душе које су за њу принуле. Она је у вези са хтоничним демонима: на њој јашу вештице (...); она је исто тако атрибут Куте, која је носи пред собом (СЕЗ, 50, IV 79). Али метла нам пружа и заштиту од злих демона. О свадби, међе се она пред праг (видео у Београду на свадби моје куме, Олге Вулић), да би задржала зле душе, да не би пратиле сватове. Метла задржава и зле душе да не загрозе новорођенчету, и зато се ставља у његовој близини (СЕЗ, 14, 109 ил.); из истог разлога ставља се и иза врата, да чува од мбре (СЕЗ, 50, II, 1, 179). — Душе могу прионути и за наше хаљине, и отуда их терамо *љуљачем* (...); могу прионути за наше руке, и зато се пре обеда руке умивају (...); могу прионути — ноћу, када имају слободу кретања — и за наше *лице*, и зато се ујутру умивамо (да је умивање ујутру имало првобитно катартички циљ, в. ...).

Као што се види, душа има свуда, и, уколико нису магичним путем, или по својој вољи, или на који други начин, везане за једно одређено место, имају оне слободу кретања и лутају свуда. Овакво схватање најпримитивније је. У даљем развоју, међутим, створена је идеја о *организованом доњем или зопом свећу*, који има уређење слично државном уређењу, и који је, свен-

туално, под влашћу нарочитог божанства. Такво схватање налазимо у вишим религијама: код Мисираца то је Озирисово царство, код Вавиловаца доњим светом аладају Нергал и његов Јеникини корелат, Ереккигал, код Грка Плутон и Просерпина, код Германиаца то је царство Хелио. О царству мртвих код Словена није сачувано много података; меке од тих података, међу којима има и несигурних, покушали су Krek, Einleitung, 419 ил. и Нидерле, 37 ил. Велика је штета, међутим, што за реконструкцију словенског царства мртвих није узимана у обзир народна традиција, у којој за ово питање има доста материјала.

И у нашем паганizmu био је познат организовани доњи свет, царство мртвих. То пре свега можемо (сметно) закључити из речи *рај*, која је заједничка словенска и претхришћанска (упор. Schrader, Reallex.², II, 561; Нидерле, 38), и која је врло рано означавала царство мртвих (Нидерле, l.c.). У нашој народној традицији има доста података о *меџу* на коме се «онај свет» налази, и о његовим *свањоцима*; такви подаци налазе се још у средњевековним нашим апокрифима [...], који су прожети црквено-библијским схватањима [...], и у читавом малом циклусу народних песама и приповедака (упор. СЕЗ, 41, 546, уз № 168, и ...), у којима има много изворних података из старе српске религије.

«Онај» свет замишљан је, пре свега, *испод земље*; такво схватање је и најприродније, с обзиром на чињеницу да се мртви сахрањују у земљу. Такав свет назива наш народ *доњим свећам* (в. ZNŽOJS, 17, 1912, 151; 18, 1913, 191), понекад *можда*, и *јаном*, в. мој рад «Доњи свет у јамин», СЕЗ, 31, 135 ил. «Народ верује да има света над нама и под нама: они над нама опасују се под пазухе, они под нама по бедрина, а ми преко средине» (Караџић, 2, 97; упор. и СЕЗ, 14, 328; ZNŽOJS, 18, 1913, 190 ил.). У доњи свет долази се кроз јаму, или кроз бунар, или кроз пелину (упор. СЕЗ, l.c.): сва та схватања извесно су старинска индоевропска, упор. J. Grimm, DM⁴, 222, A. Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte, München, 1918, 242¹.

У грчкој и римској митологији има за ово многобројних примера (упор. . .); сетимо се само Сибилске пећине у Куми, кроз коју се улази у доњи свет. — Често се «онај» свет замишља и у *Алоним*, или на *бргу* (упор. нпр. приповетку »У рају и у паклу«, БВ, 2, 1887, 13; СЕЗ, 41, № 168, 69, и мој рад о српском врховном богу, 149); тако схватање налазимо и у старим словенским апокрифима, в. Мазон, (*Contes slaves*), 179; за њега имамо доста примера и у другим религијама (...). Као код старих и модерних Грка (в. О. Grupper, 402 ид; 921, и В. Schmidt, *Das Volksleben*, 236 ид), и других народа (...), тако је и код нас постојало веровање да је доњи свет од овога света одвојен *реком*, упор. Вук, *Прјесме*, 1, 209, 16 ид: »Та устани, Никола [= свети Никола], Да идемо у гору, Да правимо корабе, Да возимо душење, С овог света на онај. Постоји и схватање да се царство мртвих душа налази *на небу*, с ону страну Кумовске сламе (ЖКС, 388...). И то веровање је заједничко индоевропско (...) и оријентално (...); ово је доцнијег порекла, и есентуално стоји у вези са обичајем спаљивања (...), али је могло бити нијансирано, преко хришћанске теологије, оријенталним доктринама (о којим в. F. Simon, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1906, 186; 264; 398 ил. 42). — Врло често замишља се «онај» свет као *леба*, *зелена ливада*, или као *башта са цветним воћем* (зелена градина, пуна цвећа и воћа«, СЕЗ 19, 299; упор. и Вук, *Прип.*, № 317: »Очина заклетва«, БВ, 2, 1887, 13 ид: »У рају и у паклу«, и уопште приче тога типа, в. СЕЗ, 41, 546). Према црквено-библијским схватањима такав је замишљан рај (...), али је представа много старија од хришћанства: њу не само налазимо често у грчкој и римској религији и митовима (...) него и код старих Руса, упор. нпр. опис једног словенског погребња у Иби-Фадлана (почетак X века), *Fontes hist. rel. Slav.*, 90 ид. Занимљива је такође чињеница да је у најстаријим црквено-словенским текстовима речју *рај* превођена грчка реч *παράδεισος* (Нидерле, 38), која значи («= башта»). И ово схватање је, можда, старинско индоевропско, упор. Schrader, *Reallex.*, 2, 561. — Има пода-

така из којих се види да је наш народ замишљао «онај» свет и с *ону страну мора*. Ту станују Куге (...), а за Куге знамо да су ктонични демони (још примера о овоме навео сам у СЕЗ, 31, 71 ид). И то је сасвим старинско схватање: с оне стране мора налази се и вавилонски рај (...), а такође и...

Ситновници доњег света, «доњоземци» (за израз упор... и *Мертви* (подземни) и...) продужују да у доњем свету раде оно што су и на горњем свету радили: људи врше, жене се брину о деци и месе хлеб,... (СЕЗ, 19, 61; ZNŽOS, 18, 1913, 191; СЕЗ 32, 378 § 112); вероватно је да се због тога поред закатлије меће његов алат (в. нпр. Schrader, 1, 119), а поред ратника оружје и коњ (Гас. Germ. ...; ТРБ, ГНЧ, 48, 260), поред њака књига, поред девојке игле, кудела, вретено (СЕЗ, 7, 77); то је, може се рећи, општи закон у свима религијама (...). Уколико нису делегирани за какав одређени посао (нпр. да спремају раку за новог мртваца, СЕЗ, 19, 60), раде шта хоће и шта се коме допада. Девојке, жене, па чак и бабе играју коло (СЕЗ, 41, № 10), и то је, поред свирке, најмилије занимље доњоземаца, исто онако као и у грчком доњем свету (*Aristoph. Ran.*...).

У старијој фази религије није било илеје о одмазди и казни на овоме свету (...), она је дошла тек доцније, код Грка тек са орфизмом...

Подела овога света на рај и на пакло, у нашој традицији, претежно је црквеног порекла (...), мада је извесних почетака било и у нашој старој религији. Постојала је, међутим, друга једна подела, која је, изгледа, изворна — то је локална подела по *доби старосиби* доњоземаца. И та подела старинска је, и има своје паралеле у... религији (...). Према нашим веровањима одвојена су за себе мала деца; она су издвојена на левој цветној ливади, и ту изводе игре за свој рачун, »беру цвеће, међу у недра, па увече доносе Богу« (СЕЗ, 14, 244); за одрејад постоји нарочито млеко дрво, на коме она бораје и сисају млеко (СЕЗ, 14, 64). Људи су такође одвојени за себе: испред сваког од њих постављена је засебна софра (СЕЗ, 14, 30; 19, 28) — познати обичај још, можда, из индоевропске

заједнице, упор. Tac. Germ... »Sua cuique mensa«, и... — на којој, додуше, има само онога што је на овом свету за његов рачун спремно. Можда је, међутим, као и у другим религијима (...), постојала и нека врста Валхале, у којој су одабрани мртви уживали у вечитом једењу и пијењу (упор. БВ, 2, 1887, 13 ид; ...; упор. и чињеницу да се у извесним словенским рукописима реч за *рај* преводи са пиша, према јеврејској речи *eden*, коју је народна етимологија протумачила као *једење*). У причи »Краварић Марко« (СЕЗ, 41, № 10), у којој се описује и доњи свет, засебно су баве, засебно жене, засебно девојке. Постојало је можда и место »у некаком долу, ни у рају ни у паклу« (упор. СЕЗ, 32, 381 § 131) у коме су боравиле душе које чекају на оваплоћење (тако и по античким народним схватањима и теолошким спекулацијама, упор. E. Norden, *Aeneis* (28 ид.)), или на пресуду (...). Мртвима је допуштено да о задушним празницима невидљиво дођу у нашу средину (СЕЗ, 19, 60...) и тада је могућа и некромантија (СЕЗ, 19, 60).

Много сигурнијих података имамо о *кларуру domega svetia*. Он је бог мртвих, и у исто време наш највећи национални бог. Из свога стана, који се понекад замишља у планини (Бук, Приш., 13), понекад с оне стране реке (...), понекад на самом улазу у доњи или »онај« свет (у пећини испред доњег света..., или на капици кроз коју се иде на овај свет, и која се час замишља на небу... — час испод земље, СЕЗ, 19, 65) долази он о својим празницима међу свој народ (...). Његово име је Дабог, а његов женски корелат, који одговара грчкој Димитри или Просерпини, је Дајбаба (...), или, у једном делу традиције, Огњена Марија. В. о свему мој рад о српском врховном богу, и доле.

4. ИНКАРНАЦИЈА И МАТЕРИЈАЛИЗАЦИЈА ДУШЕ

Душе које се на свима горе побројаним местима налазе, замишљају се увек у множини, у ројевима, и имају извесно мању или већу слободу кретања. Али се

душе могу, на дуже или на краће време, привремено или стално, везати и за какав посебан предмет, или какво тело. У обзир долази и жива и мртва природа. Човечја душа може се наставити у каквом камену, или у каквом дрвету или билци, или у каквој животињи. Ми смо видели да се душа назива и именом *sen*, и према томе сви ови објекти и бића могу се назвати *senovishim* (за израз упор. Вук, Рјечи. (s.v. sjenoviti), и Стј. М. Љубиша...). На тај начин имамо ми *senovisho* камење, *senovita* дрва, *senovite* животиње. У даљем развоју могло се је доћи до тога да се у *senovitim* објектима може налазити и какав други нумен, не само човечја душа (нпр. у икона; или у дрвету, у коме свентуално борани вила). Ми, међутим, овде употребљујемо реч у *ужем* значењу, у коме се она кудикамо најчешће јавља, и обележавамо објекте у којима је инкарнирана или материјализирана *људски* душа.

Врло примитивно схватање је да душа после смрти може ићи у камен. Ово веровање сачувано је, у својој првобитној форми, код данашњих примитивних народа, и зато је за методске стране најбоље да се код њих посматра. Ту ћемо редовно наилазити на случајеве да се душа и живих и мртвих људи локализује у каквом камену, који се после чува на одређеном месту (Frazer, GB¹, 3, 66; 11, 156; Ch. Renel, *Les religions de la Gaule avant le Christianisme*, Paris, 1906, 47 ид). У народним приповеткама често се прича како је душа каквог дива или каквог цара била везана за камен (Frazer, 11, 125; 142); у једном каменом стубу у Цариграду налазила се душа Цара Симеуна (Седренак, р. 625 В). И код нас има занимљивих примера. У источној Србији, о Великом четвртку, постоји један, за наше тумачење врло убедљив култни обичај. Тога дана жене којима је ма ко из куће или фамилије умро, иду на реку или поток, пре зоре, и понесу разне жртвене дарове: шеничне колачиће, кукуруз, сасеће, тамјан; у реци шаћу неколико белутака, и преко тих белутака сипају воду (то је, као што смо горе видели, либашња душама мртвих), и приносе им остале жртве. У белушима очигледно се замишља да се налази душа неког покојника

(в. мој рад у СЕЗ, 31, 1924, 56 ил.). Када је суша, накупе босански муслимани, у циљу да дочарају кишу, пуи сак камења, па га носе и потопе у реку ((в. В. Чајкановић, Доњи свет код старих, СКГ, НС XVIII, 1926)); разлог је очевидан — суша је настала због тога што су душе мртвих, које су вечито жеље (в. горе...), задржале кишу за себе; кака камење, у којем се душе налазе, потопимо у воду и на тај начин задовољимо их, немају оне више разлога да кишу задржавају. И ово камење, очевидно, основито је. Због тога што се душе радо склањају у камен, врло су многобројни случајеви да примитиван човек покушава да их за камен веже, у доброј или рђавој намери: било да би им могао принети жртву, или да би им одузео слободу кретања. На месту где је покојник издахнуо, оставља се вина, шевенице, и један мали камен (обичај који сам видео у Београду, 1922): вино и шевеница су мртвачка жртва, и да би је мртви могао искористити, доводи се његова душа до ње, чисто конкретно — на тај начин што се веже за камен и постави на дотично место. После седам дана тај камен носи се и оставља на гроб — очевидно зато што је њен боравак у кући више нежељен. У источној Србији многи на гробу, поред крста, ударају мали глогов кочић или бацају у гроб три белутка, «па се онда умрли не може укварити [повазмирати]» (СЕЗ, 19, 244): да је ова радња апотропајска, то нам већ јасно казује познати глогов кочић; а белуци имају за циљ да душу мртвога за себе вежу, и тако је спрече да остави гроб и дође да нам шкоди. Овакво насилно хватање душе у камен налазимо у још једном обичају. У источној Србији (в. СЕЗ, 19, 239) купају самртника у оном тренутку кад почне да издише, и у том случају, ако је самртник «момак или девојка, купају га у води, у коју метну један белутака... Пошто га окупају... камен баци ка западу». Момак и девојка зато што су душе њихове, као уопште душе сињу која су бари «умрли пре времена», незадовољени и незасићени, опасне, и предиспониране да лутају и чине људима зло (...). Камен се после баци «ка западу» зато што се у том правцу замишља да је царство мртвих, па ћемо је тако

дефинитивно уклонити из наше средине, упор. и СЕЗ, 31, 70 ил. Означивање гроба белуцима, код нас (...), као и код старих Германца (...), и значе, имало је прво не декоративан него апотропајски циљ — да души мртвога спречи одлазак из гроба; исти такав циљ имају и велике количине камења у илдрским гробовима (...). Овакво магично хватање душе у камен прва је фаза у историји гробног камена. Споменени на нашим гробљима, чувени споменици на миланском гробљу, Бартељемијева споменик мртвима на Перлашету, споменик косовским јунацима — сви су они само луксузнија и савршенија форма оних старинских белутака. Да народ, свесно или подсвесно, верује да се душа покојникова доиста налази у надгробном камени, и да је тај камен доиста идентичан са покојником над којим је, може се видети и из народне песме «Дијете Јован и мати му» (Вук, Пјесме, 7, 30). «Дијете Јован», син Саве од Посавља, јунака који је на неком мегдану погинуо и био савраћен у планини, долази у планину и ту наилази на очев гроб:

- | | |
|--|-----|
| Ту му бабо бјеше погинуо
И мрамор му украј пута нађе.
Чим га виде, позваде га д'јете.
Колико се узекло баба,
С каменом се бјеше загрлио,
Трипут бабу Богом закумо:
«О мој бабо, Саво од Посавља,
Проговори, ја те Богом кушем». | 295 |
| <i>Али камен збориш не хобише,
Не хобише, или не молише,
Е на њему лед и стојет бјеше.</i> | |
| А да видеш Бјетета Јована:
О камени д'јете обистуло,
Неће ли се камен растворити,
<i>Али њега како мучиш,</i>
Не умије кланем проз планину,
<i>А' му камен збориш не хобише.</i> | 300 |
| Но кад се њему досадјело,
Од камена бјеше обриуло,
Па отиде у буково шумље,
Па он пона своју милу оску... | 310 |
| | 314 |

Па се опет на камен поврну.
Колико се баба узнемо,
На камен га савак преварио,
Кад се дите од сва разабрало,

317

Ал' се ведро небо [свакако на интервенцију душе Савине, коју је његов син замислио у гробном камену] изведрило, итд. [Као што се види, дете се обраћа камену, очекује од њега савет и помоћ, коју најрад и добија (стих 321). Најинтересантније је што мали Јован (у 299. стиху) камен назива *бабом*, јер да се реч *бабо* односи на камен, а не, можда, на очево тело које лежи у гробу, види се јасно из стихова 302 илд. који су одговор на стих 299 (овде камен зборити не хшаше), а не: *вали бабо* (= онај који је у гробу] зборити не хшаше)]. Као потврда за овакво схватање може се навести и једна стара грчка прича, коју нам је сачувао Калимах у једном свом епиграму (№ 7): неко дете дошло је на гроб своје махехе, и ту му је она учинила последњу пакост — њен надгробни камен пао је на дете и убио га; прича, очевидно, има за подлогу веровање да се у камену налазила душа махехина. Због тога што надгробни камен или споменик има у себи душу покојника, и што је на тај начин са покојником идентичан, даје му се често човечи облик: камени крст¹ у коме је нагловештена глава човека, раширене руке и труп (...), и који се често чак и у хљане облачи (...), или чак и потпуна фигура човека, као што се може видети на споменицима погинулих војника, у којима је од камена израђена читава примитивна човечија фигура, у коју је бојама упртано лице и војничка униформа (...). — Веровање да се душа може ватрати да у камен уђе и ту се задржи, врло је старинско и заједничко индоевропско. У грчкој старини познате су такозване *Хермесове долиме*: то су гомиле камења, које се налазе на раскрсницама, у част познатог мртвачког бога, Хермоса. Сваки пролазник дужан је да на ту гомилу баци још по један камен (...). Циљ је јасан — на раскрсницу налази се увек, као што смо видели, велики број душа луталица, и сваки камен на тој гомили има задатак да по једну душу за себе веже.

Душа се, после човекове смрти, може склонити и у дрво. Такво веровање констатовали су етнологи код многих примитивних народа, који извесна дрвета сматрају за седиште душа предака (Frager, GB¹, 2, 29 илд.). Кад је Енеја, на својим лутањима, дошао у Тракију, подигао је жртвеник боговима и почео сећи гране да га украси. Али чим је са једног дрвета откинуо грану, потекла је отуда крв, и Енеја је на свој ужас сазнао да је у дрвету душа његовог сродника Полидора, који је раније био мучки убијен (Verg. Aen. 3, 19 илд.). Опште веровање да душа после смрти прелази у дрво или бильку довело је до обичаја да се по гробовима саде дрвета, како би душа имала где да се склони (в. ипр. Mannhardt-Heuschkel, Wald- und Feldkulte², Berlin, 1905, 2, 21; ипор. и E. Rohde, Psyche³, 1, 230, која, ослањајући се на извесна рационалистичка тумачења код старих, ипр. код Serv. Verg. Aen. 5, 760, и Kaibel, Epigr. lap. 546, погрешно схвата такве гајеве као «Lustort» (= место забаве) за душе; таква дрвета на гробовима спомиње још Омир (II. 6, 419). Због тога што се душа покојника налази у дрвету, у Атини је било под смртном казном забрањено да се не сме сећи дрво са гробова хероја (Aelian, Var. histor. 5, 17). Доста примера за ово веровање код класичних и других народа покупили су Маахарт (I, 39 илд, II, 29 илд и 317) и Фрезер, I.c.; ипор. и Bolte-Polivka, 1, 262. И код нашег народа постојало је овакво веровање. Сува дафина, о коју су обешени Момир и Гроздана, подмаладила се (Вук, Прјесме, 2, 29, 374 илд), и кад је цар Степан, после овог чуда, наредио да се деча сахране, онда је

На Момиру зелен бор никао,
На Гроздани винова лозина:
Савила се лоза око бора,
К'о оострина око брата рука.

Сличан случај десно се и са несрећним заљубљенима, Омером и Меријом. Када су их, пошто су од чежње умрли, сахранили у заједничку раку,

Мало време за тим постојало,
Из Омера зелен бор никло,
Из Мераве зелена борика,
Борика се око бора свила,
Како свила око ките свила...

(Вук, Пјесме, 1, 345 и 225 ил.). Упор. и Вук, Пјесме, 1, 421, и Красићеву збирку С.Н. Песама, Панчино, 1880, 1, 21. Такво веровање дало је повода за обичај у источној Србији да се на гробу момка или девојке, овога дана када се сахране, посади воћка (СЕЗ, 14, 251; 19, 249; ЖСС, 344), у коју ће — као што се види из церемонијала том приликом — ући душа покојника. О сађењу дрвета, лозе и др. на гробу упор. ЖСС, 351 (чело главе, или испод ногу, сади се родна воћка или друго које дрво), Лилек у ГЗМ, 6, 1894, 154. — И у народној традицији има података за веровање да душа човека после смрти може прећи у дрво или биљку. Из крви косовских јунака изникли су божур (С. Тројановић у СКГ, 27, 1911, 924 ил.); божур у околини Нустендила постао је из помешане крви Срба и Бугара, пахич и бетки код Велбужда (ГРЂ у Караџићу, 1, 1899, 12); божур на Добричу у околини тошлечком постао је такође од крви (ГРЂ у Браству, 7, 1896, 52). Из Вуковог чланка у Рјеч. л.в. сјеновит види се како наш народ верује да се у извесним дрветима налази сјен, тј. душа, и таква дрвета не сме да сече, иначе ће одмах умрети или до смрти остати болестан; у овим случајевима, међутим, не мора увек бити реч о *човековој* души, него је можда по средји и какав други нумен.

Најчешће се, међутим, душе умрлих инкарнирају у животињама, домаћим и дивљим, великим и најмањим. Списак таквих сеновитих животиња велики је, «читава фауна», како тачно каже Еутен Мок (Grundriss d. germ. Philol. 3, 1900, 263, и <Waser, који га наводи у> ARW, 16, 1913, 346).

Једна од најистакнутијих сеновитих животиња, у веровањима и Срба и других индоевропских народа, jeste змија. Раније смо видели да душе, које у доњем свету чекају да у људском облику буду оваплоћене,

имају облик змије (...); тај облик имају и душе које су пре времена дошле на овај свет (...), или чији је долазак изнуђен од божањства (приповетке типа «Змије младожење»; претварање «проклетог девојке у змију, што је чест мотив и у нашим и туђим сказанма (...), у митском језику значи њену телесну смрт, и прелазак душе њене у змију. И кућна змија, која живи у темелу или испод прага, сеновита је: она је инкарнација душе неког претка, в. СЕЗ, 31, 1924, 131 ил. Магично терање змија о Младенцима (СЕЗ, 14, 44), Благовестиња (СЕЗ, 14, 16), Лазаревој суботи (СЕЗ, 14, 47; 32, 371 §56), Цветима (СЕЗ, 14, 48), Јеремијином дању (СЕЗ, 14, 65) у ствари је терање *душа*; то се даје закључити из чињенице да се шпр. о Младенцима обавезно *бали* љубре, и на тај начин, према народном веровању, «одбијају змије и *болешитице*»; ми, међутим, знамо и да су Младенци залушнички дан (упор. раније тога дана у СЕЗ, 19, 37; у Сарлању шпр. обичаји о томе дану јако подсећају на бадњиланске обичаје, в. БВ, 10, 1895, 74), и да се душе налазе у љубрету, па се стварно *оме* терају када се љубре пали, и да болешитице, које се одгоне паљењем љубрета, нису у ствари ништа друго него *зле* душе (...). — Веровање да се душа човека после смрти инкарнира у змији познато је многим народима (в. Erich Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Giessen, 1913, 62 ил.; E. Rohde, Psyche², 1, 244); пошто се на тај начин у змијама налазе душе предака, дошло је до тога да се и хорој-заштитник обожавао у облику змије (ibidem; упор. и E. Deneken, у Roscher, Myth. Lex. 1, 2466 ил.; O. Schrader, Reallex², 23).

Поред змије, истакнуте сеновите животиње су и «вук и његов двојник, *лас*. Вук се често јавља, код Грка, Германаца и Келта, као инкарнација душе, упор. нарочито W. H. Roscher, Das von der »Kyanthropion« handelnde Fragment, 57 ил, и мој рад о врховном богу, 20. Такво веровање постојало је и код нашег народа. «Вампир», мртво тело које је устало из гроба, или (у дошњијем развоју) душа мртвога која се поново инкарнирала, не без разлика назива се *еукодлак*. У краје-

нима из којих је Вук Врчевић скупио грађу (Бока, Црна Гора, Херцеговина) вампир се просто назива *ејком* (Низ срп. прип., 60; упор. и ГНЧ, 41, 1932, 221). У Кучима се верује да се сваки вампир мора на неко време претворити у вука (в. СЕЗ, 48, 1931, 292; упор. и СКГ, НС, 35, 1932, 40) — схватање које је свакако врло старинско, јер за њ знају и германски народи, в. Wilhelm Hertz, *Der Werwolf*, 88 и 100. За поворке *ејчара*, које се код нас организују у разним приликама (уз Беле поклале, о Божићу, о свадби, упор. ГНЧ, 41, 1932, 189 ил; такође и Арнаулов, Кукери и русалки, Сборник за нар. умот., Софија, 34, 1920, 61 ил), и чији су учесници често прерушени као лутци, или се називају вушма, покушао сам да утврдим (ГНЧ, 1. с. 192; в. и мој рад *De daemonibus quibusdam neohellenicis et serbicae superstitioni communibus*, *Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini*, Roma, 1939, 416 ил) да су то у ствари поворке *вредика*. — Да и у њој може бити ницарнирана душа ког покојника, то верују врло многи народи; довољно је, на пример, подсетити на *везу пса* са Хекатом, упор. и Eitrem, 289; Arbesmann, *Das Fasten*, 46 (ту је наведено доста примера из грчке старине); W. H. Roscher, *Kynanthropie*, и др., в. мој рад у Гласу, 153, 1933, 22. Такође су поучне аналогije у веровањима других словенских народа. Руски домовој, који је митски предак, може имати облик пса (Máchal, Nákrés, 90) исто тако и дидко у малоруским веровањима (Máchal, Nákrés, 97); шкрат или шкратец код Словена може такође имати облик пса (Máchal, 105) — а шкратец је такође предак-заштитник, в. Niederle, *Slov. starož.*, 2, 1, 46. И Чеси и Пољаци верују да се у пса може претворити вампир (Máchal, 181 и 184), а Чеси још верују да се зле душе уопште јављају у облику црнога пса (Máchal, 159). И према веровањима Германаца душе, нарочито зле душе, могу се јављати као пси, упор. W. Mannhardt, *Germanische Mythen*, 1858, 301; в. такође и Richard Kühnau, *Schlesische Sagen*, Leipzig — Berlin, 1913, регистар s.v. Hund, и Ранке у Handw. DA, 2, 352 ил. За веровања нашег народа упор. вампирску причу: Караџић, 4, 1903, 111; такође и ГЗМ, 11,

1909, 701; 706; ZNŽOJS, 1, 1896, 226; 10, 1905, 246; и славонско веровање у ZNŽOJS, 7, 1902, 123; 124; 131; 134; упор. такође и занимљиву причу о првом кучету које је изишло из неког турског гробља, *Живановићев Венац*, 14, 1929, 737. Други пример у Гласу, 153, 1933, 23.

Душа се често ницарнира и у *миши*; и за то веровање има много примера у германској и словенској религији. За време «дванаест ноћи» (од 24. децембра до 6. јануара), код Немца лутају елфе (Elfen) у облику мишева (Grohmann, Apollo Smintheus, 64); за елфе, међутим, знамо да су врло често (можда првобитно?) душе покојника (упор. шп. E. Mogk у Hoops, *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, 1, 552, и R. M. Meyer, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 115 ил); исто тако, познато је да су «дванаест ноћи» време у које душе покојника имају слободу кретања и иду по земљи, онако исто као и за време наших «некратених дана». Занимљиво је да је за време тих истих «дванаест ноћи», онда када душе лутају по земљи, код Немца табуирано име миша (Sartori, *Sitte und Brauch*, 3, 24); очевидно зато што, изговарајући име *миша*, ми ризикујемо да у нашу средину довучемо какву *душу* луталицу. Чеси о Бадњем вечеру дају «мишевима» мрве са стола (Grohmann, 27; 63); такође и Немци, упор. Sartori, *Die Speisung der Toten*, Dortmund, 1903, 51; «мишени» су овде очевидно душе, јер је Бадње вече, и код Словена и код Германаца, у стари гозба душама покојника (упор. и Sartori, l. c.); и чини се да се мишевима бацају мрве упућује нас на овакав закључак, јер према раширеном веровању код индоевропских народа, на мрве које падну са стола имају право само *душе*, упор. литературу коју сам по овом питању навео у својој раду «Неколике опште појаве у старој српској религији», ГНЧ, 41, 1932, 224. Још је занимљивије обичај, такође код Чеха и такође о Бадњем вечеру, да се «мишевима» баца гранац, у четири собна угла: ми смо, међутим, већ видели да у собним угловима бораве душе (горе). Света Гертруда, која упућује душе с овог света на онај (код ње душе бораве

прве ноћи пошто изађу из тела, Grohmann, 35), слика се увек са два миша. Када је немилостиви владика — у шеклусу скаски о «кули мишевца», каква је, на пример, Mäuseturm у Рајни код Бионгена — затворио сиромаше у магацин па га онда западно, навалили су на њега безбројни мишеви: то су све биле душе изгорелих сиромаша (Heinz Hungerland, Die verschollene Osnabrücker Mäusesage, Osnabrück, 1924, 357 ил.). Занимљиво је, даље, да се Кушовска слама, за коју многи народи, нарочито нидоаеропски, верују да је пут којим *душе* иду на небо (упор. Guilelmus Gundel, De stellarum appellatiōne et religione Romana, Giessen, 1907, 152, и J. Grimm, DM, 331), у неким језицима (нпр. у руском, упор. Máchal, Nákras, 61) назива *миши* пут (в. и мој рад у Прилози, I, с. 126). Ако дете у сну отвори уста, — верују Немци — ваља му их затворити, иначе ће детина душа побећи на уста у облику белага миша (Grohmann, 21). Још неколике примере, из немачког веровања, да душа из заспалог човека излази у облику миша, наводи J. Grimm, DM, 1036. Код Чеха, јавља се предак (didko; did; diod) у облику миша, Máchal, Nákras, 97; в. и Grohmann, 25. Оваква веровања морала су постојати и код нашег народа, и она иа данас нису сасвим нишавла. Ваљер — дакле, мртв човек — излази из гроба у облику миша (Лилек, ГЗМ, 11, 1899, 701); у миша се ваљер претвори и кад га гоше и погоде из пушке (ibid., 704), или иначе, кад се хоће да извуче из неприлике (упор. пример у ZNŽOJS, 10, 1905, 252). У миша се може претворити и ђаво (тако и по немачким веровањима, в. Dähnhardt, Natursagen, 3, 172 ил.), упор. нпр. ГЗМ, I, с. 706, и причу «Не предаји ништа ђаволу», ГЗМ, 5, 1893, 767 ил, па онда, нарочито, шеклус прича о ђаволу који је у рају владика, и који се, када су га затворили у цркву да није могао никуд побећи, распрскао, па се из њега створили безбројни мишеви («Свети Сава спасава владика», БВ, 12, 1897, 134 ил.; в. такође Вл. Поровић, Свети Сава у народном предању, 69 и 240, и мој зборник у СЕЗ, 41, 1927, 260 и 524); а за ђавола знамо да је врло често исто што и инкарнирани покојник или предак, в. екскурз у моме раду о епифанији предака, ГНЧ,

41, 1932, 224. Вештична душа излази на уста у облику миша, СЕЗ, 50, 163 §28. Најзад, што је најзанимљивије, у нашем народу постоје јесенске *здушнице* — за које се иначе црква не интересује — које су у својој форми празних *мишева*, в. мој рад у Гласу, 153, 1933, 33.

Од домаћих животиња долазе још у обзир као сентуалне инкарниране људске душе *овца*, *коњ*, *мачка*. Да овца може бити «сеновита» животиња, види се, на пример, из приповетке «Бесмртни старац», СЕЗ, 41, 1927, №43 [...]; в. и мој чланак «Ђорана Анђелија», у Sborník prací věnovaných Václavu Tillovi, Praha, 1927, 36. Занимљиво је да се и у српској и словенској религији, па онда у религији Грка, Германица и Келта бог *души* (Велес; Хермес; Водан; Dis pater) јављају као *чобани*, који чувају овце или су иначе с њима у некаквој вези, в. мој рад «О српском врховном Богу», 25. — *Коњски* облик често имају грешне душе, в. нпр. Вук, Прип., №21; «Калуђер и четири грешника», и места која сам навео у СЕЗ, 41, 1927, 515. В. такође СЕЗ, 50, 1934, IV 39, и Ludolf Malten, Das Pferd im Totenglauben, Jahrb. d. Kaiserl. deutsch. Arch. Inst., 29, 1914, 179 ил. — *О мачки* као сеновитој животињи в. примере у СЕЗ, 50, 1934, индекс с. в. *мачка*.

И *дивље животиње*, колективно узевши, могу бити носиоци душа покојника. На Косову постоји обичај да домаћин о Бадњем вечеру изнесе пред кућу софру, поређа по њој јела, и онда позива, на вечеру, «вукове, мечке, лисице, зајне, творове, псе» и уопште «сваку штетну зверку» (СЕЗ, 7, 291; упор. још примера у СЕЗ, 31, 155). Очевидно је да су те животиње реникарнирани покојници и преси, јер се бадњичанска вечера приређује само за њих (...). Занимљива је и Вукова приповетка «Како су радиле, онако су и прошле» (Вук, Прип., 36). У њој се прича како је маћеха отерала своју пасторку, како је ова лутала по некој непроходној шуми (упор. и паралелан опис у Вук, Прип., 34), и најзад дошла у област *валек*, која је лепо прими, и заведеи јој да нахрани *оњену живину*. Деволка идућег дана «стане мамити живину, кад ал'

Боже! Скупише се еје, совуљаге, вране, курјаци, лисиче, јазавци, творови»... Приповетка је типа Гримове »Frau Holle« № 24, и главни део радње *deschava se na ovom svežu*, упор. Karl Spiess, *Das deutsche Volkstümchen*, 113 ил. Врло је карактеристично да бића на томе свету — а то треба да буду *људске душе* — имају *живошњакски облик*, и да су то *баш оне истае изверске* које српски домаћин позива о Бадњем вечеру на гозбу.

Врло често душа умрлог човека улази у какву *швацу*; такво веровање налазимо и код примитивних, и код свих индоевропских народа, упор. Frazer, *GB*³, 3, 33; Martin P. Nilsson, *Primitive Religion*, Tübingen, 1911, 20; Georg Weicker, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, 3, Прилози, 3, 1923, 127. Занимљив је један руски обичај о подужију. Белоруси, кад привреде мртвачку гозбу, позивају душе мртвих на гозбу формулом из које се јасно види да се оне замичљају као тиге («Свети оца, молимо вас, дођите, *дољеште до нас*») и пошто их прописно нахране, терају их (онако као што су нпр. радили Грци и Римљани формулама *вироче*, *κτρεσ*, одк *ετ* 'Ανθροτρεφ *κ* = *Напоље, душе, још нису Антестерије*), и *manes exite paterni*) овим речима:

Свети оца, ви сте *дољеште*,
Па сте јели и пили.
Одољеште сада натраг, кући!
Кажите шта вам још треба.
Него, боље, *лејшите* на небо.
Или, иш! (*акмашт, акмашт!*),

в. М. Murko, *Das Grab als Tisch*, 101. Руски домаћин тера душе као да су *косоца*; слично и српски домаћин, приликом познатог *квоцања* о Бадњем вечеру, *вади* душе као да су *косоца*, *квоцањем*, упор. Прилози, I. с. 123 и 129. У источној Србији мати новорођеног детета *не ваља*... да чује будињу, сову, или *букавица*, *јер су њо ле душе*, које могу измамити дете из куће, тј. могу га *уморити*; СЕЗ, 19, 1913, 101. Душа праведника прелази у голуба, а грешника у гаврана, упор. приче у СЕЗ, 50, 1934, 193 ил. В. још примера у Прилозима I. с.

Од инсеката на прво место долази у обзир *мува*. То веровање познато је и европским народима (упор. Riegler у *Handwörterbuch*, 2, 1627 ил; за модерне Грке в. В. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen*, 229³) и нашем народу, упор. СЕЗ, 40, 251 и ГРВ, ГНЧ, 47, 1938, 158 ил. У Босни, на Благовести пале Ђубре, и онда неће читаве године бити *мува* (СЕЗ, 32, 371 § 55) — а ми смо видели горе (...) да се *палењем* Ђубрета на Благовести стварно терају *душе*. — Да и у *мравима* могу бити душе *покојника* предака, то се даје закључити из неких обичаја. На мравинаку врше се *врашбине* да би жена зачала, и том приликом позивају се *мрави*, да изазову *плодност* (СЕЗ, 19, 85); при томе се очевидно очекује да ће једна од душа, које се налазе у *мравима*, ући у жену. Жртва која се, о Турђедану, приноси *мравима* (колач; со; живо *косоца* јаје, в. СЕЗ, 19, 49 ил) вероватно је *првобитно* била жртва *намењена* *прещима*. — И у *бувама* и *вонима* могу се налазити душе; то резултира из обичаја да се о *извесним* *затушеним* *данима* *палењем* *Ђубрета* *терају* *буве* и *ванци* (...), а ми знамо да је то у ствари *терање* *душа*.

Најзад, душа *покојника* може, на неки начин и за *извесно* *време*, бити *локализована* и у *неком* *човеку*, *понајчешће* у *странцу* или *намернику*, или у *просјаку*, упор. Sartori, *Die Spreisung der Toten*, 64 ил; и мој рад о *гостопримству* и *теофанији*, СЕЗ, 31, 19 ил. У том случају *добивају* *такви* *људи* *жртве* које су *намењене* *мртвима*. Код Румуна у Ерадљу, кад ко умре у туђини, носе му на *гробље* *халине*, па му онда *приређују* *дашу*, и том приликом нарочито *угошћавају* *странце* који тога дана *случајно* *кроз* *село* *прођу*, в. Globus, 57 (1890) 30, и P. Sartori, *Ersatzmitgaben an Tote*, ARW, 5, 1902, 75. *Приређивачи* *гозбе*, каже *Сартори*, *очевидно* *су* *веровали* *да* *се* у *странцу*, *можда*, *налази* *душа* *покојника*. За *просјака*, за *кога* *смо* *рекли* (упор. СЕЗ, 31, 19) *да* *се* у *њему* *најчешће* *налази* *душа* *неког* *нама* *блиског* *покојника*, *имамо* *ми* *реч* *божјак* *или* *убог*: *убоге* у *пољском*, *међутим*, *значи* *исто* *што* и *manes* — то би, *дакле*, *били* *дефицирани* *прещи*, в. Schrader, *Reallex.*, I², 19. Исто тако и *реч* *дед*, и *речи* *изведене* *од* *ње*,

значе, у различитим словенским језицима, и *арсџак* и *арсџак*, Berneker, EW, 191, упор. и M. Murko, Das Grab als Tisch, Wörter und Sachen, 2, 1910, 108, и Будимир у Прилозима, 2, 1922, 317. Још примера из наших веровања и обичаја навео сам у СЕЗ 31, 19 илд.

Душа може ући и у друге предмете, али ту није увек јасно да ли је то душа каквог покојника, или какав (магистички) демон, или најзад душа у хилозоистичком смислу. Као пример за то могу послужити сенивите иконе, па онда извесни *камелови* којима се чини култ, па онда извесне *жњивошње* (во, медвед...), и нарочито извесна дрвета (храст, јела...). В. о томе доле.

5. ФУНКЦИЈЕ ДУША

Душе мртвих, када уђу у други свет, не седе задуше, већ узимају учешћа, може се рећи, у свему што се дешава међу људима и у природи. Вега између мртвих и живих, како је лепо изнео Фистел де Кулиж (19, 34), не прекида се. Мртви се, у доброј или злој намери, интересују за живе, узимају иницијативу за све што се дешава, воле надзор и контролу, ограничавају слободно кретање живих, утичу на њихове радње и одлуке. Од мртвих душа долazi нам и зло и добро (упор. Н. Oldenberg, Rel. d. V., 556 ил). Оне, на пример, доводе невођу и град, исто онако као на пример код Германца Одинова «дјавља војска». Нека Сазва Гемовић, из Мачве, знала је увек када ће град падаати, и уверавала је сељаке да лепо види како облак са градом, предводе мртви, и то они који су се удазили или обесили (СЕЗ, 17, 1911, 145). Овакво веровање дало је повода познатој забрани да се преко сеоског атара не сме преносити мртвац. Душе мртвих могу изазвати и *суму*. У Босни, код муслимана, ако окупи суша, носе шакове са камењем и потапају у реку; резонување је овакво: суша влада због тога што су душе мртвих жедне (а то смо видели да је код њих правило), па су покушале, или зауставиле (задржале), кину за себе; због тога

се душама даје вода на тај начин што се камење у коме се оне налазе (меновито камење, в. горе) потапа у воду; када тако угасе жеђ, немају више разлога да и даље задржавају кину. Душе мртвих пројављују се и у *вешћу*, и о томе ће бити говора доцније. Од душа долазе и *болести*. Према примитивном схватању болестан човек разболео се зато што је у њега ушао демон болести (...) (према томе, цела примитивна медицина своди се на *егзорцизам*, на *извођење демона болести*) – а демони болести у ствари су душе мртвих, эле душе, како је лепо претпоставио E. Sarter («Geburt, 59–60»)...

Отуда је, када се иде на раскришће, нарочито ноћу, највећи ризик да ће се наићи на болест, «нагазити» (...), јер на раскришћу, као што смо видели, увек има душа луталица. – Душе мртвих могу изазвати и *неродњу* и помор стоке (...).

Али функције мртвих душа нису само негативне; оне могу бити и позитивне, благодатне. Душе мртвих доводе плодност, пољску, сточну и људску. То је старинско веровање, заједничко свима Индоевропљанима: *ἀπό τῶν τῶν ἀποθανόντων αἱ τροφαὶ ἀξήθηται καὶ σπέρματα γίνονται* (Hippocr. Περί εὐνυσίου, 2, 14 и ARW, 26, 1928, 184. Упор. и E. Rohde, Psyche, 1, 247; за Индоаријане упор. Oldenberg, 568.) О зависности људске плодности од предака упор. веровања стариндијске, грчке и друга у Schrader, Lex., I, 22*. В. и доцније, где ће бити речи о култу предака. За веровање нашега народа наћи ћемо најбољих података у очекивањима и надама које наш народ има у полагањку, у радњама које врши и благослову који даје: за полагањика, напме, показали смо у више прилика (...) да је то (митски) *арсџак*. Његов благослов јасно се односи на плодност људску, сточну и пољску (...). И иначе се о Бадњем вечери и Божићу врше дочаравања и упућују жеље и молитве за сваку врсту плодности (...) као награду за богату гољбу коју о томе празнику приређујемо душама предака. Плодност људска бива измолена, или изнуђена на местима где се душе мртвих налазе: на реци (...), на води уопште (...), на мрави-

ваку (...), на «незваном» гробу (...), (...) — дакле се очекивано очекује помоћ од душа (овде је, као што се може очекивати, увек реч о *реинкарнацији* некога претка у детету које се жели и очекује, в...). Дроб од Божићне печенице баца се на мравињах «да би се свиње боље патиле» (СЕЗ, 50, VIII, 4); ту се очевидно плодност очекује од душа предака, који су инкарнирани у мравињама. Божићна слама баца се у башту, да би боље родила (СЕЗ, 50, 2, 2, 82); Божићна слама плодносна је зато што се у њој налазе душе предака, које су узеле учешћа у бадњиданској гозби (...).

Као што се види, душе мртвих могу бити и добре и зле, и добро и рђаво расположене, и оне нам могу и користити и шкодити. Наше понашање (и напори), према томе, упућено је у два правца: ми се морамо постарати да осигурамо њихову наклоност, или да бар постигнемо да нас оставе на миру («расеш беогиш quarege»); у тешким и сумњивим случајевима ми морамо покушати да душе одагнамо, и то свима средствима, по принципу «према глави и оца по главик». У првом случају развио се култ, у другом враџбине у циљу да се душе одагнају.

6. ПОГРЕБНЕ ЦЕРЕМОНИЈЕ

Култ мртвих је, међу свима култовима, најстарији и најконзервативнији. У својој основи он је врло прост, и почива на веровању, заједничком свима индоевропским и другим народима, да покојник, или његова душа, продужава да живи с оне стране гроба (...) и да је стање после смрти, у ствари, такође живот, само у једној другој форми. «Ко зна да живот није, можда, смрт, а смрт живот?» (Еврипид), са чим се може упоредити то што наш народ «овај» свет сматра за лажљив (...), а «онај» за истинит (...). Тај живот, међутим, услован је: он ће трајати само докле док се покојнику даје оно што му је и на овом свету за одржање живота било потребно, и зато се култ мртвих састоји у доурању хране и пића, одела и огрева, и других потреба.

Предвиђене су и радње које ће покојнику осигурати славу и помен, исто тако и радње које ће га осигурати од могућних утицаја злих демона. У извесној супротности са овим старацима која иду у *кориси* покојника, укритају се са њима, кроз шео култ, магичне радње и магичне формуле којима је циљ да душу покојникову држе на пристojном одстојању, да јој онемогуће боравак у нашој средини, и да је врате и вежу за место њеног борава. Од таквих мера предострожности нису изузети ни најближи и најмилији покојници; може се, дакле, мислити да су мере које се предузимају против неспријателских, злих душа, још многог општрије и радикалније. Ми ћемо у овом одељку о култу говорити и о пријателским и о неспријателским радњама, о жртвама, и о утуцима, о култу у џем смислу те речи, и о магији: те противуречне радње, наиме, толико су повезане и толико једновремене да их је немогуће раставити и засебно посматрати. Оне се ни у народној пракси не раздвајају, при свем том што понекад стоје у највећој могућој супротности: у мисирским гробовима... династије нађени су мумифицирани лешеве са одсеченом главом (...) — Зашто је покојник мумифициран? — Зато да би му се тело *сачувало* за будуће ускрсење. А зашто му је одсечена глава? Зато да би му се *онемогућило* ускрсење.

У култу мртвих сасвим се јасно чини разлика између позних покојника, и између покојника који су давно преминули. Док је душа покојникова близу нас — а то траје 40 дана односно највише годину дана [латуми нису увек једни и исти, ни код нас (...), ни код других народа (за Грке в. нпр. Mau у Pauly—Wiss., III, 345)] после смрти, увор... — и док је жалост акутна, постоје нарочити услови и нарочите наше обавезе. У томе међузврмену свакоме покојнику чини се култ засебно и лично. После тога рока покојник улази у заједницу светих *ареджа*, он је већ херонизовано биће, и жртве не добија више засебно, него у друштву са осталим предцима. Он је тада већ херонизан, и постао свети заштитник својих потомака. Подуција која се дају појединим покојницима имају приватан карактер — то би

биле *domađe* zadušнице; pored njih postoje i *janje* zadušnice, koje se praznuju periodično, u određene dane, i obuhvataju sve pretke jedne kuće uopšte, i ponekad, ali ređe, sve mrtve uopšte. Rimljani su privatne zadušnice zvali *parentalia*, a javne *feralia* (...); za takvu podelu znali su i i svi drugi indoevropski narodi.

Prvi čin u kultu mrtvih jeste pogreb, izвршен по свима ригорозним прописима. Покривати мртвог земљом, односно (где тај обичај постоји) спалити га — то је највећа религијска обавеза живих. Колико је та ствар богоугодна, може се видети из лепе апокрифне легенде о Товаријном анђелу, и из познатог циклуса приводецака о захвалном мртвцу (а. у нас мој зборник, № 44 и 45, и стр. 516). Погреб се не ускрађује ни непријатељу: после битке код Маратона Атињани су сахрањили погинуле Персијанце (ὡς πάντας ὅσων ἀνδράκων ἦν κρήνη» Pausan. 1, 32, 5) а Персијанци су сахрањили Лакедемонце, погинуле у битки код Термопила (Pausan. 9, 32, 9). Ја сам био сведок када је, 19. новембра 1913, после бугарског пораза на Ретки буки, свештеник VII пука наредно да се погинули Срби положе у један ред, а погинули Бугари преко њих, у други, и онда је стао у средину и заједно их опојао. Атински стратеји, који су године (406. пре н. е.) одвели најлепшу победу у поморској битки код Аргинуза, били су, место награде, осуђени на смрт зато што су пропустили да по мору покуне атинске лешеве и да их сахране у земљи. Код таквог става ствари није чудо што су погребне дужности одувек схватане врло озбиљно, и што су погребни прописи вршени ригорозно и неизменљиво предавања с колена на колена.

Култне погребне радње и, упоредо с њима, магичне радње, враџбине и утуци, почињу од тренутка када је покојник издахнуо, евентуално и неко кратко време пред издихај. Све те радње чине утисак велике старине. И донста, није тешко утврдити да је све ово, са незнатним изузетцима, био саставни део још опште-индоевровске религије. Сви индоевровски елементи постоје и код нас, само се радње евентуално ређају

другим редом, на пример, облигатно кушање умрлог врши се одмах чим смрт наступи, евентуално чак и пред саму смрт, а не нешто доцније, као код класичних народа; са нарицањем такође се по правили почиње код нас раније него код неких других народа. Шрадер, у својем речнику (I, 123), утврдио је шест главних радњи које су вршене у индоевровском погребу, и биле (све осим последње) познате свима индоевровским народима; то су: стављање мртвог на одар, нарицање, пратиња, сахрана, гоџба после погребља, игре. Стовевским народима нису биле познате игре; остале радње јесу, и може се рећи да су код свих индоевровских народа истоветне. Шрадер, међутим, није довољно учино све важније појединости. Ми ћемо их овде прегледати оним редом како се у српском погребу јављају.

Када је Лаерт, Одисејев отац, казао своју сумњу да му је син у животу, зајално је нарочито што Одисеј није имао никога свога да му се на самртном часу нађе:

... οὐδέ ἢ μήτηρ
κλαῖος περιστάλασθ πατήρ θ', οἱ μιν τι κόμισθαι
οὐδ' ὄλοχος πολύδορος, ἐχέρον Πηλεΐωνα,
κόκκωσ' ἐν λεχέων ἐὼν πόνω, ὅς ἔλαφες,
ὀφθαλμοῦς καθύλοσθ. (= није га мати однеу, не кука с оцем,
та ми га родисмо некад, а ни Пелелона мудра и обилна
дарима није кукала њему над одром онако како то ваља, није
му затвори очи ... прев. М. Ђураћ)

(Hom. Od. 24, 292 илд). Омир је врло лепо набројно обичаје и обавезе (ὡς ἐπέφκει» (= «како ваља»)) живих према човеку на самртном часу; око њега треба да се нађе најближа родбина, он мора да буде обилакан, обучен, постављен на одар (за λέχος у значењу одар упор...), над њим се мора да нариче, жена треба да му заклопи очи. У овом кратком, случајном опису сачувани су сви најважнији елементи из заједничких индоевровских погребних церемонија. Не без извесног изненађења видимо да су стари грчки обичаји истоветни са нашим.

У хронолошком реду, први (неизоставан, упор. Вук, Посл., 6095; ГНЧ, 48, 1939, 247) пропис је да се

самртнику упали *свећа* (ТРБ, ГНЧ, 48, 1939, 246 ил), иначе ће она ономе свету или по мраку и неће се видети с осталима» (СЕЗ, 14, 242). Ова мотивација, иако је иначе популарна, није добра и треба је тражити на другој страни. Постоје, наиме, страх да ће у тело из кога је тек душа изишла, ући, прокријумчарити се, каква зла душа, и онда би се мртви могао повамширети, пошто шампир и постаје на тај начин што у њега уђе некакав ђаволски дух и оживи га» (Вук, рјечн., s. v. укудлак). И такво неровање, да ће се мртви повамширети ако му се на самртном часу не припали *свећа*, постоји доиста у нашем народу, упор. СЕЗ, 7, 72; 14, 242, и оно је једино оправдано. *Свећа* је, према томе, апотропајон, утук против злих душа, за које знамо да се, као и сви демони, плаше ватре (...). — Одмах после издисаја, или за време самога издисаја, мртвоме се *заклавају очи и везују уста*, в. ТРБ у ГНЧ, 46, 1937, 86 ил. То је дужност најближих сродника, или другога који се ту нађе; ја се сећам да су, за време српско-турскога рата године 1912, старије жене у Охрид у молите нашег команданта да узек буду позване када би који наш војник у болници умро, «да би му затвориле очи». Агамемнон ни у доњем свету није могао да одрсти својој жени, Клитемнестри, што му, када га је већ мучки убила, није хтела да «рукима заклопи очи и затвори уста» (Hom. Od. 11, 426). Обичај је био познат и Римљанима (Verg. Aen. 9, 489 ил. и Mau u. Pauly-Wiss., 3, 347) — дакле је свакако још индоевропски. Због чега се везују уста, то је јасно — да кроз отворена уста не би у мртво тело ушла каква зла душа, јер душа и излази и улази на уста («Душа једна врата има», Вук, Посл., 1320; Стј. М. Љубиша, Приповијести црн. и прим., 1924, стр. 134; страх од уласка зле душе у нас дао је повода пропису да се при зезању *заклавају уста* шаком!); или можда да се душа самог мртвог не би поново вратила (тако Sartori, Sitte, 1, 132). Мање је јасан разлог због чега се *заклавају очи*. ТРБ, l. c., мисли да се то чини из страха од мртвачеких злих очију. ТРБ изводи и мишљење Фрзсерово («да не би — мртвац — видео пут којим се носи на гробље па се њиме вратио

да одведе још кога») и с правом га одбањује («јер се очи умрлога затварају чим умре, а не кад се понесе на гробље»). — Поред овога обавезно је и *кување мртваца*, и у исто време и *облачење*. Код нас се ово двоје врши понекад и пре издисаја. И ови обичаји су једаннички индоевропски (за Грке упор. Mau, 334; за...). Мртвоме *облачи* се чисто и, по могућству, ново рубље и халатне; при томе су неистовани капа и обућа (в. мој рад о врховном богу...). Циљ *купања* је, како наводи Sartori (Sitte 1, 132) *um die ihm anhaftenden verderblichen Kräfte zu entfernen*) («= да се удаље штетне силе које су у њему»); ZVV 18, 354 ил.; то је, додуше, сувише опште и неодређено казано. Када се узме да се облигатно *купање* врши, код индоевропских народа уопште, и у два друга важна момента у човечјем животу, приликом рођења и приликом венчања (грч. τρις τού βίου λέλλουται, βωкер Дарданец. ... («= три пута у животу се купају, као Дарданци»)) могло би се, доиста, помислити да оно има аустратниан шаљ, и то — бар код венчања и смрти — као уводна радња за једну иницијацију, о чему в. мало дошње.

Када је са овим готово, долази *пробест* — *свађевање мртвога на одар*. То *излагање* било је врло важан чин у погребном церемонијалу (упор. ишр. Mau, 334), неистован познат свима индоевропским народима, и да је то закон који је диктовала религија, а не случајна потреба да се мртвац смести где било да сачека погреб, види се из прописа да се и кости оних који су у туђини спалени, при својој преносу у домовину, церемонијално излажу у кући (Isae. 9, 4; Thuc. 2, 34, 1). Мртви се, и код нас и иначе, поставља на одар тако да му ноге буду окренуте излазу (за Грке упор. Hom. II. 19, 212; Hesych. s. v. βιχθιρῶν; за Русе...; за Немце... и др.) — свакако из предострожности, да не би био у могућности да остане у кући, већ да мора ићи на поље. Под главу, као што је рађено и у старом веку (Pernice, 64) меће му се јастук. Руче мртвоме прекрсте се (кад човек пође на онај свет ништа собом не гонесе, већ *скривене беле руке* и праведна дела своја» Вук, Прјесме, 1, 213; упор. и ТРБ, ГНЧ, 48, 1939,

255 ид). Руке, осим тога, *везују* се, исто тако и ноге, да се допијне, у последњем тренутку, после опепа или пред спуштање у раку, одреже (в. мој рад, 141). Осим тога, сваки покојник, без обзира на старост и на пол, добија *покров* (ТРФ, о. с., 46, 1937, 76, и 48, 1939, 257 ид). Сви ови прописи — прекрштање руку, везивање руку и ногу, давање покроба — врло су стари и познати су и другим индоевропским народима (в. мој рад, 139 идд). Позната Пенелопина пређа коју је она дану ткала а ноћу парала, био је у ствари *φάρος ταφῆτον*, гробни покров, који је она тобоже ткала за свога свекра Лаерта (Hom. Od. 2, 97). Мртвومه се још на груди ставља *κρῆσθ* или *κρονα* (упор. ипр. Вук Врчевац, Народне призовијести и пресуде, Дубровник, 1890, 64), или, у Црној Гори вериге узете са огњишта (СЕЗ, 48, 1931, 248). Сви ти прописи имају, као што ћемо видети, дубљи, мистични значај, у старинској српској и индоевропској мистерији сваса. — За време док је мртви на одру, мора се он непрекидно чувати. И то обавезно чување, *custodia feralis*, било је познато и другим Индоевропљанима; само је ово код њих углавном напуштено, док се код Срба тај обичај одржао до данашњег дана у дувној снази, в. мој рад *Custodia feralis*, у ГНЧ, 41, 1932, 215 ид. Мртви се «чува» и не оставља сам ни дану ни ноћу, нарочито не ноћу; чувари — који се не одређују нарочито, као што је то било у старој Грчкој, упор. Апулеј, Met. 2, 21, него су то лица која су случајно, из лијетета, дошла ту — имају искључиву дужност да пазе да преко мртвога не пређе каква животиња (СЕЗ, 7, 75; 240), и да терају, Босилком, муве које би на њега падале. Народно објашњање да ће се мртви, ако га каква животиња (нарочито кокош, нешто, мачка, миш) прескочи, понамширати (в. многе примере у мом раду, 216), сасвим је добро: животиње о којима је реч, *senonibae* су, и ако би таква животиња прескочила мртвога, могло би се десити да душа из те животиње пређе у прескочено мртво тело, та би оно, после извесног рока (в. Вук, Рјечн., в. в. вуходлак; СЕЗ, 19, 1913, 298) «оживело». Из истих разлога — из страха од злих душа — настао је пропис да се

мртвومه, као што смо горе видели, завежују уста, и да се ноћу (дакле, онда када душе имају слободу кретања и када су најнајсртљивије) преко њега меће покров, упор. и Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, 54^v. В. и мој рад *Custodia feralis*, I. с. [Свахако је из страха од улеска злих душа у наше тело настао и Питагорин пропис да се и жив човек, при спавању, треба да покрије платном, в. Wächter, 15].

Врло важан елемент у погребном церемонијалу јесте *наривање* поред одра на коме се ваљати мртвац. И то је јако старински, и, за многе народе, добро документован обичај, упор. ТРФ, ГНЧ, 47, 181 идд. В. Ђурић, Тужбалица, и литературу која се ту наводи. И код нас, и код других народа, *наривање* је праћено и спољним изливима бола, чувањем косе, гребањем лица, бусањем у груди, испањем одела, упор. Мау, 335; 353. ... В. Ђурић, о. с., *rassim*, код нас в. ТРФ, ГНЧ, 47, 171 идд; *наричу* у првом реду најближе рођаке, нарочито кћери и сестре (в. за нас СЕЗ, 7, 83), али, и код нас и код других народа, постоје и најмладе, професионалне *наривачке* (...); мушки *наричу* само по изузетку (в. Ђурић, 31). Песма са којом се *нариче* зове се у нас тужбалица; о терминологији код других народа в. В. Ђурић, *инлекс*, стр. 129. *Нариваче* се врши у строго одређеној форми, у ритму и мелодији (В. Ђурић, 110 идд); по својој садржини, тужбалица је *вокални* покојнику; у њој има и наративних елемената, који ће, као што ћемо дошпије видети, помоћи да се из ње развије епска песма у славу предака. Та чињеница, и установа *наривача* као таква, јасно доказују да *наривање* није само ствар осећаја, спонтан излив жалости, него да је то обавезан саставни део погребног церемонијала, нешто што је мртвима потребно, исто онако као и жртве у једу и пићу, за продужење њихове егзистенције, в. убедљиве примере у В. Ђурић, 49 ид. Према томе, В. Ђурић има право када (оспоравачујући друга тумачења) каже да је «тужбалица жива реч која брани од заборава... Речи имају магично дејство; оне имају моћ, да продужујући успомену, обезбеде покојнику живот с оне стране гроба; тужбалица, дакле, има исти

шља која и жртве, чисто материјалне, у крви, храни и другим потребама» (В. Ђурић, 50).

Пошто је мртавца остао извесно одређено време у кући [то време код различитих народа, различито је...; чак и у оквиру (границама) једнога народа постоје локалне разлике...] носи се он на гробље. Обичаја око *врашње* (сировода) има такође много; видећемо да они, углавном сви, имају, у односу према мртвоме, одабрамени карактер. При изношењу из куће, постоји у неким крајевима обичај да се на самом прагу носила у три маха спусте (Беговић, 171; ZNZOJS, 1, 95) — у Црној Гори; то је можда симболика сахрањивања мртвога у кући, које је некада конкретно вршено (в. СЕЗ, 31, 127 илд), радње која мртвоме треба да покаже нашу добру вољу да га у кући задржимо [оваква *ria graus* («побожна превара») према мртвоме није ни иначе ретка ствар, упор. нпр. СЕЗ, 19, 245 држање рукама за сандук]; негде, напротив, јако пазе да се при изношењу *не додирне* праг (у Црној Гори, в. ТРЂ, 48, 282); у овом случају провладао је страх да се души мртвога не да прилике да остане у кући, јер праг, под којим се сахрањује, има за њу нарочиту привлачну моћ.

Следеће радње показују несумњиву жељу да се мртав из куће дефинитивно уклони, и да му се онемогући повратак: у томе шљу, чим се мртав изнесе, врата и прозори се на кући отварају (ГНЧ, 48, 249; СЕЗ, 19, 246), да би душа могла да изиђе [из чистињине да се отварају врата и прозори и на свима *осијалим зградама у дворишту*, СЕЗ, 19, 246, види се јасно да шља отварању није, можда, магиченски, већ чисто авотропајски]; понегде се на месту где је мртав лежао забада глогов шљах, са речима: «Када овај шљах одишта, онда и ти, НН, да оживиш!» (СЕЗ, 19, 246) — исто тако, када мртавца буде изнесен, мора се у соби, за вратима, држати глогова грана макар једну ноћ, ЖСС, 345; у кући, и у целом кошинуку, просна се вода која се у судовима затекла, СЕЗ, 7, 89; (СЕЗ, 14, 246; у кући се то ради понегде још одмах чим наступи смрт...) очевидно зато да се душа, за коју вода има, као што смо видели (...), велику привлачну снагу, не би ту задржала

[такво објашњење, сасвим добро, даје и наш народ, в. Мачај, Гласник СУД (73, 1892, 131)]; у истом шљу просна се и јело које је у судовима преостало (СЕЗ, 7, 89); мртав се, понекад када се метне у сандук, понекад када га већ спусте у гроб, *мачице*, тј. боцке ма где на телу ножем, или иглом, или трном, «да се не би укварно» (СЕЗ, 14, 246), а негде му се чело просто разбије дрветом од црнога глога, СЕЗ, 7, 88, или му се у потиљак забада велики ексер (ЖСС, 342) — ово је супституција некадашњег потпуног уништења леша, које је вршено из бојани да се мртав не врати (...)[објашњење да се мртавци начину зато да «кад им ђаво стане надувати кожу, да их повампире, кожа одише и да се не да надувати» (ЖСС, 343) није, наравно, тачно и узето је из народних приповедака, упор...]; на гробље иде се једним путем, а враћа другим (...), у јасној намери да се мртав, ако би се хтео вратити, збуни и изгуби пут (...); идући ка гробљу, ако се има да пређе преко потока, иде се преко моста, али се при повратку не иде преко моста, него се поток прегазе (...) — опет зато да би се мртвоме онемогућио повратак, јер он преко воде не може [упор. корито о свадби...]; када мртвога изнесе из куће, преврћу се бакрачи, лонци, корита, столице и друге ствари (упор. СЕЗ, 19, 246), очевидно зато да се мртав не би вратио, «јер вампир на преврнуто не наилази» (...) — у том истом шљу преврће се и фес на глави и хаљине (ЖСС, 343; СЕЗ, 7, 242...); када се мртав спусти у гроб, сви су дужни да у гроб баце по грудву земље (...) — то се првобитно чинило због тога да мртав, ако би се наљутио што је метнут под земљу, не би знао коме да се свети (...). Мртваца негде носе људи, који се евангуално смењују, «тако да сваки из пратње понесе мртвога бар неколико корака» (мостарски обичај, Караџић, 1, 1899, 172; можда и онде треба тражити тежњу да се одговорност колективнише); негде се вози колима, а негде је сачуван и врло старински начин вожења саоницама, и лети и зими (ТРЂ, 48, 280 ил; в. и горе...). У свима српским крајевима постојао је обичај, а негде постоји и данас, да се мртав од гробља носи у отвореном ковчегу (ТРЂ, 48, 274 илд); разлог је можда

сентименталан: да се мртвоме да могућност да се још мало нагледа белог дана, тако је фараон Микерин износио ковчег, у коме је била сахрањена његова јединица кћи, сваке године из гробнице, «јер веле да је кћи на смрти молила оца да јој допусти да се годишње по једанпут нагледа сунца» (Herodot, 2, 132; в. ипак и примедбе Видеманове ад 1; потреба да се мртавац, пре но што буде сахрањен, нагледа сунца, наглашена је и у нашим веровањима, упор. СЕЗ, 19, 250). – Има код нас један посебан пропис, који је забележен у Источној Србији, али који је несумњиво врло старински – пропис да се на погреб нарочито позива: позивају се чак и суседи и рођаци, а позван не иде нико (СЕЗ, 19, 241, В. и мој чланак »Туђ погреб«, СЕЗ, 31, 143 ил.). Као подлога оваквој забрани јесте врло старинско, заједничко индоевропско схватање, да у домаћем култу могу учествовати само најближи крвни сродници – присуство туђинца не би било пријатно душама предака, и реметило би њихов мир, в. Fustel de Coulanges, La cité antique²⁻⁷, Paris, 1916, 32. Оваква забрана постојала је и код старих Грка, упор. Theophr. Char. 14, и Mauc у Pauly-Wiss. 3, 335. На погреб постоји и забрана овирања (СЕЗ, 19, 246; 7, 495); разлог је тај да се не би погледом очи у очи сред са душама предака, које невидљиво учествују у погребу (за правило ἀσταστρεῖται (= не обзирају се) упор...). – Погреб момка и девојке, који су умрли брзо (= прерано) врши се на начин који погребу даје карактер *момча* (...); «данас ми се ћер удаје, и ми сте били њени сватови» – говори мајка када о ручку раздаје девојачку спрему своје умрле кћери, СЕЗ, 7, 91; то је познато венчање после смрти, Totenhochzeit, к је је практиковано и код других индоевропских народа (упор. О. Schrader (Reallexikon II, 558–561, в. v. Totenhochzeit)).

Завршни чин у погребним церемонијама јесте *гозба*. То је *обедна жртва* мртвоме: за столом резервисано је једно место и за њега (...) – он је домаћин гозбе. Гозба се приређује после повратка са гробља (...); понекад се једе и док је мртви још у кући – ја се

сећам да сам једног врло топлог летњег дана видео такву гозбу у малој једној кући на углу Босанске и Краљевина Марка улице: у једној соби лежао је на одру мртавац, а у другој соби била је велика дружина, која је ту за столом једа и пила до изнемоглости; и то је несумњиво старински обичај, за који налазимо аналогije код старих Трачана (Herod. 5, 8) »погреб богатих овакав је: мртвога држе изложеног три дана, и за то време кољу свакојаку стоку и праве гозбу, пошто претходно наричу...». За ову гозбу карактеристично је то што – ако је мрс – само извесне домаће животиње (ован или оваца или јагње) могу доћи у обзир као жртва »душни брав« (СЕЗ, 19, 242; 14, 245; 7, 76), док су друге искључене (нпр. козе, ЖСС, 340; <СЕЗ> 19, 242, такође и *рав* ован, ЖСС, 340), онако као што је правило и у божанским култовима; (...); и што се чини жртва по могућству у свима плодовима, панспермија (в. мој чланак о панспермији у ГНЧ, 41, 1932, 169 ил.). Душни брав мора се појести шео, да чак ни црева од њега не остану (ЖСС, 340) – то би био као пандан за *ὀλοκτιστον* (= свалењу жртву) (...). На гозби ред је да се говори о мртвоме, и то само похвално, упор. и περιδείπνον (= дању) код старих Грка, и посланицу Zenob, P. 5, 28 οὐκ ἐπὶ νεκροῖς οὐδ' ἐν περιδείπνῳ („Εὐ-ὠδέσασιν γὰρ οἱ παλαιοὶ ἐν τοῖς περιδείπνοις τὸν τελευταῖον σπέντα ἐπαινεῖν, καὶ εἰ φαῖλος ἦν“) (= ни на дањи га нису похвалили (=Стари (народи) су обично умрлога на дабама хвалили, на ма да је био и рђав)) – као разлог, поред шижетета, долази овде у обзир и страх, јер је покојник у нашој средини, и, наравно, присуствује разговорима.

Игре и *шакмичења* поред гроба, или о подушју, које су саставни део погребних свечаности код многих индоевропских народа (ἀγῶνες ἐπιτάφιοι (= погребне игре) код Грка, нпр. око погинулог Патрокла, и иначе, упор. Buchholz, Nom. Real. <II, 298–302>; гладијаторске игре код Римљана, упор...; за Трачане каже Херодот, 5, 8; «кад се начини хумка, приређују разне утакмице, при чему се дају највеће награде за меѓане», итд., в. О. Schrader, Reallex. 1, 134), нису,

можда, биле невознате ни нашим прецима (упор. можда наопако коло у Женидби Милића барјактара, Вук, Пјесме, <3, 78, 249 илд>), али од њих нема никаквих јасних остатака.

Поред побројаних кулних и апотропајских радних постоје и многобројне друге; изгледа да је у овом погледу било и локалног и хронолошког диференцирања (упор. ипр. СЕЗ, 7, 75). Све те радње укупно, међутим, дају јасну и занимљиву слику о религијским схватањима наших предака. Због тога ћемо овде прегледати бар најважније међу њима.

Чим неко умре, тамо где има цркве зови се у звона. То звоњење зове се оглашавање; нечија смрт оглашује се, дакле, звонима; она се, уосталом, може огласити и на други начин (в. ТРБ, ГНЧ, 47, 164). Али оглашавањем свакако није било првобитан циљ звоњењу; то се уосталом јасно види и из чињенице што се звоњење понавља, у више махова, све док мртвога не спусте у раку, а та накнадна звоњења заправо нису само обавештајно средство. Звоњење се очевидно врши у корист мртвога, и циљ му је да одагна зле демоне, који би мртвоме могли загорити. У обзир долази не само ларма, која се иначе, различитим средствима, подиже да би се зли демони одагнали (...), него и сам метал од кога су звона начињена, наиме бронза, од чијег се звука плаше демони (...) ударање у бронзане и бакарне тешке и друге судове приликом помрачења месеца, код нас (...) и иначе (...).

Када се мртвац уреди, пре но што ће се метнути (воставити) на одар, меће се у ковчег. Такав је обичај данас, по варошима у сваком случају, али и по селима. Понегде је доскора постојао обичај да се мртвацу уопште не спрема ковчег, него се сахрањује непосредно у гроб или гробницу, евентуално још осигуран ласкама. О том в. ТРБ, ГНЧ, 48, 270 ил. Ми, међутим, имамо докумената и о много примитивнијем начину сахрањивања. Најстарији начин сигурно је тај да се мртвац положи на плочу, а више њега метне «ред плоча, помало камења и навиле драче», као што нас обавештава Стј. М. Љубиша у приповетки «Проклети кам»;

упор. и Даничић, Посл., 479: »Да му је драча под ногама а плоча под главом, нех не може ни гори ни доли«, и Вук, Посл., 4660; у Молитви од вештине каже се »Бог јој озго драчу, оддо плочуч, ZNZOIS, 22, 311. Ово се чини само када су у питању опасни мртваци, који се евентуално могу повампирити (јер и камен и драча имају магичну моћ да вежу душу, в. ...), али је процедура извесно врло старинска, и била позната још старим Германцима, упор. Tacit. Germ. 12., и Helm, Altgermanische Rg 132 илд; 147 илд. [Код Немаца постоји — или је доскора постојао — обичај да се по гробу сади трње, в. О. Gruppe, Gr. Myth. 890¹. Такав обичај постојао је и код Римљана, в. Liv. 1, 51, 9; 4, 50, 4]. — Ковчези, уколико су били у употреби, прављени су често од јаворовог дрвета (Вук, Пјесме, 1, 368; 6, 7, 6; Петран., 1, 355); у околини Новог Пазара, према саопштењу проте Стеве Дмитријевића, и данас се, ода-онда, сахрањују мртви у ковчезима од издубљеног јаворовог стабла. За велику старину дрвета као ковчеза говори и чињеница да се он налази и код Руса, Schrader, (Reallexikon, II), 281. — Гроб се одувек сматрао као мртвачева кућа (тихо се зове и у тужбалицама, ипр. СЕЗ, 7, 488), упор. и Schrader, 1, 108, па је и њему у ковчегу, по могућству даван такав облик, упор. ... »Направи ми, мајко, сандук од олова, на сандуку, мајко, четири прозора...; саватање и обичај су, свакако, врло стари и заједнички словенски, упор. ковчег са прозорима код Руса, Schrader, (Reallexikon, II), 281.

Пошто мртви, било у гробу или у царству мртвих, продужава свој живот, са потребама и манифестацијама које је и на овом свету имао, сасвим је на свом месту пропис да се у ковчег, односно у гроб, остављају за њега *жреници*, у првом реду јело и пиће, а затим и друге различите ствари: поред девојке игле, кудела, вретено; поред ђака књиге, поред малог детета играчке, поред занатлије његов алат, поред ратника оружје и коњ (ЖСС, 343; СЕЗ, 7, 77, ...). Ово је свакако један од најстаријих и најопштијих обичаја у историји човечанства — он се даје пратити још од пале-

олитског, можда чак и од дилувијалног времена (Schra-
der, Reallex., 1, 102). Ти приноси су нам најаутентични-
ји, понекад и једини документи за религију и културу
минутих епоха. Ти приноси могли су бити многобројни
и скупоцени, у толикој мери (упор. инвентар ми-
ненских гробова, или погреб Цезара....,...., Атина....,
и толики други) да су чак и законима морали бити
ограничавани (...); понекад, на пример, рано су ушле у
обичај жетине суштитуције, минијатурне имитације,
насликане ствари, или чак и само сјомечуше ствари,
упор. (...). Нормални грађански — да тако речемо —
приноси у толикој су мери истоветни, у свима време-
нима и код свих индоевропских народа, да би за какав
старогрчки, или старопруски или руски гробин инвен-
тар сваки наш етнолог могао посведочити да је чисто
српски [...]. Разлози за остављање ових приноса могу
бити и често сентиментални; али је првобитно вероват-
но преовлађивала тежња да се мртвове да оно што је
његово, да не би сам дошао да то потражи; исто онако
као што му се мора дати и обавезно подушје, да не
би сам интервенисао. »Ако се не даје трапеза умрлом
домаћину или домаћини на прву суботу, на двадесет и
четрдесет дана, на по године и на годину, онда ће бити
штета у стоци. *Јер они узимљу свој део одмах*» (СЕЗ, 7,
247). Упор. и —

Понекад се приноси шаљу на онај свет на тај начин
што се *унавешавају*. Класичан пример имамо у случају
коринтског тиранина Персијандра, који је, када му је
душа његове жене, Мелисе, јавила кроз некромантон
да јој је на ономе свету хладно, јер нема халина,
наредио да се са свих Коринџанки свуку халине и спале
(Herod. 5, 92). У старој Грчкој био је понегде обичај да
се приноси ломе (Мау, 344); код нас се разбија стакао у
коме је при погребу донесено вино и жетин (ЖСС, 342),
а чашу или чашке у коме је донесено жито разбију (СЕЗ,
7, 242; 14, 250). Друге примере, са Марком Краљеви-
ћем, в. горе.

Један од нарочитих приноса који се од врло дав-
них времена даје мртвима јесте *новца*. Новца се мртво-
ме или меће у уста; или у руку, или у шеп, или,

што је изгледа најчешће, баца за њим у гроб. Обичај је
био познат и старим Грцима — то је познати »обол за
Харона«, Aristoph. Ran. 139, и друга места која споми-
ње Мау, 342 — и сачуван је код Грка и до данашњег
дана; за друге народе (... и ...). Према старом грчком
популарном тумачењу, новца је намењен познатом
мртвачком демону, Харону, коме треба платити превоз
преко баре у доњем свету (...); наш народ има своја
популарна тумачења, новца је намењен познатом
тумачења (да плати улаз у рај, или: прелаз преко мо-
ста, или: земљу у којој ће лежати; или да има шта да на
оном свету да просјацима кад пред њега изиђу, и сл., в.
ТРЂ у ГИЧ, 48, 261), али су сва та тумачења, како је не
без разлога приметно ТРЂ, врло произвољна, а поне-
кад и врло наивна (мада су нека од ових тумачења
очевидно врло стара, и заједничка са, на пример, рус-
ким народним тумачењима, в. Schrader, I, 123). Од
Ервина Родеа (Psyche², 1, 306⁷) постало је популарно
тумачење да је новца који се мртвове даје у ствари
извесно поравнање са њим, исплаћивање његовог дела
имовине; са том малом сумом ликвидирамо га ми, не
дајемо му више повода да се враћа нама и тражи своје,
јер мртви, као што смо малочас видели, »узимају свој
део одмах«. Овако тумачи обичај и ТРЂ и наводи за то
убедљиве примере (инр. босански обичај да се умрлом
домаћину »меће у руку сребрен новца, да не би мал за
њим ишао« СЕЗ, 32, 365§ 10). У новије време доведено је
у сумњу и ово тумачење, бар што се Хароновог
обода тиче (Мау, 342; Parnice, 67), и Хароновог
обода сматра се као принос, дар, демону или божанству до-
њег света.

У вези са погребом поставља се још једно религиј-
ско-историјско питање. Данас се мртви искључиво
сахрамају — али да ли је тај обичај био једини и у
нашој старини? Поред сахрањивања, код многих индое-
вропских народа — Индоаријевца, Грка, Римљана,
Германца, Келта, Словена, упор. Schrader, Reallex., s.
v. Bestattung и (...); за Словене в. још Нидерле (I/1, 225
идд.), С. Тројановић, Стари словенски погреб, СКГ 3,
1901, 50 идд. и критику М. Васића, Бранково Коло, 1901
(1040—1054) — (постојао је) и обичај *сваљивања*. Да ли

ваše тако radikalno vršeno. Od spaljenih mrtvača ostajale su, kod starinskog spaljivanja, kosti ((Pernice, 63)); čak su stari mrtvači višje *zagorevani* nego spaljivani (...), tako da poznati arheolog W. Dörpfeld (Mélanges Nicole, Genève-Basel, 1905, 95; v. Pernice, 63), nije bez razloga tvrdio — čak ako se pretpostavi da u osnovi nije imao pravo, upor. literaturu u Pernice, 65 — da između spaljivanja i sahranjivanja u starom veku i nema razlike, i da je samo veći ili manji stepen *zagorevanja* bio повод da se jedan slučaj smatra za spaljivanje a drugi isti za sahranjivanje. Za nas je vrlo važna činjenica da se spaljivanje često vršilo sasvim površno, i to u samom grobu (kod Grka, Rimljana, Germanaca, v. Schrader, I, 102 i 113, v...); i ako pođemo od toga, možn ćemo imak našu verovatne supstitucije toga u našim običajima: (...; ЖСС, 343). У старом веку spaljivanje i sahranjivanje mogli su бити комбиновани утолико што би мртвац био спаљен, па онда преостале кости сахрањене (...); исто то вероватно је и за нашу старину, као што се даје закључити из процедуре при убијању вампира: један од последњих српских вампира, Паја Томаћ, из године 1923, био је најпре прободен глобовим коцем, па онда спаљен, а преостале угљенисане кости *враћене у гробницу* (СКГ, I, с., 268).

Из свега овога што је говорено може се видети да наши погребни обичаји припадају, укупно узевши, врло дубокој старини, и да су у ствари конгломерат разних, често сасвим противуречних (супротних) схватања, и разних епоха. Манањ број радњи врши се у корист мртвога; већи број има апотропајски циљ, што би такође био доказ о великој старини њиховој. Схватања која служе као подлога погребним обичајима представљају најстарију фазу у нашој старој религији. Њихов ће се утицај осећати кроз цео развој наше религије; они, према томе, могу послужити као полазна тачка при испитивању те религије.

Пошто се наврши година дана од смрти, и издаду сва прошисаја подушја, наш став према покојнику мења се. Ни жалост, ни страх нису више акутни. Када се каже да надгробни камен, ако се у року од годину дана не постави, не треба више ни постављати (...), то значи да је он излешан; или зато што се душа већ налази у царству мртвих, па ју је немогуће узатити, или зато што се више од ње не плашимо, па немамо ни разлога да је магичном начином везујемо за камен. Покојник је сада *неогорљив*; он улази у круг божанских предака (код индоаријеваца, на пример, потребне су за то нарочите церемоније, v. Schrader, Lex., I, 23), заштитника фамилије и племена. Место страха и жалости долазе сада пијетет и поверење; место апотропајских и егзорцистичких радњи имамо сада *култ*. Тај култ не чини се више свакоме покојнику засебно, већ свима покојницима укупно. Само најстаријем претку, родоначелнику, чини се поваткад засебан култ, али се уз тога митског претка редовно спомињу и славе и сви други преци и покојници. Култ има сасвим конкретне форме и састоји се у дотурању јела и пића, у давању могућности да се одену и огреју, у заштити од утицаја злих демона, и, најзад, у чувању њихове усмене. Као накнаду за све то очекујемо од предака заштиту и помоћ у свима приликама, сагласност за сваку промену у фамилији (рођење; свадба) и чисто материјално добро (богатство и срећу, упор. индоаријевску молитву, Schrader, Lex., I, 33'), у првом реду плодност људску, сточну и пољску.

Жртве у јелу и пићу углавном су исте онакве какве смо видели да се приносе појединим покојницима непосредно иза њихове смрти. Извесна јела при томе имају првенство. Најпре долази у обзир *шљеница*, пресна или кувана. Пресна шљеница представља свакако најпримитивнији облик хране; она се, као што смо видели (горе) оставља на месту где је покојник издахнуо, али исто тако жртвује се она и прецима у разним приликама, на пример, о Бадњем вечери, када

се ставља у суд у који се побада и свећа (...). Много чеšће, међутим, жртвује се пшеница на тај начин што се десно и лево разбацује. Такав начин жртвовања очевидно је врло старински; то су позната *κτὰ δὲ ὄρθατα* (= послале (пшеницом)), која су практиковали и стари Грци, и други индоевропски народи, уопр. S. Eitrem, *Opferritus*, 262 ил.; такав начин жртвовања имамо о свадби (...), када се пшеница, заједно са другим плодовима, разбацује, очевидно као жртва прецима, који невидљиво присуствују, и о литијама (...). Посипање полаженика пшеницом такође спада у исту ову жртвену категорију, с обзиром на то да се у полаженику првобитно гледао олицетворени предак. Пшеница може бити и кузана, и тако спремна она је најважнија и неизоставна жртва и непосредним покојницима на дан погребња и о сваком помену (...), и прецима, о општим задушницама, и о празнику крсног имена, као најстаријег претка и свих предака уопште. То је познато кољиво (у грчком *κόλλιβα*, реч свакако врло стара, уопр. Свада, *κ.ν. κόλλιβα ὄρθος ἐθήτος* (= кољиво, варено жито) које је познато и другим индоевропским народима, нарочито модерним Грцима (...) и Русима (...). Поред пшенице, пресе и куване, у культу предака има важну улогу и кољач или кољачи од пшеничног брашна; такви кољачи спремају се о свима празницима који су намењени прецима (Крсно име, Бадње вече, Младенци, ...); број вањов, ако их је више, унапред (је) одређен (непаран број, ..., или 40...). Спремање кољача често је врло церемонијално: ... у пш меће га девојка (СЕЗ, 50, II, 10, 1); понекад се кољач персоналификује и третира као божанство: божјићи кољач кити се босиљком (СЕЗ, 50, II, 10), у коме је случају босиљак апотропајон; домаћин га носила житом и орасима (*ibid.*) — не само у свима тим случајевима могуће је да је кољач намењен не толико прецима, колико великом националном богу, који је о Божићу прослављан. — Друго јело које се радо приносило прецима јесте мед. Мед је жртвован прецима и хтоничним божанствима и демонима уопште још у индоевропској прошлости, на пример код Индоаријевца (*Eckstein u Handw. DA, IV,*

296) и старих Грка (*Samter, Familienfeste, 84 ил.*), код којих се мед често жртвује истовремено са вином или са млеком. Код нас се мед нарочито издацино жртвује прецима о Бадњем вечеру (уопр. ипр. СЕЗ, 50, индекс *з.в. мед; ...*). Мед се, о Бадњем вечеру, меће и у меће, и то је свакако врло старински пропис, уопр. (СЕЗ, 50, *ibid.*). Медом се маже и бадњах.

Прецима се такође радо жртвују ораси. О Бадњем вечеру бацају се они, перемонијално, у четири угла ((СЕЗ, 50, индекс *з.в. орах*)). За орахе иначе знамо да стоје у вези са демонима доњег света, и да служе као храна тим демонима, уопр. ГНЧ, 34, 1921, 261 ил. Из истог разлога жртвује се прецима и пасуља, који су и други индоевропски народи жртвовали (издкли) душама покојника, уопр. ипр. бацање пасуља о римским лемуријама, *Ovid. Fast. V, 436 ил.*, и *Frazer ad I., u G. Wissowa, Rel. u K.d.R.², 235*; уопр. ГНЧ, *l.c. 262 ил.* У обзир долазе и друга јела, али су ова поменућа најкарактеристичнија. Осим ових појединачних јела, душама предака нарочито су радо приношена на жртву сва ова и друга још јела укупно, или сви плодови укупно — то је позната *ψαγσπερμιја* или *ψαγσπρῆμια*. Не сме се изоставити ни једно јело, односно ни један плод, да не би остала ни једна жеља предака незадовољена. И *ψαγσπερμιја* је врло стара индоевропска жртва; њу су радо приносили и стари Грци, и Римљани; ова је исто тако добро позната и модерним Грцима, и Немцима, и, пре свега, и другим словенским народима (...), уопр. ГНЧ, 41, 1932, 177 ил. Поред мешовите жртве у јелма и плодовима изгледа да је нашем народу, бар у неким крајевима, била позната, у дубокој старини, и мешовита жртва у *σπῆσαι*. Она је, међутим, рано супституирана: место прасе, целокупне жртве, жртвује се само по која длака од сваке врсте домаће стоке, уопр. ГНЧ, 41, 1932, 178. И ова жртва старинска је, и има своју паралелу у римским *suovetaurilia* (о којима *v. G. Wissowa, Rel.², 562 ил.*) и у литванској жртви свиње, телета, петла, гуске, уопр. *Schrader, Reallex., II, 137.*

Поред јела, прецима су приношене и жртве у *вино*.

Kao zamena za krv, vino je u mrtvačkom kultu uopšte imalo veliki značaj. (Uпор. K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, Giessen, 1910, 84). Vino su preци добијали im prilikom obedne жртве (напијање њима, или у њихову славу...), или у форми либације. Место вина јавља се у культу предака, равноправно, и ракија; у нишком срезу први гутљај ракије просипа се на земљу (СЕЗ, 17, 109), и он је намењен прецима. У культу предака постојале су и либације воде (упор. мој рад о пуштању воде, СЕЗ, (31, 56–84)), која је давана прецима из разлога који смо споменули раније; у супротности са изданим либацијама воде непосредно из погребца, у культу предака нису оне много примењиване.

Месца на којима се жртве прецима приносе различита су. Жртва се приноси на оним местима на којима се верује да се, стално или у даном тренутку, налазе душе предака. О свадби и процесијама учествују оне, невидљиво, у поворци, и зато се жртвени плодови бацају на све стране. Давно преминулим, херонизираним прецима, жртве се не приносе више на гробу, како се ради када су у питању скорашњи покојници; али се зато обедна жртва, о Бадњем вечеру, приноси на поду (...), јер ће ту бити у домаћој предака; или се приноси на прагу (...), под којом се векада сахрањивало (...). Друга места где се прецима приноси жртва, јер њихове душе ту борава, јесу углови у кући (упор. бацање ораха, о Бадњем вечеру), ошак (СЕЗ, 17, 134; 19, 71 ил), раскршће (СЕЗ, 32, 377 § 105), буњште (ZNZOJS, 11, 1906, 130), дрвањик (СЕЗ, 14, 75; 19, 67), и друга, в. ГНЧ, 41, 1932, 172. Најрад, обедна жртва прецима, на којој учествују и покојни и живи потомци заједно, приноси се у самој кући; на гозбу позива домаћин, са кућног прага, у спечаним формулама претке (упор. нпр. СРЗ, 7, 291; 17, 141, и мој рад у СЕЗ, 31, 1924, 154); или их скупља квочањем, јер се верује да су душе предака инкарниране у тишима (Прилози, III (1923, 129)). Овако су дозивали и други индоевропски народи, упор. нпр. (летонски) самогитски обичај дозивања са прага: ad quae (= convivium) animam defuncti invitant precantes

ante ianuam, Menecius u Scriptores Rer. livon. 2, 389, na Schrader, Reallex., I, 18 – значи да је наш обичај врло стар и оригиналан. И сва места која смо споменули као култна (јер су зборница душа) сматрана су за таква и у индоевропској прошлости. [За углове у кући упор. (СЕЗ, 50, 60)]; за ошак в. Schornstein u Nachtrag за Handw. DA; за раскршће (СЕЗ, 50, индекс s.v. раскршће); на буњште се скуљају душе стога што се ту бацају остаци јела, који су за душе прилачни, упор. нпр. (СЕЗ, 50, 170 ил); Песма о Гилгамешу...; Sartori, Die Speisung, 10].

Што се тиче времена у коме су жртве прецима приношене, за њега су важни старински прописи, наследиени још из најдале прошлости. Горе видели смо да се појединачне жртве, намењене само једном, недавно преминулом покојнику, приносе у одређеним роковима, од којих је последњи на завршетку године иза покојникове смрти. Рокови за обилне жртве прецима регулисани су такође, и везани за извесне празнике, од којих некеки имају највећи раг у народној еуртологији. Највећи празници предака прослављани су у пролеће и у позну јесен или у зиму, код свих индоевропских народа (...); данашње пролеће и јесење задушнице, које се држе ((пред Матровдан), и (пред Месне покладе, СЕЗ, 19, 25)) остале су још из старе вере – њима је црква само фиксирала датуме (...). Било је, мелутим, старинских задушница за које се црква није ни интересовала, или их толерирала, и које су по својој форми, садржини, циљу остале исте онакве какве су биле још у претхришћанском времену – то су, на пример, Михолске задушнице (о којима в. мој рад (Два празника из животињског култа, 1933)), па онда познато Ружичало (Вук, Рјечи, s.v. дружичало)...), и задушнице које су везане за Велики четвртак (в. СЕЗ, 31 (56 ил)); било је и таквих за које црква уопште неће да зна, и према којима заузима евентуално и непријатељски став: такви су, на пример, Мратинци, које народ светује у новембру (и. о њима (Два празника)). Може се иначе рећи да су жртве прецима ритуално приношене о сваком јавном празнику, без обзира

на то што он нема (или му је заборављен) хтонични карактер: такви су празници, на пример, Младенци (БВ, 10, 1895, 75), Богојављење (СЕЗ, 14, 22; 40, 24), Духови (СЕЗ, 19, 61), Вариндан (Вук, Рјечи, s.v.; ЖСС, 149; Врчевић, Три главе, 13 изд; СЕЗ, 19, 68; 32, 227; 293; 40, 78), Ускрс. Највећи, међутим, празници предака везани су за *Бадње вече*, и за крсну славу или Крсно име. Бадње вече, у основи, празник је предака и код других индоевропских народа — то је германски Julfest, о чему в. Lily Weiser, (Jul, 14 изд.), где је споменута и старија литература; о Бадњем вечеру као празнику предака писано је код нас много, упор... О крсној слави в. мало доцније, глава (9)... О Бадњем вечеру и крсној слави чињен је култ и нашем врховном богу, који је у ствари највећи мртвачки бог. — Жртве прещима приношене су и о домаћим празницима, нарочито о свадби (...), и приликом рођења и давања имена новорођеном детету (...). — Најзад, постојале су и случајне, неперодичне жртве, које нису биле везане за неки одређен датум. У ту категорију спадају, на пример, свакодневне либације ракије, од које Срби, пре но што ће је пити, прсте правн гутљај на земљу (нпр. СЕЗ, 17, 109); такође и жртвовање *врних плодова* и *врсна уопште* (...). — За редовне жртве, односно за празнике за које су те жртве везане, постоји из најдубље старине правило да су то биле махом *feriae*, и трајале по неколико дана (Божиф, Крсно име, Духови, Михолске задушнице, Мратинци, свадба), в. о томе...

Што се тиче доба дана у коме су жртве прещима приношене, може се рећи да су оне најраније приношене у *ноћно* време, односно после заласка или пре изласка сунца. То је сасвим у реду, јер је то одувек, и код индоевропских и код других народа, било право време за приношење жртава хтоничним демонима и божанствима, упор. Stengel, Die gr. Kultusal., 150, и Gruppe, Bericht, 244, такође и ГНЧ, 41, 175, с обзиром на то да душе предака имају слободу хретања по правцу само ноћу (...). Бадњиданска жртвена гозба почиње после заласка сунца (...), о Крсном имену такође се тако прослава почиње (...); жртва прещима у

тулузину, за време сетве, баца се у реку ипо заласку сунчеву» (СЕЗ, 19, 361); жртва о Великом четвртку носи се на реку пре сунца (о. с. 42), дарови прещима носе се на бунар или извор, о Божифу, такође пре изласка сунца, итд. Ако се жртва ипак приноси даљу (нпр. ...), припреме за њу обавезно се врше пре сунца (...).

На који се начин дотура храна и пиће душама предака? Најпростији је начин свакако да се јела која су им намењена однесу и оставе на места на којима они бораве, или на која ће доћи да пожуђену храну приме. У томе циљу оставља се храна на раскрише, или на буњиште, или на дрвљаник, или на хров, упор. ГНЧ, 41, 172, или се просина око куће (Караџић, 3, 1901, 114), јер се душе радо скупају испод стреје [...]. Врло старински индоевропски обичај је да се жртвена јела приносе прещима на сену или слами: поред примера индоаријевских и других које сам навео у Прилозима, 3, 1923, 125 изд, упор. и Oldenberg, Rel., 550. На сену приносили су и Литванци душама предака које су биле икарниране у кућним змијама, в. Menesius у Schrader, Reallex., I, 23. И код нас се јела намењена прещима сервирају, о Бадњем вечеру, на слами, исто онако као што се на слами ређају и јела која се скорашњим покојницима приносе на гробу, в. Прилози, I, с. О свадби, и о процесјама, жртвени плодови бацају се десно и лево — и то је, дакле, директно давање прещима. — Други начин жртвовања такође је непосредан: храна се даје *сетованим животињама*, које су, према општим веровањима (в. горе), икарниране предака. На Косову, о Бадњем вечеру, изиђе домаћин испред куће са постављеном софром, и позива на вечеру *»вукове, мечке, лисиче, зечеве, творове, псе«* (СЕЗ, 7, 291), или позива на вечеру *»сву дивљач«* (СЕЗ, 7, 288). У бадњиданској сезони давања је храна која је одређена за претке њима; и такву жртву позивали су и други индоевропски народи, в. мој рад *»Два празника«*. У неким случајевима храна се даје *»птицама«* (...), које су, према индоевропским веровањима, икарнирања предака: *»denn es wird gelehrt, dass die Väter einherziehen das Aussehen von Vögeln*

annehmend« (= »jer propoveda se da očvsn dohode uzimajuћи na se izглед птица«) (цитат по Баудкајане, по Oldenberg, Rel., 564), а. и Weicker, 20 ил. Најчешћи је, међутим, случај да се предачка жртва даје kokoшима: најпознатији пример за ово имамо приликом бадавиданске гозбе. Горе (...) смо видели да су овакве жртве kokoшима познавали и други словенски народи, упор. и Прилози, III. — Поред сеновитих животиња, постоје и сеновиши људи, у које је, привремено, ушла душа некога претка; због тога се храна намењена прецима, даје »за [њихову] душу«, и, појединим људима. Правине од воћа деле мајке деци (...). Нарочито долазе у обзир странци који пролазе кроз село или свраћају у кућу, па онда просјани, упор. мој рад о теофанији у СЕЗ, 31, 20 ил; Sartori, Die Speisung, 65 ил.

Најчешћи и, може се рећи, најпопуларнији облик дотурања хране и пића прецима је такзована обеду жртва: припремљена јела и пића бивају потрошена на заједничкој гозби на којој узимају учешћа и душе покојника; најпознатије, и најсвечаније гозбе ове врсте приређују се о Бадњем вечеру и о Крсној слави, а такође и о свима другим задушничким празницима о којима се, после евентуалног непосредног давања хране прецима (...), заједнички обедује (...). За гозбу важе нарочито прописи: једе се са пода (...), јер је то уопште старински начин једења (...), који је у конзервативном мртвачком култу сачуван непромењен и јер су тако јела у домаћају предака, који се најрадије замислају да су испод земље; забрањена је употреба ножева (код нас...; упор. и литванску забрану у Schrader, Lex., I, 18); чобани и остале слуге једу заједно са господарима, као и о римским Сатурналијама (...) и код других народа о другим празницима (...); овде свада и заједничко обедовање о Белим покладама, СЕЗ, 14, 33. После гозбе душе предака доста безобзирно терају се напоље (упор. код нас »вијање Божића«; за друге индоевропске народе упор...).

Поред хране и пића, прецима се нуде и друге потребе, на пример одело. У ту категорију долази оби-

чај да се огледало које виси о зиду обавија пешкиром; у огледалу, наиме, налазе се сени, sǝboald, дакле: ипак душе (упор. горе...) предака. Горе видели смо да се надгробним крстовима, који су склонилиште покојничке душе, облаче праве халјине. У Беградском дневном листу... описан је случај како је некаква Циганка дошла једној мајци којој је умрла кћи и испричала јој како јој се тобоже покојница јавила у сну и потужила јој се како зебе, јер нема халјина; мајка је онда извадила из ормана нов зимски капут и дала га Циганки. Ово нас подсећа на класичан случај са коринтским тиранином Персијандром: њему се, кроз некромантејон, потужила покојна жена да јој је зима, а он је на то наредно да се од свих Коринћанима покупе најлепше халјине, па их је спалио и на тај начин послао на овај свет жени (Herod. V, 92). О жртвовању халјина, или суштинуца њихових, у мртвачком култу а. и Sartori, Die Speisung, 26'.

Да се душама обезбеђивао и *огреј*, о томе, у култу предака, нема код нас сигурних података; њих, међутим, има код других индоевропских народа; упор. Schrader, Reallex., I, 19. Могућно је, међутим, да је интензивно палење ватре о Бадњем вечеру («ватра плама боље него игда» Hegescl, (Г. В. 2459)) имало тај циљ. Могуће је да овакав (а не можда лустративан) циљ имају ватре које се на Беле покладе пале у источној Србији, и за које доносе дрва нарочито они »којима је неко умро из куће«, СЕЗ, 14, 34.

У култ предака могло би се уврстити и наше старина да душе предака *змијавишмо* од злих утицаја, од *ушцаја злих демона*. Свеће и кандила свакако имају тај циљ. Од ватре плаше се зли демони, и она их растерује (упор. нпр... код нас кад неко спомене вука, узме се из ватре жишка и баца напоље...; упор. и горе...); отуда је ватра у култу уопште имала важну улогу као апометропајон, упор....

Врло важна обавеза у култу предака је *чување њихове успомене*. *Femina lugere honestum est, viris meminisse* »женама доликуюје да оплакују, а људима да чувају успомену« — каже сасвим тачно Тацит (Germ. 27).

Отуда у мртвачком култу имају тако важну улогу тужбалице (упор. В. Бурић, Тужбалица у светској књижевности, Београд, 1940, 25 ил.), коју по правилу изводе жене (о. с., 30 ил.). Такве тужбалице познате су, како је В. Бурић лепо утврдио, тако рећи свима народима. У тужбалицама набрајају се (стварне или замислене) врлине покојника; њима је циљ да, поред спонтаних излива бола, допринесу и покојничковој слави, и римски граматичар Фест сасвим је тачно рекао да је тужбалица *scilicet quod in funere laudandi gratia cantatur* (...). Та тежња да се очува слава, уопштена, много је јаче изражена у епским песмама које су створили *људи*, и које првобитно нису ништа друго него *laudes maiorum, klēas dvbrōv*, песме у славу предака. За неке епске песме чак се изриком каже, обично на завршетку, да се певају за спомен, или за душу, тога и тога; упор. завршетак песме Вук, 6, 37: »Ова песна за нашег Грујину, Да му *посад име не умаро*, или, »Гусле гуде Милошу за душу» (упор. Рај, 38, 1877, 25). Такве епске песме у славу предака могле су се развити из тужбалица, јер је у њима одувек било наративних елемената (упор. нпр. ...; за Русе Шеји¹ 546, у Schrader, RL, 124), али су могле бити са тужбалицама и коезистентне и развити се на свој рачун; у сваком случају, епске песме у славу предака припадају далекој старини, и биле су познате вероватно свима индоевропским народима, упор. нпр. за Грке познато место у Илијади, 24, 719 ил., и M. P. Nilsson у ARW, 9, 1906, 286.

К. ДОМАЋЕ МИСТЕРИЈЕ

У нераздвојној вези са култом предака стоје многобројне религијске радње које су везане за два главна момента из интимног породичног живота: за рођење, и за свадбу. И један и други догађај доласког новог члана породице, чине важну промену и у домаћем култу. Нови члан биће примљен, или боље рећи кооптиран у култни заједницу; али за ново стање ствари треба да даду свој пристанак и преци, божански

заштитници куће. Због тога кулдне радње, жртве и молитве, које се поводом та два догађаја врше, имају за циљ да приволе претке на ново стање ствари. Поред чисто култних елемената, има међу обичајима око рођења и свадбе и извесна не мали број магичних речи и радњи; њима је циљ да нове чланове заштите од утицаја злих демона, или — кад је реч о свадби — да обезбеде младину плодност. О њима ће бити говора допније.

За разлику од редовног култа предака, који се везује за задушнице, који је прост и непосредан, и у коме се једино води рачун о исхрани и заштити и уопште о интересима предака, обухватају кулдне радње приликом рођења и свадбе, као што видимо, још једну нову личност утолско што она треба да буде уелена као равноправни члан у култ тих предака и дође под заштиту њихову. То се увођење дешава на мистичан начин; рођење, односно давање имена детету, и свадба, у ствари су *мистерје*, и није случајно што и црква крштење и брак сматра за *шадје* (...). Због тога се ритуалне радње о домаћим мистеријама, о рођењу, давању имена и свадби скоро до невероватности слажу са ритуалним радњама у старинском, претхришћанским мистеријама, нарочито, на пример, чувеним елеузинским мистеријама. Увођењу младе невесте у нови култ — да наведемо само неке примере — претходи ритуално купање; тај пропис постојао је у старини и других индоевропских народа, а исто тако то је важан пропис и у мистеријама. Манипулације са ситом или решетом имамо и о свадби, и код рођења, и у нас и код других Индоевропљана, а исто тако, као што ћемо одмах видети, и у елеузинским мистеријама. Исто тако, и *καταχυσιατα* јављају се у свим овим приликама, па онда покривање велом, пошт, и др. Разлог за оволику сличност у томе је што су се елеузинске мистерије и друге радње у ствари из домаћег или племенског култа [...] — Постојао још једна разлика између испосредног култа предака, који је у ствари наставак мртвачког култа, и других »ирелативних« и сезонских култова: наиме, док су у првом случају предмет култа

само преш и нико више, докле се о «прелазним» и сезонским празницима јављају и други божански ишњени, који су се, додуше, могли издиференцирати из предака, али који се ипак јављају као засебна божанства, или демони. Самтер (Fam., 11) је углавном у праву када, говорећи о домаћим мистеријама, не спомиње толико претке колико домаћа божанства (Hausgötter).

За култивне радње које наш народ и данас, о домаћим мистеријама, врши или их је вршило до најскорије прошлости, и о којима ћемо сада говорити, не може бити ни сумње да су остатак из врло дубоке старине. ТРЂ, говорећи о народним обичајима, образложио је то врло лево, нагласивши (Наш народни живот, 3, 3 ид), као доказ њихове велике старине, што су они толико примитивни да не могу бити израз каквог вишег културног стања; и што се неким праиститивно значењем уопште заборавило, или је на место правог значења дошло данас другојаче, или постоје чак и неколико различитих тумачења. Као непосредан доказ о њиховој великој старини, међутим, наводимо чињеницу да се исте култивне радње, као што ћемо одмах видети, налазе и у домаћим (такође и у општим) мистеријама Грка, Римљана, Индоаријевца и других индоевропских народа (упор. и ТРЂ, I. с.).

Свадебни церемонијал, коме је циљ да младу уведе у нову култивну заједницу, осигура је од утицаја злих демона, и обезбеди јој плодност, толико је богат у појединостима, култивне радње имају толико много варијаната, да га, може се рећи, ни један опис не може обухватити у целини. «Свадебни обичаји су у српском народу тако многобројни и по различитим крајевима тако разнолики да би се о њима читаво књига могла написати», каже врло тачно Вук (ЦГ и БК, 79). То што је Вук рекао за српски народ важи и за друге индоевропске народе. По својој садржини, сви ти многобројни обичаји могу се поделити на култивне радње и на враџбине; по реду извођења, они се могу распоредити у три групе: отпуштање младе из дотадашњег култа, и давашње младожењи (ἐγγύθησις, traditio, rite de séparation),

спровођење у нови дом (κοιτητή), увођење у нови култ (τέλος, rite d'aggrégation), в. Fustel (de Coulanges, La cité antique) 43. Овде ћемо говорити само о култивним радњама; о магичним радњама, враџбинама (такав карактер имају нарочито радње приликом спровођења младе) биће говора дошње.

1. Да би млада била уведена у нови култ, потребно је да претходно добије отпушта из култа коме је докле припадала, упор. за ствар F. de Coull., 44, 46. Тај обред врши се раније врло церемонијално, упор. Вук, Рјечн., с.в. добра молитва, ТРЂ, ННЖ, 3, 144 ид; али већ у Вуково време он је, у већини српских крајева, јако упрошћен (упор. Вук, ЦГ и БК, 87). Радње се врше око огњишта (јер је то центар за домаћи култ, в. Fustel de Coulanges, (La cité antique, 45)), које млада треба три пута да обиђе и да га дарује, такође и пољуби земљу испред њега (ЖССС, 213; ТРЂ, ННЖ, 3, 25), и на прагу (Вук, Рјечн., I. с.; ТРЂ, о. с., 3, 147) јер се испод њега замишљају душе предака, в. доле... Три пута обилазила је млада огњиште и код Индоаријевца и старих Пруса (Samter, Fam., 91); (природно би било да се ово обилажење, при одвајању из култа, врши у супротном правцу него што се то ради при увођењу у култ, али је то у изворима пронашћено да се каже). Главни и завршни део целе култивне радње чини «добра молитва» [реч «добра» употребљена је овде суфемистички, као ипр...], за коју налазимо паралеле и у старом грчком култу (Samter, Fam., 97). Предају младе момку (ἐγγύθησις у ужем смислу) врши отац (в. Вук, Рјечн., с.в. добра молитва, ТРЂ, ННЖ, 3, 145 ид; за Грке и Римљане упор. Fustel (de Coulanges, op. cit., 44)).

2. Приликом спровођења младе у нови дом врше се такође разне радње, али оне претежно имају анотропски карактер (в. доле). Култивни значај има просипање панспермије, различитих врста жита, које врши млада из решета, и са коња, у тренутку када дође пред момкову кућу (Вук, Рјечн., с.в. женидба). И ова радња старинска је, и свада у позната катахузијата, о којима в. Samter, Fam (Ilienfeste, I ид.) и Eitrem, Opferr. (266

идл). То је у ствари жртва прешима, као и остала *καταύρσις* о свадби.

3. Завршни део свадбе је *τέλος* у ужем смислу, увођење младе у нови култ. Младу, при уласку у нови дом, сачекује свекра, којој је сада уопште дата много већа инишијатива, много важније функције (... она се штира...), него што је има свекр који углавном има посматрачку улогу. Да ли је ово остатак матријарката или не [о томе да ли су индоевропски народи у својој заједници знали за матријархат, индоевропски филолози дају махом *неслајани* одговор, упор. Schrader, <Realexikon.> s.v. Mutterrecht, (II 86–92)], то нас овде не интересује; за нас је важно да је свекра, при увођењу младе, имала видну улогу и код других индоевропских народа ((ib. 92)) – дакле је и наш пропис очевидно старински и аутентичан. Прво што свекра ради то је да дочека нову снаху са хлебом испод мишке, а запаленом свешом, са медом и маслом у рукама, и играјући пред вратима (ТРБ, ННЖ, 3, 115; упор. и мој рад «Свекра на тавану», ГЕМ, 6, 1931). Понегде свекра даје млади жита и меда («На ти, снахо, жита да си житна, На ти, снахо, меда да си медна», Вук, Посл., 3710, упор. и Вук, Прјеме, 1, 756, 33 ид), понегде је још и посила житом (ТРБ, ННЖ, 3, 89). После овога уводи свекра младу у кућу, понекад везану тканинама (ЖСС, 215; СЕЗ, 14, 179; 16, 244 ид; ТРБ, 9 и 26); при уласку млада маже довратнике медом и маслом (СЕЗ, 16, 224), али праг или мора да прескочи, не додирујући га ногом, или је неко преко њега пронесе, често и да га пољуби (ТРБ, ННЖ, 3, 18 идл). Понегде млада уноси у кућу једно стакло са вином, а друго са водом, које она оставља на сто у кући (Вук, Рјечн., s.v. женидаба), негде омет дају јој нов земљани ибрик пул воде, и она с том водом обиђе три пута око огњишта, и сила по мало воде у лонце на огњишту, и «кад год <невеста> сишне воде у лонац, она погледа горе у камен (димњак)» (СЕЗ, 16, 225). Када свекра увела младу у кућу, млада три пута обиђе огњиште, пољуби га и дарује огњиште и ватру на њему (ТРБ, ННЖ, 3, 26 идл), и онда је свекра упути да чара на огњишту ватру и да «гледа уз ошак» (СЕЗ, 14,

179). Свадба се завршује облигатном гозбом. Идућега јутра, пре зоре, иде млада на оближњи бунар или извор, да га подвори и дарује («прво јутарше»).

Овде су побројане само најважније и најбитније радње. Све оне јако су старинске; за све њих могу се наћи паралеле у свадбеним обичајима других индоевропских народа; све оне имају свој добар религијски смисао, и стоје у непосредној вези са култом предака. На прво место падају у очи манипулације са ватром и водом. Оне су углавном исте какве су биле и код Грка и Римљана, Индоаријевца, и других индоевропских народа где је млада невеста примана у нови култ такође *acqua et igni*, а места у Samter, Fam., 14 ид, 18, 20 ид. Запаљену зубљу са којом свекра дочекује младу спомињу грчки и римски трагичари; упор. ипр. [Senec.] Octav. 153 ид. *diga cui genetrix facem accendit*, и I. Vürtheim, у издању Октавије (Lugduni Batavorum, 1909) ad l., такође у Schol. Eurip. Phoen. 346. *ἔθος ἦν τὴν νύμφην ὑπὸ τῆς μητρὸς τοῦ γαμοῦντος μετὰ λαμπέδος εἰσαύγουσαι* (= обичај је био да свекра с лампом увела младу) (Samter је пропустио да ова места спомене); о доказима из археолошких споменика упор. Pernice, 56; A. Nawrath, De Graecorum ritibus nuptialibus, 15. И код старих је, дакле, свекра имала главну улогу. Посипање младе житом и храњење медом познато је било и Пољацима, и старим Прусима (Samter, Fam., 3 ид), и, пре свега, старим Грцима (Samter, ib. 1), и према томе може се сматрати да је тај обичај заједнички индоевропски. За оближање око огњишта знали су и Грци и Римљани, упор. Pernice, 56; 59 (где се за овај пропис наводе као паралела позната *ἄφιδρορία* (= оближање кућног жртвеника) приликом примана новорођеног детета у домаћи култ), а такође и индоевропски (народи). Samter, 21. Даривање огњишта вршила је и римска млада, која је стављала један *ac in foco Larium familiarium* (Nov. p. 531, 8, и Samter, Fam., 19). За манипулације са водом код Римљана упор. Plutarch. Quaest. Rom. I: *τὴν γαμοῦντην ἀπτεσθαι κηρός καὶ ὕδατος κελύθειον* (= наређује да се млада дотакне ватре и воде) и Samter, Fam., 15. Малање довратника маслом (и

медом) такође je и римски обичај (в. места у Samter, Fam., 80, Pernice, 60), и индоевропски (упор. Samter, 81); с тим да је код Римљана место масла употребљаван зетјин [јер је он у старој Италији био више употребљаван: Nehn, (Kulturpflanzen, 156) дели целу Европу на два дела, (према томе да ли се једе зетјин или масло). Преношење младе преко прага, који она није смела да додирне, практиковали су и Римљани. в. Pernice, 60. Видимо, дакле, да о великој старини и аутентичности ових радњи не може бити сумње. — Циљ ових радњи у највећем броју случајева јасан је. Ватра у свадбеном ритуалу има двојаки значај: запалене свеће, односно, у старије време, запалене бухтиње, имају магични, апотропајски циљ — да отерају зле демоне, који су о свадби и рођењу нарочито настрљиви [о апотропајском значају свећа и ватре уопште в...]; радње око ватре на огњишту, међутим, имају сасвим други култни значај: ватра на огњишту, иначе, центар је за домаћи култ (в. Fustel (de Coulanges, La cité antique, 21 ил.). у којој се замишљају душе предака (...); даривање огњишта, према томе, јасна је жртва тим прецима, као што је и клањање пред огњиштем и целивање такође јасно подворење које им се чини. Обилажењу уопште циљ је да се онај који обилажење врши, веже, или потчини предмету, или божанском имену који обилази (упор. Knichel, Umwandlung (15)); према томе, и обилажењу огњишта циљ је да се млада веже за претке њеног новог дома, за божанске заштитнице, који од тога тренутка постају и њени заштитници. Обилажење је очевидно најважнија радња у целом свадбеном ритуалу: када се оно изврши, млада је дефинитивно уведена у нови култ. Даривање и чарање ватре је обнављање, појачавање елемента у коме бораве душе предака; када то чини нова млада, то је њен очевидан пристапак да од сада учествује у вршењу новог култа, у служењу својим новим прецима. Занимљив је и посебан пропис да млада том приликом мора гледати у ошак (...); значај ове радње давно је заборављен, и објашњење које народ даје (в... овако да гледати уз ошак, да је право пушило, да се

не дими по кући»... СЕЗ, 14, 179) навидно је — али ми знамо да и у ошаку бораве преси, и уопште демони (в. горе...), који кроз ошак и комуницирају са унутрашњошћу куће (...). Гледање уз ошак, дакле, један је од начина адорације. — Вода има лустративну моћ, и у томе циљу употребљена је она и о свадби, на пример у свима римским случајевима које наводи Samter, Fam., 14, или код нас онда када млада полива сватовима да оперу руке (СЕЗ, 14, 180); у примеру из СЕЗ, 16, 225, који смо малочас навели, међутим, сипање воде у лонце извесно је либација, жртва душама предака који се на огњишту замишљају (о таквом либацијама в...). — Забрана да се праг не сме да додирне, и пропис да се он има да пољуби, изгледа да једно другоме противурече, али је противуречност само привидна: под прагом се некада сакрањивало, и отуда веровање да је испод прага зборно место за душе предака (в. горе...) — новоста не сме да додирне праг зато што би на тај начин дошла у додир са прецима којима још не припада (она ће доћи под њишу заштиту тек када се изврше кулне радње у вези са огњиштем), и то би по њу могло бити фатално, јер преси не трпе странце; а кад љуби праг, љуби га зато да прецима учини подворење, што је претходна култна радња за ону главну која ће се десити у кући. — Мазање довратника такође је жртва прецима, који бораве не само под прагом, него и над њим, у довратнику, упор. Вук, Пјесме, 2, 33, 235 ил. (гле се види да у довратнику доиста борави божански заштитник грађевине); БВ, 10, 1895, 139; 16, 1901, 279.

Док су све докле побржале радње, жртве и молитве, упућене прецима, завршени чин на свадби, гожба и похађање извора, има извесан шири значај. Нису више у питању само преци, него божански заштитници целог братства, или целе локалне заједнице. Гожба која се на завршетку приређује у младожењиној кући, и која је у ствари обелна жртва, има, додуше, у виду и претке [онако исто као и гожба о Бадњем вечеру, о слави, о задунцима]; у свадбеним здравцима, које чине утисак велике старине [то је врло тачно запазио Вук Врховић, у својем опису свадбе у Паштровићима:

»Паштровићи, било на свадби било на крсном имену, за трезом не пију но седам пута, и свака паштровица има своју здравцу и свој припјев, који постоји од толико вјекова и не промјењује се колико ни Оче наш». Три главне нар. свеч., 124], изриком се апострофирају сви свецци (њима је упућена «друга» здравца, упор. Вук, ЦГ и БК, 86; Рчевић, Три главне нар. свеч., 225; Вук, Прјесме, I, стр. 78), који овде нису ништа друго до божански преци. [Свечи су, у народној религији, често заминали хероизирани претке, упор. уопште Lucis-uz-Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults, 34 ил.; H. Delehaye, Les légendes hagiographiques 151, ил.]. О свадбеном ручку, дакле, узимају, невидљиво, учешће и душе предака: отуда на том ручку има онако значајну улогу кум [без њега ручак не може ни да почне, упор. «Селанку» од J. M. Веселиновића, издање 1893, стр. 49 ил.; у његово се име чак и позива на ручак, а Вук, Речи., s. v. женацба: «кумово је место увек у челу софре» СЕЗ, 19, 167; «кум је на мушкој свадби све и сва» СЕЗ, 40, 1927, 170], који је, у ствари, представник предака (упор. СЕЗ, 31, 92 ил.). Чак се понегде спрема за свадбу и нарочити колач, који се о ручку сече као и сламски; исто тако доже се и чаша «за крсно име» (СЕЗ, 7, 24) — а ми знамо да су жртве у колачу и дизање «у славу» типичне жртве на годби предака. На свадбеној годби у Хомолу чак се, у три маха, просипа вино из десног рамена (СЕЗ, 19, 156) [...] — што је очевидно љубавља пренима. Још и једна нарочита личност наговештава присуство предака — то је чаши, који на свадбеној годби има важну улогу. Обучен у чудно одело, фантастички искићен, и, што нарочито пада у очи, огрнут кожухом, снабђен вучјем атрибутима и нагараљен (СЕЗ, 16, 213; Вук, ЦГ и БК, 83) није он ништа друго него *олимпијорени предак* [кожухом се прописно огрбе и полагањик (нпр. на Косову, а. СЕЗ, 7, 299), који је такође олимпијорени предак (упор. СЕЗ, 31, 151 ил.); резултат веровања да се душе покојних предака могу реникарнирати у животињама (СЕЗ, I, с., 155). У вучјем облику јавља се душа покојника врло често, а... Да се преци јављају као при-

људи, Арапи, Цигани, ошачари, и да нагараљени људи у различитим празничним поворкама нису ништа друго него преци а...], али се из чињенице да је ова годба у ствари заједнички бравос (= жртвени обред), да на њу доноси прилог сви чланови шире крвне или локалне заједнице (...; старе грчке паралеле у Hom. Od. I, 226, и K. F. Hermanns, Lehrbuch d. gr. Privataltert. § 27, 22; Samter, Fam., 25), намеће закључак да годба припада и заједничким божанствима своју учесника. — Исто се то може рећи и за похађање извора или бунара, које се, сасвим церемонијално, врши или идућег јутра, пре изласка сунца («прво јутарско»), или на дан свадбе учече, после његовог заласка. Извор који се походи најчешће је — наравно, према локалним приликама — заједнички сеоски. Том приликом извору се приноси жртва (...) и говори молитва. Ова радња има своју паралелу у похађењу извора о Варином дану (а. Вук, Речи., s. v. варица, и Шневаје, Weib (nachtsbräuche der Serbokroaten, 1925) 5), и о Божићу (Шневаје, о.с., 73 и 195). И ово је у ствари култна радња упућена и прецима, чије се душе налазе у извору или бунару (упор. Ninck, (51, 55)); али исто тако, у сваком случају, и божанским заштитницима уже локалне заједнице, упор. и Samter, Fam., 26.

Да се култни поступак о свадби издигао из чистог и непосредног култа предака, и да једним делом припада извесној вишој, просвећенијој религији, сведоче нам и неки прозисци и радње које припадају *мистеријама* и за које се не може наћи довољно објашњења у простом и примитивном домаћем култу. И за свадбу, и за рођење интересовала су се и божанства вишег степена и општијег значаја; отуда се један део ритуала о свадби и рођењу подудара са ритуалом из старинских виших мистерија. То је у исто време доказ о аутентичности и великој старини наших обичаја. Брак се, у старој грчкој терминологији, назива не само *γάμος* него и *τέλος* (Полуке III 3, 38 и Fustel de Coulanges, 43; в. и Aesch. Eum. 821; Soph. Ant. 1241, S. Reinach, Cultes, I, 310), а *τέλος* у правом смислу значи исто што и посвећивање у мистерије, и саме *мистерије* (...), какве су елеузинске,

орфишке, самотрачке, Изидине и друге (упор...); прописи у мистеријама, међутим (мада су се мистерије евентуално могле развити из домаћег култа), груписане су око извесних засебних божанстава. Уводна радња која мора претходити посвећивању у мистерије јесте ритуално купање (главе μύσθαι упор. Schoemann, Griech. Altertümer², 370; Stengel, Gr. Kultusaltertümer², 182; Deubner, An. F., 72); код нас је ритуално купање младе пред венчање јако наглашено (...) и представља читаву малу свечаност, као што је уосталом и код других индоевропских народа, и некадашњих и данашњих (λοῦτρον νυμφικόν (= невестинско купање) код старих Грка, в. и Hermann, Privataltertümer, § 31, 6; за Индоаријевце в. Oldenberg, Rel., 423; за друге индоевропске народе в. Kummer у Handw. DA, 4, 173). [Да је ритуално купање неопходно при свакој иницијацији, то је закон у религији свих индоевропских народа, и најкултурнијих и најпримитивнијих, упор. ипр. Mantissae proferb. (Leutsch, Pargoem. gr. 2, стр. 777... τρις τοῦ βίου λέλουται δοκτορ οἱ Δαρδανεῖς... οἱ γὰρ Δαρδανεῖς... τρις ἐν τῷ βίῳ βλουόντο, ὅταν ἐγεννᾶντο καὶ ἐν γήμοις καὶ τελευτῶντες (= три пута су се у животу купали као Дарданици... три пута су се у животу купали, кад су се рађали, кад су се женили и кад су умирали), упор. у Aelian. Var. histor. 4, 1].

Покривање младе велом један је од најиницијалних прописа при српском венчању (в. ТРБ, ННЖ, 3, 41 ил), и тај вео често је првене боје (о.с. 42), као и код Римљана flammeum (Samter, Fam., 47); обичај је познат и осталим индоевропским, и другим народима (Eckstein у Handw. DA, 8, 1596), покривање главе познато је ивиче у култу (Eckstein, о.с., 1594), а нарочито у мистеријама, елсузиским и орфишким (A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie³ 167), где су неофити, као и наша млада, покривени велом. Циљ покривања није јасан [разна објашњења дају M. Diels, Sibyllinische Blätter, Berlin, 1890, 122; Samter, Fam., 35 ил; 43 ил; A. Dieterich, M. Erde, 102; Eine Mithrasliturgie³, 167; S. Reinach, Cultes, 1, 299 ил. и други, в. Eckstein, Handw. DA, 8, 1595 ил], али је извесно да је пропис постао на бази

виших религијских схватања, упор. и S. Reinach, Cultes, 1, 311. — Радње са сивошом или решетош, приликом увођења младе у нови култ, такође су врло познате. Млади, пред улазак у кућу, додаду сито (или решето, Вук, Рјечи., с.в. женидба) са разним житом, које она баца на све стране. Сито јој обично додаје свекрва (CEZ, 14, 178; 19, 166). Сито има важну улогу и у старогрчком свадбеном церемонијалу, упор. Zenob. Par., 3, 98, и Eitrem, Orferr., 298; 304; Samter, Fam., 99 — значи да је обичај врло стар. Сито (κόσκινον), односно решето (λίκνον) имало је важну улогу и у старим мистеријама и спадало је у њихов култни апарат: то ліκνον πρὸς κλῆσον τελετήν καὶ θυσίαν ἐπιτήδειός ἐστιν (= решето је служило при свакој свечаности и жртвовању) (Синда, с.в. λίκνόφορος), в. Eitrem, Orferr., 298 ил; A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie³, 167. Рад Марјана Стојковића, Сито и решето у народном вјеровању, ZNŌIS, 27, 1930, 43 ил. сиромашан је у мистеријалу, а Вергилије га зове mystica vannus Iacchi (Verg. Georg. 1, 166). Пада у очи да манипулације са ситом полазе, код нас, од свекрве; код старих Грка сито, о свадби, носиле су понекад жене (Eitrem, 305); у елсузиским мистеријама њих такође врши свештеница, в. Stengel, Griech. Kultusaltertümer³, 180 ил. Још за један обичај, који може бити у вези са ситом (упор. Samter, Fam., 99), наћи ћемо паралеле и у нашим и у старогрчком свадбеном обичајима; то је обичај посипања младе, при доласку у нови дом, разним житом (в. ТРБ, 3, 89; за старе Грке в. Samter, Fam., 1). И тај пропис налазимо у мистеријама, где се неофит такође посипа житом из сита или решета (A. Dieterich, Mutter Erde², 103). Значај сита није јасан [о ситу у религији в. Mannhardt, Mythol. Forschungen, 357 ил; E. Fehrle у ARW, 19, 1919, 547 ил], исто тако ни циљ посипања младе, односно неофита (о разним објашњењима в. Samter, Fam., 99 ил; Eitrem, 301); да је сито, међутим, при иницијацијама било неизоставно види се још јасније из ритуала око рођења. — Venay има при венчању тако значајно место да је по њему цела свадбена церемонија добила своје име. Ритуално кићење венцем о

свадби врло је старог датума, и било је познато и другим индоевропским народима (*γαμήλιον στέφανος* (= свадбени венац) код старих Грка), в. Josef Köchling, *De conjugaliis apud antiquos vi atque uso*, Giessen, 1914, 61 ил; Meschke у Handw. DA, 5, 411 ил; за наш обичај в. мој рад *De nuptiis apud Serbos conjugaliis*, Белићев зборник, Београд, 1937, 166. Венац је и иначе у култу врло познат, упор. Meschke, l.c., *Eitrem*, 64 ил; за нас је важно да је он био од великог значаја и у *мистеријама*, елеузијским и самотрошким, упор. Josef Köchling, o.c.; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, 76. И венац дакле, без обзира на његов праобитни циљ (можда апотропајски или катартички, упор. Köchling, o.c.), доказ је да су извесни елементи из свадбеног ритуала припадали вишој религији.

Још врло рано, и код нашег народа и код других индоевропских народа, склапање брачне везе дошло је у додир са нарочитих божанстава и демона. На првом месту долази у обзир бог громовник, и највеће женско божанство, па онда божанства која се манифестују у разним дрветима, као што су граб, липа, врба, смрека; најзад виле, на које је у овом случају прешла функција суђаја. В. о томе мој рад *De nuptiis apud Serbos conjugaliis*, Белићев зборник, Београд, 1937, 165 ил. и доле.

Радње у вези са *рођењем*, доласком на свет новог члана, уколико имену магичне (ових је, додуше, највећи број, в. доле...) имају за циљ да новорођено дете уведу у културну заједницу и ставе под заштиту домаћих и општих народних божанстава. Церемоније око *примања*, *rites d'agrégation*, имену концентрисане једино око самог рођења, него су распоредене на краћи или дужи период времена *насле* рођења, и ту се истичу три главна момента: рођење и догађаји у вези с њим, давање имена детету, ритуална стријба косе (ове две последње радње могу бити и истовремене). Поред божанских предака, долазе овде у обзир и друга божанства, моћница и општег значаја. Радње се често подударују са радњама у вишим мистеријама, приликом посвећивања неофита.

Рођење. »Кад се дете роди, мора по обичају из мајчине утробе пасти на голу земљу» (СЕЗ, 7, 175). Пропис је раније вероватно био општи (иначе не би могла постати пословица »Тући ћу и ону земљу на коју си пао. Ово рече мати или отац својом неваљалицу сину»). Н. Беговић, 159], с обзиром на то да је био познат још и Грцима и Римљанима, и другим индоевропским и неиндоевропским народима (А. Dieterich, *Mutter Erde*, 6 ил; Samter, *Geburt*, 2, ил). Ако дете и не би баш из саме мајчине утробе пало на земљу (што се ипак најчешће догађало, с обзиром на чучени положај грчке и римске породице при порођају, в. Samter, *Geburt*, 7 ил; за нас упор. ипр. СЕЗ, 19, 91; Н. Беговић, 159), оно би одмах пошто се роди било на земљу постављено. Циљ стављања детета на земљу био је, по А. Дитериху (*Mutter Erde*, 11 ил), посвећивање и предавање (*Weihung und Übergabe*) детета Мајци Земљи, из које произлази све што живи, и која је прави резервоар за људске душе; упор. и Samter, *Geburt*, 20. Ако би ово Дитерихово објашњење било тачно, имали бисмо у овом нашем обичају остатак из једног вишег култа, који нам је уосталом познат и са друге стране, в. доле. — *Купање* новорођеног детета врши се непосредно после рођења, и оно би се, несумњиво, могло схватити и као најпримитивнија хигијенска потреба; али из чињенице да се за купањем осећа потреба *само пре* купања, а после се о томе не води много рачуна (в. СЕЗ, 16, 168) и да није допуштено купати дете петком (иб., 176) може се извести закључак да овде није у питању само телесна чистота. Акт купања, наиме, повлачи за собом *купању* нечистоту; и породиља, и новорођено дете, култно су нечисти (упор. Th. Wächter, *Reinheitsschriften im griechischen Kult*, Giessen, 1910, 25 ил) [за културну нечистоту породиља упор. и Kuntze у Handw. DA, 9, 695 ил, који међутим — по моме мишљењу, без разлога — мисли да ово није старо германско схватање, него да је унесено међу Германце у средњем веку, према схватањима Старог завета и античким], и купање се предузима због тога да би се уклонила култна *нечистота* (= скрнављење), која је настала

отуда што је у дете ушла нека душа која је докле боравила међу хтоничним силама. Купање има, дакле, исти култни значај који смо видели да има и приликом свађе и у мистеријама. — Истовремено са стављањем детета на земљу и купањем ставља се и породица на сламу, која се простире обично испред огњишта (СЕЗ, 7, 453; Н. Беговић, 159); докато је тај пропис био општи и свима познат види се и из фразе «пасти на сламу», која се као *κατ' εὐφροσύνην* (= еуфемистички) употребљује за породицу (Н. Беговић 160; или је то германизам? Упор. немачки *ins Stroh fallen* (= пасти у сламу) у *Handw. DA.*, 9, 695). Обичај је свакако стар и није ограничен само на српски народ; за њега знају (или су знали) и Немци, као што се види из горе споменутог немачког израза. Лежање на слами има вероватно лустративан значај: породица, из чије је утробе изишло дете које је своју душу добило из донега света, постала је нечиста, «огренила се» (а. о. томе мој чланак »По греху родитеља...») јер је дошла у додир са том душом, есентуално и са другим душама које су покушале да у дете уђу [...]; те душе има за задатак да у себе прими сламу, која уопште за душе има привлачну снагу, и за коју душе радо пријављају (в. ...). Кад се, на Косову пољу, и дете, чим се роди, ставља на сено (СЕЗ, 7, 176), очевидно се има исти лустративан циљ — да сено дете култно очисти. — Врло важно место, при рођењу и при ритуалној стрижи косе детине, имају манипулације са *ситом* и *решетом*; оба та предмета имају подједнаку религијску вредност и значај, и у култу еквивалентни су и између њих не прави се разлика. Приликом рођења, две се радње са ситом и решетом нарочито истичу: прво, дете се, чим се роди, меће у решето (СЕЗ, 7, 176), и, друго, када се дете приликом задоја, држи њу нека жена, из куће или из суседства, сито над главом (*ibidem*). У сито се, по целом српском народу, стављају и шалићи, чим се излегу. И за једну и за другу радњу налазимо паралеле у старим грчким мистеријама. Образац за то дао је сам Дионис, који је, чим је рођен, метнут у решето; осим докумената у старих аутора (*Schol. Arat. Phaen.* 268, и *Serv. uz Verg.*

Georg. 1, 166, па онда нарочито *Plat. Is. Os.* p. 365 A) сведочи о томе и једна врло лепа слика у... Отуда Дионис и има надимак *Λικύτης* (...). Серије, када о овоме говори, каже да је Дионис у решето *de matre positus*, *postquam est utero matris editus* (= из обичаја постављен, чим је из мајчине утробе рођен); значи да је обичај стављања новорођенчета у решето и код старих Грка био општи. У решето метнут је и Хермес, одмах по своје рођењу (*Hygm. Nom. in Herm.* 20 ил. *ὄσ κατ' ἐπιθή μητρος ἀπ' ἀβανταίων θύρε γυίων, οὐκείτ' ἔθρον ἕκαστο μίμων ἐρῆθ' ἐντ' ἑλίχῳ* (= пошто је напустио бесмртну мајчину утробу, није морао дуго да остане у светлој коленици)), такође и Зеус (*Callim. Hygm.* 1, 48). Обичај је иначе познат и другим народима: у Илидији, Мисиру, Данској, а јавља се и у представи Христовог рођења (*Fr. Kruse u Pauly-Wiss. s.v. Λικύτης*). Што се тиче другог обичаја, као код нас одмах по рођењу, тако је и у мистеријама свештеница држала сито над главом неофита, в. *Samter, Fam.*, 98; исти радња позната је и у орфичким мистеријама, в. *Procl. in Plat. Tim.* 30 b = *Kern*... Стављање детета у решето или сито схватили су и стари и модерни филозофи као акт аналогне магије (*κλύθων καὶ κερτῶν ὁμοίωμα*) (= предказујући богатство и дожит) в. *Eitrem, Orfegg.*, 301); вероватније је објашњење Ајтремово (о.с., 302) који мисли да стављање у свети предмет какав је решето даје детету светост и снагу. Да решето може дати — према старим схватањима — животворну снагу даје се закључити из једног места на које иначе Ајтрем није скренуо пажњу: наиме, када је Тифон — каже Серије, *Is.* — растргао Озириса, Изиди је покушала остатке Озирисове и метнула у сито, очевидно у намери да то Озириса на тај начин оживи (тако и *O. Gruppe, Gr. Myth.*, 1424).

Давање имена и ритуална *стрижа косе* врше се данас обично уз асистенцију свештеника, и онда су обе радње састављене уједно и врше се истога дана; али обе те радње првобитно су могле бити вршене одвојено, често у дугим размацама времена, и биле су независне од «крштења», од кога су старије, и, са гледишта ста-

ринске домаће религије, важније. Давање имена је легитимисање новорођеног детета, увођење његово у домаће мистерије; стрижба је жртва претима, и то првобитно жртва замене, суштетностија лудске жртве, какав значај има сечење косе и у мртвачком култу [...]. Обе радње познате су биле у словенској а свакако и у индоевропској старини [за Пољаке упор. један документ из године 1705: *Saecus natus (Miesco) permanebit septennio saecus, dum ritu Polonorum ethnico sacris iniaretur, hoc est, dum ei coma detonderetur et nomen imponeretur. Solebant enim Pagani pueris ademptos capillos tanquam primitias consecrare suo Deo* (<= Слен рођен (Миоско) ће остати слен седам година, док се по народном обичају Пољака светим обредима не посвети, тј. док му се не ошиша коса и не надене име. Пагани су, наиме, имали обичај да ошишану косу дечака као прилику приносе на жртву своме богу.) (Hanke, *De Silesiorum rebus ab anno 550/1170, Leipzig, 1905*, стр. 103, цитат по Samter, *Familienf.*, 67ⁿ). За Индоаријенце в. Oldenberg, 425; за Грке и Римљане Samter, *Familienf.*, 65 ил). Име детету даје кум, који је у тој функцији представник највећег нашег националног бога (...). Кум је једини који зна име новорођеном детету; према старим славјанима, он зна који се предак у детету инкарнирао (...). И при давању имена и стрижби косе извесне церемоније подостају на старе мистерије. Главна неопита требало је да буде покривена велом, или, место вела, капом, коју набавља кум, и, после извесних церемонија с њом, ставља је кумчету на главу. О циљу оваквог покривања постоје разна тумачења (в. СЕЗ, 31, 95); важно је, међутим то да је проиша врло старински. Код Римљана, на пример, робови који би имали да добију слободу, добијали су гентилно име свога господара, и сва сакрална права и обавезе; ослобађање је, дакле, било не само правни него и религијски акт (упор. и Samter, *Fam.*, 32) — то је увођење роба у домаћи култ господара, дакле нешто што је у основи идентично са «крштењем» и венчањем. Занимљиво је, међутим, да је роб за време церемоније ослобођења морао имати на глави нарочиту калу, *pileus*, дакле исти

пропис као и код наше стрижбе. Да би сличност са нашим стрижбом била још већа, вала напоменути да је, код Римљана, метању шилеуса на главу претходило ритуално шишање косе (Samter, *Fam.*, 44 ил) — исто овако као и код данашње стрижбе (СЕЗ, 32, ...). Ствар је потпуно разумљива кад се зна да је и наше «крштење», односно стрижба, и римско ослобођење у ствари једно исто — увођење новог члана у домаћи култ. — И за стрижбу, односно церемонију давања имена, карактеристичне су манипулације са ситом. У сито се, на пример, меће кала коју је кум донео кумчету (СЕЗ, 32, 195), у њ се баца и коса коју кум приликом стрижбе одсече са детине главе (СЕЗ, 7, 183), у њему се за стрижбу доноси и со и хлеб (СЕЗ, 32, 195). — На мистерије подсећа и пропис обавезног поста: кум, наиме, пре крштења не сме ништа узети у уста (СЕЗ, 7, 178) — упор. формулу коју су дужни да изговоре мисте: *ἐνστήσεια, ἐπιον τὸν κικαδὼνα, ελαβὼν ἐκ κίστης, ἐρυσσάμενος ἀπέβημην εἰς κάλαβον καὶ ἐκ καλάβου εἰς κίστην* (<= заповио сам, пошто сам киксон (мешавина јечма, козјег сира и вина), узео сам из корпе; пошто сам завршио, оставио сам у корпу а из корпе у котарицу.) Clemens Alexandr. *probr.* 2, 21. В. А. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*², 125).

Из свега напред изложеног види се да је домаћа религија још рано, још у индоевропском времену, подигнута на виши степен и дошла под утицај више, јавне религије.

9. КРСНО ИМЕ

Крсно име је, поред Божића, најважнији и најпопуларнији празник у српском народном календару. Оно је, у својој суштини, помен, слава претима, у вели са жртвом, и прослава се у кругу једне породице; обредни део спада у строго затворене домаће мистерије, којима, према старинском, утврђеном правилу (...) могу присуствовати само позвани (незвану госту место за вратима) Вук, Посл., 3860, и Врченић, Три

главне..., 85). Обред је врло прост, и састоји се у жртвовању кољива и колача, и напијању вина («устајање у славу»). Жртву приносе само мушки потомци, и то по правили домаћин куће, дакле најстарији мушки потомак; жена то може чинити само по изузетку (нпр. Вук, Пјесме, 2, 20, 98 ил.). У култу предака, крсно име најважнији је жртвени датум. Ако би се десило да мушки потомци изумру, и да се на тај начин прослављање крсног имена прекине, то би била највећа несрећа (упор. Вук, Посл., 6136 «Тако ми се крсна свијећа не угаола! Тако сви од мога рода не померли и не имао ко крсног имена славити и у славу устајати свијеће палити!»...), јер би онда сви прени били осуђени на пропаст (упор. и Fustel (de Coulanges, La cité antique, 33)); да се то не би десило, ко нема мушких потомака усинеће некога (евентуално узети зета у кућу) и оставити му имање, с обавезом да прославља крсно име свога потомца (hereditas cum sacris).

О постанку и значају крсног имена било је до сада неколико тумачења: по једним истраживачима, крсно име је хришћанског порекла; по другима, то би био празник из старе вере; према трећем тумачењу, крсно име постало је под античким, римским, утицајем, и наставак је култа домаћег лара (lae familiaris). Да је слава хришћански празник, то мишљење налазимо код Вука Караџића (Живот и обичаји, 69), који каже да је крсно име постало «од имена које се у првом кршћивању народа надјенуло коме». Ово мишљење (које је, међутим, старије од Вука, упор. Владислав Скорић, Постанак крсног имена, ГЗМ, 32, 1920, 249), постало је популарно и одржало се, по убијеницима и народу, и до данашњег дана. Владислав Скорић (о.с., стр. 245 ил.) мисли да се је крсно име развило из црквене славе; да су начин прослављања његовог (устајање у славу, гозба, и др.) примили Срби од Римљана; да је оно постало у приморју, и првобитно било обичај католичких Срба; да његов постанак није старији од 14–15. века. Радослав Грујић, у својој расправи «Црквени елементи крсне славе» (Гласник Скопског Научног Друштва, 7–8, 1930, 35 ил.) дошао је до резултата

да је «крсна слава, у основи, комбинација прасловенског обичаја заветовања божанству и општег хришћанског култа нарочитог завета Богородици и разним светитељима» (стр. 73). Од истраживача који су за крсно име држали да је празник из старе вере, Е. Лалек (ГЗМ, 11, 1899, 700), доста неодређено, мисли да је крсно име сећање на «кућне заштитнике» (које?); Нидерле (Старожитности, 2, 1, 52) мисли да је крсно име стару рођанску křestanstvim adaptovaný svátek k uctění předků. Док су оба последња истраживача рекли своје мишљење без икаквог даљег објашњења и аргументације, догле је Милоје Васић, у својој ученој расправи «Слава – Крсно име», Београд, 1901 (прештампано из Просветног Гласника) дао детаљну анализу свих славских елемената и дошао, сасвим самостално, до резултата да у крсном имену имамо сачувани култ хероса, и поставља питање да ли можда овде имамо позајмницу директно од Трачана, или индиректно од Грка (стр. 40). Најзад, постоји и једно сасвим екстремно мишљење: Ђуро Трухелка (Гласник Скопског Научног Друштва, 7–8, 1930, 1 ил.) мисли да је крсно име «христијанизована форма латинског култа Лара, која је с малоазиским исељеницима илirsке народности дошла у Италију, одатле римским утицајем на Балкан, где се на повољном илirском субстрату снажно развила и на супрот христијанизације и славизирања земље до данас сачувала» (стр. 22).

Најпрозвучније, и најнаучније у исти мах, су теорије по којима би крсно име у суштини и у форми (Трухелка), или само у форми (Скорић) било првобитно од Римљана; њихови аутори показују потпуно непознавање метода рада и резултата историје религије, иначе им се не би десило да случајне аналогije примећују за готово [... устајање у славу], и да из општин, бавалних феномена изводе наивне закључке за један специјалан случај [врхунац необавештености и некртичности имамо у Скорићевом упоређивању наше крсне гозбе са римском гозбом (стр. 258 ил.), које је Скорићу послужило и да при својим истраживањима узима у обзир само једну индоевропску религију (за

«устајање у славу», на пример, нису довољне само грчке и римске аналогije, упор. мало дошнје)]. Сама по себи сасвим је смела претпоставка да се једном у толикој мери националном српском празнику сме тражити римско порекло! Није брзо прошао Схарит ни са својом претпоставком да се крсно име развило из црквене славе (стр. 252 ил.; нарочито 255 ил.); немогуће је замислити да се из јавног празника може развити домаћи, јер је домаћи култ старији од јавног, и понекад послужно као нуклеус да се из њега развије општи култ (нпр. мистерије...); док за обратни процес немамо аналогije, упор. и мој приказ у Гласнику Географског друштва (1922), 337. Милоје Васић, у својој ученој расправи, врло је тачно нагласно сличност између култа хероја код Грка и код нас о крсном имену, и ствар је добро аргументисао. Ипак, он, додуше, није јасно рекао да ли под «херосима» мисли на јавне херосе (у коме се случају не бисмо могли сложити с њим, јер је јавни, племенски култ хероја везан за његов замишљени гроб, или за његове реликвије, а у нашем крсном имену тога нема), или на приватне, породичне хероје; али изгледа (упор. стр. 26) да је мислио на ову другу могућност, и у томе случају ми се потпуно с њим слажемо (в. доле...). Ако Васић има у виду и трачког «хероја», како се назива познати «трачки кованик» (о коме в. ...), ту би се могло приметити да је трачки «хероје» у ствари скуп, *алерома*, свих хероја, и, у ствари, највећи трачки хтонични и национални бог (упор. мој рад «о врховном Богу, 165 ил.»), и он би, као што ћемо мало дошнје видети, могао доћи у обзир при испитивању порекла и значаја нашег крсног имена. — Објашњења по којима би крсно име било празник чисто црквеног порекла и дошнјег датума постанка, морају се одбацити, јер све битне карактеристике овог празника, као што ћемо одмах видети, указују на то да је то празник из старе вере.

Када констатујемо шта је у прослављању крсног имена најбитније, лако ћемо доћи до решења о његовом пореклу и значају. Пре свега, крсно име је *вомен* бречима. То је врло тачно уочено и подвукао Ва. Ска-

рић и, за доказ овога, навео да је то опште народно уверење, и у томе циљу навео један цитат од Стеве Триковића, који каже да ни један Србин «неће пропустити тога дана барем крсну свијезу задалити и свога светитеља споменути, свештеника позвати и крсну паницу прелити, а својим пресима, од којих му је крсно име у аманет предало да га чува, вомен ће учинити» (БЗ, 2, 1887, 184). Да је крсно име доиста помен покојницима и пресима, то се врло јасно види и из жртвовања кољива, за које смо горе видели (...) да је карактеристична мртвачка жртва; такође и из јасног апографираних целе серије предака, који се на жртву позивају. Од те чињенице имамо, дакле, да пођемо.

Најсвечанији моменат у целој прослави јесте *успајање* или *налијање* у славу, то јест, налијање вина Богу и светитељу-спониму. Нама је овакво свечано налијање познато и у другим религијама. То је, пре свега, код Германана, налијање у спомен, *minni*, *preinma*. То је познати германски *Minnetrunk*, о коме в. Mogk у Hoops, *Reallex.*, 3, 227 ил. *Minnetrunk* је првобитно био намењен пресима и покојницима уопште и познат је био не само Германцима него уопште у Западној Европи (упор. Mackensen у Handw. DA, 6, 377 ил.); дошнје је проширен и на богове и на свеце. Циљ и нашом устајању у славу и германском *minnetrunku* јесте чување успомене, славе, личичног покојника, односно Бога или светитеља: код нас се то каже «устати у славу» (тога и тога), код Германана *moela fyrir minni* «zum Gedächtnis das Wort erheben» (= «узети реч у спомен») (Mogk у Hoops, *Reallex.*, 1. c., 227). И *minnetrunk* је нализијан о одређеним празницима у години, Mogk, 1. c. Код старих Грка постојао је приватни празник предака, *генесија*: он је био намењен свима покојницима и пресима једне породице, али је том приликом нарочиту жртву у вино добијао *херој родоначинике породице*, *мен αγαθος διατριων* (= добри демон) (в. K. Kircher, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, Giessen, 1910, 30 ил.; W. Schmidt, *Geburtstag im Altertum*, Giessen, 1908, 41). После овога, шта нашет крсног имена очевидан је: Васић је потпуно у

праву kada kaže da je naše krsno ime proslava heroja. Da ne bi bilo nespornaznoma šta se ovdje misli pod «herojem» (koja reč ima mnogobrojna značenja, uop. ...), dodajemo da je «keroj» koга имамо у виду оно што о њему каже Ервин Роде: «Der Heros steht an der Spitze einer mit ihm anhebenden Reihe von Sterblichen, die er führt, als ihr Ahn.» («»)Heroj се налази на челу низа смртника који с њим почиње и које он предводи као њихов предак.» (Psyche¹⁻¹, 2, 348). Kрсно име је, дакле, првобитно било празник *славског* *археја* једне породице, и свих њених предака уопште. У том погледу врло је драгоцена констатација Р. Груђућа да се у старим црквеним књигама и записима, који датирају још из раних времена самосталности српске цркве, крсно име означаје као намег светому и верује са поменом мртвима — за покон (Р. Гр., I.c., 36; упор. и 69). Светац је овде очевидно заменио митског претка из старе вере. [О значењу речи «светац» и «свети» упор. горе...]

Овај резултат биће потврђен, а у исти мах и *архипрер*, ако се осврнемо на *шербимологију* нашег крсног имена.

За крсно име српски народ има неколико назива (упор. и Р. Груђућ, о.с., 69) најпознатији су: слава, крсна слава, крсно име, светац. «Слава» је најпопуларнији и, у неким крајевима, готово искључиви назив; «крсно име» спомение народна поезија, а код нас, у Србији, сматра се за отменији израз; «крсна слава», колико знам, чује се у Босни, и да назив није новог датума (како мисли Груђућ, о.с., 69), може се доказати паралелним славским терминским какав је, на пример, слава Божја, и другим називима које ћемо споменути мало довише. Назив «светац» чује се у свима српским крајевима, нарочито источним и јужним (Груђућ, 69). Најлакше се даје разумети израз «слава». По својој етимологији, слава има најпре апстрактно значење: то је почасти, поног или *laus*, па онда, као технички израз, чување успомене, помен. Чување успомене, међутим, у свечаној форми и у одређено време, у дане који се периодички понављају, није се могло замислити без

жртве, и зато је реч слава убрзо добила конкретније значење жртвене гозбе; исто онако као што је реч помен, по својој етимологији, најпре значила споменицање, одржавање успомене, а данас углавном значи исто што и жртвена гозба, и као што грчка реч *τύχη* и латинска *honor*, најпре значе почасти, а после, у изведеном значењу, жртву (Hesiod. Op. 138; Verg. Aen. 1, 49; 334 ил. и Serv. ad. 1.; Gratius Cyneq. 458). Код оваког стања ствари није чудно што се славом могу називати, и доста се и називају, и други празници из култа предака, на пример Божић. (Упор. Вук, ЦГ и БК, 104; Вук, Посл., 1363; Прилози, 3, 1923, 130). Али је с временом назив слава схваћен а *potiori*, и ограничен на најважнију славу у години — на крсно име. И из овога свега види се да је овде реч не о црквеном празнику, него о празнику из старе вере.

Још је занимљивији израз «Крсно слава». Он је довољно аутентичан, што се види већ и из чиненице да поред њега, за овај празник, постоји и паралелан израз слава Божја (...), па одида крсни дан и крсница (...), и да се жртвени колач и свећа називају крсни колач и крсна свећа. Шта значе сви ови изрази? Решавању питања треба да приђемо без предрасуда, без тежње да у изразима видимо какву симболику. Те изразе треба схватити онако какви јесу; они очевидно могу означавати само «славу», то јест, жртвени обред и гозбу која се намењују *крсу*, односно колач и свећу који се такође намењују *крсу*. Питање је сада коме то крсту? И овде је могућан само један одговор: слава је чисто домаћи празник, домаћи мистерија, и пошто је, као таква, намењена неком божанском нумену, не може ништа друго доћи у обзир него овај прост, *дрвени крст*, који се, као највећа светиња, налази на зиду у свакој српској кући. Томе крсту, који је старији и важнији и од саме славске иконе — јер док иконе често, понегде и повекад можда и по правилу, нема (а. Груђућ, 7), дотле је он неизоставни културни предмет у свакој српској кући — намењује се слава и жртвена гозба.

Наравно да је сада од највећег интереса знати шта је у ствари тај крст, и кога представља. Одмах

можемо рећи да он, првобитно, није био хришћански симбол; најмање би се још смео идентификовати са крстификсом, чији је култ православним Србима познат: тај домаћи крст, по својој пореклу, је претхришћанска култна слика, старински српски идол. Крст, по својој форми, може доиста да наговести контуре људског тела, онако како је примитиван човек у стању да их нацрта или из дрвета истече: у горњем делу глава са вратом, па онда раширене руке, па састављене ноге; по томе, он би доиста могао представљати, или, боље рећи, наговештавати, божанство у људском облику. Да је крст, у нашем народном култу, претхришћанског порекла, то поред осталог доказују и извесни прописи који се односе на његову израду и чување: крст се, наиме, по правилу треба да израђује од нарочитог светог дрвета, каква је, на пример, липовина и лесковина, такође и арбовина, можда и тисовина. У кући, њему се чини култ по чисто паганским прописима: као што су стари народи, Грци, Римљани, Мисирци, Индијци облачили и купали своје идоле, тако раде и данас Срби са кућним крстом. Пеншир или комад платна којим се кућни крст кити, у ствари, треба да буде халаниа за њега; у јужној Србији, понегде, над гробним крстовима облаче се чак и праве халание; крстовима који на њима треба да буду божански чувари, облаче се такође халание: не чини ништа што су то изношене халание, дрвои, и што је тај пољски нумен, с временом, изгубио свој значај и достојанство — за нас је важно да је он у далекој прошлости био доиста идол у облику крста. Домаћи крст, осим тога, и куш се, онако исто као што су Мисирци свакога дана купали статуе својих богова, и као што су кин Грци и Германци о празничним тах божанстава: ина Светога Јована обичај је (у источној Србији) да се иконе и крстови односу на реку или кладенац и мало северу» (СЕЗ, 14, 24). Што се крст куна једног одређеног празника, доказ је да је кунање доиста ритуално; осим тога, доказ је да је овде у питању не какав симбол, него доиста божански нумен, домаћи идол из наше

старе вере. Што се данас тај крст сматра за хришћански симбол, то је сасвим природан развој ствари; ми говоримо овде само о старинским српским схватањима. В. о свему овоме мој рад »Да ли су стари Срби знали за идоле?» (СЕЗ, 31, 1924, 99 ил.).

Крст у српској кући, коме се, о његовом празнику, приређује гоуба, слава, доиста је првобитно старинска, претхришћанска култна слика. Питање је само кога тај крст представља и које божанство може доћи у обзир. Постоје, наиме, две могућности: или је то домаћи заштитник, то јест, митски предак, дакле локални херој, или нико други него сам највећи национални бог српског народа. За решење питања добићемо извесне сугестије из култа односно из церемонија приликом најстарије и најважније сласке жртве — споменуте већ жртве у вину. Такве жртве, винске либације, карактеристичне су и за култ предака — јер војојништима треба вино, које је замена за крв, а крв је живот (...) — и за култ врховног националног бога (упор ...). Код Германаца жртву у вину добија највећи национални бог, Водан (...), код Словена такође највећи национални бог, Световна (или друго које име), упор. Saxo. Gramm. 14, 564, Holder. Занимљиву аналогију има наше сласко напјавање и у старогрчком винским либацијама које добија *ἀγυθός βαίρων* (в. Karl Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, Giessen, 1910, 24 ил.); та аналогија значајна је зато што се *ἀγυθός βαίρων* идентификује са највећим божанством доњег света — у старој грчкој религији он је исто што и *Zeus Μεῖλιχίος* (в. Cook, Zeus, II, 2, 1160); у синкретично идентификује се он са другим великим ктоничним божанством, Хермесом (в. R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig, 1901, 28 и 284; в. такође и J. M. Harrison, Themis³, Cambridge, 1927, 294). Код Срба, жртве у вину о крсном имену (а исто тако и о Божићу и свадби): при устајању у славу прва здравница нација се у *славу Божију* (в. нпр. М. Ђ. Милашевић, ЖСС, 153; Вук Врчевић, Три главне, 95 ил., Н. Беговић, 39; СЕЗ, 14, 1909, 200, и др), а друга за *часне крсте и крста имена* (ЖСС, 153), или за *свеце Божије* (СЕЗ, I. с.). О свадби прва здравница

такође је у славу Божију, а друга за све свеце (Вренић, о. с. 225; Вук, ЦГ и БК, 85 ид). Да је овакав обичај веома стар и свакако још заједнички индоевропски, доказује чињеница да су на ону исту адресу — најпре врховном богу, па онда прсинама, τοῖς Ἱερωσὶν нашијали здравнице још стари Грци (в. обиман материјал у Соук, Zeus, II, 2, 1123 ид). Из свега овога даје се извести закључак да је крсна слава првобитно била празник митског претка и свих предака, и у исто време празник највећег нашег националног бога; као што је и наш старински празник који је претходно Божићу био празник и врховног бога и свих предака. Да је овде доиста у питању велико божанство доказ је, можда, и жртва у колачу, која таквом Богу по превасходству припада, упор. жртву у колачу Световиду, о којој је говорено раније. Упор. и (...).

Кога је некада представљао домаћи крст — да ли нашег највећег националног бога, или митског претка, на то питање није лако дати одговор. Али за сада довољно је подвући то да је домаћи крст првобитно био култна слика из стире вере, и да је крсна слава првобитно била намењена старинском српском божанству које је тај крст представљао. Са покрштавањем Срба старинско божанство замењено је оним или оним хришћанским светитељем — као што се редовно дешавало и у другим случајевима када је старинско божанство требало елиминисати. Свака локална или крсна заједница добијала би при томе свога свеца-заштитника, како с правом мисли Стојан Новаковић (Крсна имена, Караџић, 2, 1900, 110). Реформа је свакако врло стара, из првих времена српског хришћанства, и није случајно што међу свецима заштитницима (сем у разумљивим изузетцима) нема српских светитеља, в. Новаковић, о. с., 111. Реформу је можда извршио свети Сава (упор. и Грузијћ ...), за кога и иначе знамо да је старинска божанства замењивао хришћанским, упор. Доментијан, 205, и мој рад у СЕЗ, 31, 1924, 106 ид.

Крсно име прославља се, одређенога дана, једном у години; у неким крајевима, међутим, прослављање

се врши два пута у години: поред славе, која је главни празник, постоји и преслава (...). Стојан Новаковић, у својем чланку о крсним именима (Караџић, 2, 1900, 106 ид) спомине многе случајеве славе и преславе; из њих — као и из других случајева који су сваком Србину познати — види се да се једна слава слави у зимској, а друга у летњој сезони. Обичај оваквог дуалог прослављања свакако је врло старински: не треба заборавити да су задумнице, које су битни елементи крсног имена, приређиване, још у индоевропској прошлости, два пута годишње: зими и лети (...), и да је празник великог националног бога прослављан, такође још у индоевропској прошлости, и зими и лети (...).

Крсно име везано је за породицу. Али има случајева да је оно везано и за кућу, односно за земљиште. То је, како се у Босни назива, славење во зирату (...). Мој деда, Тима Лазич, некада учитељ у Јасенови (Банат) и староседелац у томе крају, када је купио кућу, затекао је ту и икону светога Аранђела, кога је ранији сопственик славио; од тада он је, поред своје славе Светога Трифуна, почео прослављати и Светога Аранђела. Овакав случај, у домену Банату, није био усамљен. У славењу славе «во зирату» имамо јасну религијско-историјску паралелу у римском култу пољских лара (...). Светац «во зирату» је, данас, овај светац кога је, као свог породичног заштитника, славио први сопственик; у најранијим временима то је могло бити какво локално, пољско божанство (...).

У нарочитим (извесним) случајевима примају се појединци да прослављају, као крсно име, понеког божанског заштитника који им је у једном тренутку поклоно нарочиту своју милост. Многи бродоломници са «Галије» из светског рата 1916. почели су прослављати светога Николу. Познат је и случај Ђорђа Вајферта, који је, из нарочите захвалности према светој Сави, изабрао њега за своје крсно име (Ст. Димитријевић, Свети Сава ...). В. још и ... обрatan је случај ако неко напушта свеца који се није показало довољно активан, и узима другог који се манифестовао као снажнији и наклоњенији, упор. нпр. (...). Ови ново-

примљени заштитници прослављају <се> у пуној форми, *more maiorum*, као и да су крсна имена од старине. Овакви *dei novenses* (= нови богови) нису били страни ни у нашој старој религији, као што нас могу поучити аналогije из других религија. Психолошки то је сасвим разумљиво. Мисирци су Амону, некадашњем незнатном локалном богу, дали централно место у своме култу, јер је он био тај који је протерао Хиксе, док су се ранији богови према њима показали немоћни. После грађанских ратова, у староме Риму, Аполон је постао опасан конкурент капитолском Зевсу, јер је он био тај који је помогао да се успостави светски мир; из сличног разлога победио је, под Константином Великим, Христос старе богове. После првог светског рата у Немачкој се показала реакција у корист старинске народне вере, јер се хришћанска религија показала као немоћна да осигура победу. Избор специјалног божанског заштитника познат је и у другим религијама, упор. Paul Stengel, *Griech. Kultusaltertümer*², 190, и Nipperdey у издању Nepota, у *Timoleon*³.

Што се тиче других «слава», какве су општинске славе, у које спадају крста и заветине, за њих је врло тачно констатовао Милоје Васић да са нашим крсним именом немају ничега заједничког. «Они су остатак других религиозних обреда, који су се вршили по пољу, шумама, гајевима, или пред самим једним дрветом» (М. Васић, *Крсна слава*, 20). Што се тиче есвафских слава, за њих су најбоља аналогija разна *θίασοι* (= жртвене гоzбе) и *ἑράων* (= даће) код старих Грка, упор. Paul Stengel, *о. с.*, 187, где је означена дотична литература.

V

БЕЗЛИЧНИ ДЕМОНИ И БОЖАНСТВА

Када је реч о појединим демонима и божанствима из паганизма, данашњи човек, без обзира на то да ли је интелектуалац или аналфabet, замисља их увек у људском облику. Тај њихов облик може бити леп или наказан, пријатан и мио или одвратан и страшиан, нормално велики или циновски, тек он увек остаје људски. Друкчија схватања, међутим, била су у прошлости. Пред крај паганизма преовладавао је, додуше, људски или *кларифициран* облик — бар кад су у питању божанства, такође и демони *вишег* степена; али што даље идемо у прошлост, све ћемо више наилазити на *безличне* демоне и божанства, то јест, на демоне и божанства у животинском облику, или ћемо их налазити смештене у дрвету, у биљки, или у необрађеном камену. Таква схватања проостала су, или је о њима сачувана свежа успомена, и у временима најбољих дана паганизма. Ескулап је дошао у Рим у змијском облику, и на острву у Тибру добио свој храм (Wissowa, *Rel.*¹, 307); Аполон је могао имати вулчи облик (Visser, 180 ил), Дионис је имао облик пања (Max. Tur. VIII, 1 и Visser, 110); а Зевс *Καλιότης* неурђеног камена (Visser, 91). За остале многобројне примере в. Visser *о. с.*, *passim*; O. Kern, *Die Religion d. Gr.*, I, 16 ил. Антропоморфни демони и божанства почели су још рано да врше ликвидацију безличних, да их замењују; тај процес ишао је лагано, и није завршен ни до данашњег дана. Борба старог и новог завршавала се често компромисом: антропоморфни бог задржао је понешто од природе ранијег, териоморфног бога кога је депоседирао — Пан је задр-

жао које ноге свог терноморфног претходника; Богиня Артио јаше на мечки, чији је облик имало божанство на чије је место Артио дошла; Атина је задржала, у Омира, епитет γλαυκῶπις («буљиноока»), а Хера βοῦπις («кравоока»), од терноморфних божанстава које су замениле, нпр. упор. S. Reinach, Cultes (I, 57–59). Наше виле задржале су, тако рећи и до данашњег дана, које или коњске ноге. Безлични демони и божанства нису никад потпуно ишчезли, и у народним веровањима задржали су свој углед и до данашњег дана.

Што се тиче *ворекла* безличних демона и божанстава, оно је у највише случајева мистичко и стоји у вези са религијом предака. Они су врло често *mutatae formae*, промењене или потенциране манифестације предака. Али међу њима има и нумена преанимистичких, нумена кроз које се пројављују различите силе из природе и козмоса. О њиховом пореклу говорићемо где је то потребно, у вези са посебним случајевима.

I. РЕЛИГИЈА И КУЛТ КАМЕНА

У обзир долазе само необрађени каменови, *βυρροὶ λίθοι* или *ἀβυρροποίητοι* различите величине, усамљени или у већем (често у каквом симболичном) броју, покретни или некретни. Они могу бити или сам нумен (...), или, што је много природније, седнице, став каменог нумена (...). Каменови који би били руком рађени или дотеривани, у облику куле, обелиска, стуба, пирамиде, какви су били познати у старим религијама (в. Visser, 59 ил.; за Германе нпр. Grimmisch ...), не постоје, углавном, у нашој религији (са изузетком воденичног камена, в. доле...). Демонске и божанске каменове наћи ћемо ми најчешће у веровањима и народној традицији, и у магији, ретко се, међутим, јављају они као предмет култа, према са у народним приповеткама (нпр. Летовис...; СЕЗ, 50, (III, 18); в. и... Volte-Polivka...) спомину чак и људске жртве појединим каменовима. В. о томе и доцније.

Најпримитивнији, а у исто време и најјаснији пример за сеновите каменове имамо у извесном *белуцима*, којима се, о Великом Четвртку, приносе жртве, у правом реду либације у води. Обичај је забележен у источној Србији, в. СЕЗ, 19, 1914, 41 ил. Белуци се узимају *ad hoc*, из реке, и мора их бити нешаран број. Велики четвртак су оште задушнице, а у белуцима којима се чини култ налазе се душе предака, упор. мој рад «Пуштање воде о Великом четвртку», СЕЗ, 31, 1924, 65 и 67. — Сеновити су и они белуци које ловци под појасом носе као амајлију, в. о њима СЕЗ, 19, 348, и мој рад, 67 ил.

По многим крајевима где наш народ живи налазе се, и постављане су до најскорије прошлости, гомиле камена, према којима се осећало и осећа се још религијско поштовање. Те гомиле имају облик купе, могу бити високе до два метра, а у пречнику имати до пет метара. Повод за њихово постављање била је жеља једне локалне заједнице да се какав народни непријатељ, паликућа, издајник, мучки убица или тиранин казне: ако се, на пример паликућа, не може пронаћи, онда се од нагорелих греда начини крст, победе у земљу, онда сии присутни, у свечаној формули, прокуну непознатог злочинца, и сваки од њих баца по један камен на крст. Гомила камена стално расте, јер је и доцније сваки пролазник дужан да, уз клетву, дода свој камен (в. С. Тројановић, Лапат и проклетје у Срба, Београд, 1898, 20 ил.). Те гомиле зову се проклетје, или приметне (или наметне) гомиле. Понекад су такве гомиле постојале на тај начин што би кривац, по заједничкој осуди био од целог збора засут камењем — то је познато каменовање, које су, као народни суд, практиковали и многи други народи, упор. R. Hirtzel, Die Strafe der Steinigung (...); у каменовању учествују сии, тако да душа убијенога, ако би хтео да се свети, не би знала да нађе право кривца (...); осим тога, каменови ће узети душу за себе и одузети јој могућност освете, упор. и горе (...). Овакве «проклетје» познају, или су их до најскорије прошлости познавали и данашњи Грци (в. Bernhard Schmidt, Steinhäufen als

Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel in Griechenland, Jahrb. f. class. Philol. 1893, 369 ил.; такође и: Neugriechische Volkskunde, Neue Jahrb. 1911, 622 ил.). Сличност је изненађујуће велика: и у имену (код Грка ἀνάβητα или ἀνάβητατοῦρο исто знача, најпре, приметна [шаметна] гомила, и «проклетјака», у величини (са основицом око 15 стопа. В. Schmidt, Steinhäufen, 371), и у свечаној формули приликом изрицања клетве код Грка: ἀνάβητα στούς γονέους, στήν ψυχὴν καὶ στὰ πῦθια τοῦ (= проклети родитељи; проклетја им душа и њихова деца) и, уопште, код старих Грка: ἀπόλλυσθαι καὶ αὐτὸν καὶ γένος τὸ κείνου ἐξάλειψιν εἶναι καὶ αὐτοὺς καὶ οἰκίαν καὶ γένος τὸ ἐκείνων (= проклет био и он и његово колело, затрпа се и они, и кућа им, и колело њихово!) Schmidt, Steinhäufen, 371; код нас: «Семе му се затрпао, кућа му изгорела, породица да му не цвета, да му у двору чеда не коди...» С. Тројановић, Лепот, 20), и у обичају да сваки пролазник додта свој камен. Б. Шмит је покушао да докаже да су овакве проклетје постојале и код старих Грка (Steinhäufen, 375 ил.) [е ним се не слаже М. Р. Nilsson, Griechische Feste, 389; упор. међутим Шмит, Neugr. Volkskunde, 667]; према томе, и наш обичај би дондта био врло стар. О циљу проклињања, кад је у питању само ово, без непосредног каменовања кривца (који није могао бити каменован или стога што је непознат, или стога што је био мрљав, па му се није могло учинити ништа) мисли Шмит да је ово у ствари било симболично каменовање; против оваквог тумачења устао је де Фисер који мисли да је eine derartige Symbolik dem primitiven Menschen überhaupt ganz fremd; er tötet den Verhassten selbst, eine symbolische Rache kennt er nicht (= таква симболика уопште сасвим туђа примитивном човеку; он убија оног кога мрзи, за симболичну освету не зна) (стр. 160 ил.). Де Фисер је несумњиво у праву када не признаје симболику, као такву, за полазну тачку у религијским резоновањима примитивца; али је и Берихарт Шмит био извесно на добром путу када је проклињање уз набацивање камена схватио као покушај да се злочинац казни in absentia; примитиван човек покушава да

дође до циља по сили амалогне магије — радња која се врши и намењује некоме биће, по сили те магије, и остварена ((Schmidt, о. с., 374)). Паралелно са овом идејом иде и познати пропис да се, приликом проклињања, врше манипулације са каменовима (...) [код нас упор...; в. и...]. Привидно, «симболично каменовање» има исту вредност као и конкретно каменовање; in sacris simulata pro veris habentur (= у светим обредима тобожње сматра се за истинито). О осталим тумачењима в. De Visser, I, с., и М. Р. Nilsson, Gr. F., 389. — У тумачењу наших проклетја, међутим, јавља се још један проблем: због чега се поставља дрвени крст, и око њега набациује камење, односно врши каменовање? При решавању тога проблема не треба заборавити да се, у прошлости, свака смртна казна сматрала као сакрални акт, а сваки осуђени као жртва бугу. О томе имамо примера код неколиких индоевропских народа: за Римљане, код којих се крвник део pecabatur (= бугу жртвовао), в. O. Schrader, Reallexikon, 2, 489 ил. а онај који краде пољске плодове Cereri pecabatur (= Церери жртвовао) (Plin. N. H. 18, 12; в. и Ernst Samter, Der Ursprung des Larenkultes, ARW, 10, 1907, 375); за Гале познато место у Цезара в. G. 6, 16; supplicia eorum qui in furto aut latrocinio aut aliqua poxa sint comprehensi, gratiora diis immortalibus esse arbitrantur (= Сматра се да су бесмртним боговима драже казне ухавањених у крађи или разбојничтву, или кривом преступу); за Германце то је утврдио Карл фон Амра (Die germanischen Todesstrafen, Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss. 31, 1922; упор. још исти: Grundriss d. germ. Rechts, Strassburg, (1890), 241; в. и Müller-Bergström, у Handw. DA, 8, 551, такође и Fr. Schwenn, (Die Menschenopfer,) 27 ил.; и Fr. Kauffmann у ARW, 15, 1912, 614; мој врховни бог, 131). Код Германца, злочинац је приношио на жртву највећем мртвачком и националном бугу; исти пропис постојао је и код Римљана, упор. Dionys. Ant. II, 10, и E. Samter у ARW, 16, 1913, 142; код нас је таква жртва могла бити приношена нашем највећем националном бугу, који је у исто време био и највећи бог мртвих. Крст који је побадан

у земљу, да би се пред њим и око њега злочинаш каменово, био је култни слика *штог нашег највећег бога* (о крсту као о култној слици в. овај рад, (IV, 9)). Да би ствар била још боље документована, треба напоменути да се и у средини грчких анатама (проклетија) налазио дрвени стуб, који је *грекскојакшо Хермеса* (...), а Хермес је, као што је познато, идентичан са Воданом и са нашим највећим националним богом (в. мој рад о врховном богу, (XIX)).

Постоје, у нашем народу, и друге гомиле камена, које су служиле као жртвеници или богомоље, пред којима се есентуално изрицала правда, и које се понекад називају *зборним* или *клеваним гомилама*; в. о њима С. Тројановић, Лапот, 27 илд. С. Тројановић не прави јасну разлику између ових гомила и проклетија, као што и Шмит не прави јасну разлику између анатаме и тз. Хермесових гомила. О тим гомилама биће говора доцније, када буде реч о култу. В. о њима и М. Р. Nilsson, Gr. F., 390.

Још раније (...) видели смо да камен може бити седиште, стан какве душе; примери које смо малочас извели могу такође то да потврде. Али камен може бити седиште и молнијих демона и божанстава.

Нарочито пада у очи *мефин* камен, који се поставља на граници имања. Он данас има чисто профани карактер (упор. ипр. СЕЗ, 54, 1939, 342), али да је у даљој прошлости то била светиња, и седиште локалног божанства — заштитника приватног имања, или сеоског атара, може нам послужити као доказ не само аналогна са римским Термином (о коме в. G. Wissowa у Roscher, Myth. Lex., 5, 379 илд; Ernst Samter, Die Entwicklung des Terminuskultes, ARW, 16, 1913, 137 илд), него и чињеница да се у неким крајевима још и данас на гранични камен удељанају крстови (Причања Вука Дојчевића, Београд, 1903, II 43); очевидно је да је тај у крст прављени камен хришћанска стилизација некадашњег идола, у ономе смислу како је то радио још свети Сава (в. место горе...), и како је уопште црква радила са незнабожачким каменовима (упор. за мекшире J. Fergusson, Rude stone monuments, Лондон, 1872, 60).

Да је тим нашим терминима некада чак чињен и култ, види се јасно из обичаја да се, на пример у скопској котлини, крстовима који су пободени по сеоским међама (свијору), у времену око Спасовдана, чак чине процесије које су у вези са мртвима (М. С. Филиповић у СЕЗ, 54, 1939, 359).

Нарочиту популарност у нашем народу имају извесни каменови, обично каменови «станица», које народна традиција доводи у везу са светим Савом, Марком Краљевићем, Тројаном [«Чанан Краљевића Марка» у..., в. Вила, 1867, 719 и Rad, 97, 1889, 82; «Маркова нога», на Охридском језеру, Браћа Миландиновци, Бугарски народни збаци, Софија, 1891, 532; «Марков камен», близу Кукуша, који је бацио Марко Краљевић, *ibidem*; «Марков камен» у околини Прилепа, Сборник, 15, 117 ил; «Марков камен» на Ртви, одбацио га Марко Краљевић, Караџић, 1, 1899, 41 ил; «Марково стопало», код Добра, Караџић, 2, 1900, 213; «Савин лахат», у Полињу, СЕЗ, 4, 1902, 346; «Савина капа»...; «Тијесни камен», код Лешнице, којим се цар Тројан бацио на своју нацицу, Караџић, 2, 1900, 88...]. Обично се прича да је тај и тај камен Марко Краљевић, или ко други, одбацио (...), или да се на њему одмарао, па се још виде отисци дланта (...), или се виде отисци ногу његових (...) или његовога коња (...), итд. Сваки такав камен, облик његов, белеге на њему, есентуалан култ који му се чини, има свој *аџиов* (= разлог); када се све то прегледа, лако је уочити шаблон по коме се догађаји разликују; врло слична *аџиов* (= узроке) имамо и у етиолошким скаскама других индоевропских народа, упор. ипр. за старе Грке de Visser, 97 илд; за Германце ипр. Kühnau (III, 387—399). Од додира са тим каменовима, од есентуалног провлачења кроз њих, од пијења воде која се накупила у укљубљеним местима очекује народ плодност људску и полску, оздрављење, нарочито од болести очију (...). Оваквим каменовима често чини се култ, у вези са жртвама и процесијама (...). Већ из самих имена за која се такви каменови данас везују, као и из врсте супранормалне снаге која се у њима манифе-

стује (давање људске плодности; лечење очију), смео би се извести закључак да су они у претхришћанско време били фетиши највећег нашег националног бога, кога су доцније и у традицији и у култу заменили свети Сава, Марко Краљевић, Тројан (в. мој рад о врховном богу <VIII>, ...), и који је такође давао плодност људску и полску (...) и лечио од очију (...).

Још у једној врсти каменова манифестовало се једно моћно старинско божанство, божанство *грома* — то су такозване *сирењаци од грома*, *cecauniae* (од *κεραυνός* «гром»); за *cecauniae* обично су сматрана прансторнјска оруђа од камена (Visser, 5). Тако камене употребљује наш народ као амајлије од грома (в. Вук, Уочи, с. в. грмљети ...; тако и код других народа ...), и у народној медицини (...; в. Gustav Jungbauer, Deutsche Volksmedizin, Berlin—Leipzig, 1934, 47; 156). *Cecauniae* су биле у поштовању и код класичних, и код других индоевропских народа, упор. de Visser, 5 ил; Olbrich у Handw. DA, 2, 330.

И у области домаћег религије имамо каменних фетиша, који су седиште домаћег божанства, чувара заштитника куће. Један такав фетиш је такозвани «*старац*» — камен који стално стоји на огњишту да би се лакше сјаривале главње: њему се, о Бадињем вечеру, чини култ, даје му се жртва у колачу, позива се, у свечаној формули, на вечеру, а као уздарје очекује се од њега полска плодност (мој рад о врх. богу, 72); и место на коме је (в. о огњишту *Fustel* <de Coulanges, La cité antique, 30>), и име «*старац*» довољно га карактеришу као домаћег лара. — Други фетиш је камен темелјак, коме се, када се почне зидати кућа, приносе жртве у вину (СЕЗ, 17, 110), које је свакако замена некадашње крвне жртве.

О воденичком камену, као материјализацији нашег врховног бога, в. мој рад о врховном богу, 109 и 184. О камену у космогонским и етиолошким скаскама и у метаморфозама в. одељак о митологији.

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

Дрвета са демонском или чак божанском снагом има много. Обично се обожава или цела шпешија, па пример липа, храст, леска, или поједини истакнути примерци: бор краља Милутина у Неродимљу, крушка код Ђезвелије, брест у Петровграду, о коме је недавно било говора и у нашој штампи, орах код Моловина у Срему, липа код извора Црнника у Славонији (најстарија југословенска липа — Шулек) и толики други. Светих шума и гајева, којих је у доба штепања нагањма било врло много, данас има само по ретком изузетку; али да су раније постојали у већем броју, смео закључити из имена манастира као што су Грабован, Крушедол, Ораховица: манастири су, по свој прилици, заменили старинска претхришћанска светиштва, чији су центри били у одговарајућим светим гајевима. Ако бисмо хтели да говоримо о сваком дрвету понаособ, прво што би требало да учинимо то је да их поделимо на две категорије: на добра и зла дрвета, или — како су их делили још стари народи, Грци и Римљани, такође и Германци — на дрвета срећна и

носрећna. Jedno od najvažnijih drveća iz prve kategorije bila bi svakako leska. Kod našeg naroda postoji čitava religija ovog drveća. Leskčina šibljanka ima izvanrednu magičnu snagu; takva magična šibljanka može ispuniti svaku našu želju; može se može ubiti čovek, čovek pretvoriti u životinju, i ponekad čak i mrtvač oživeti. U lesku ne udara grom, i zbog toga se čobani, kad zaigra, kite njenim lišćem, ili ga meću pod nožas, ili beže pod nju. Leska je i drvo znanja. Ko bi metnuo u usta meso od zmije koja pod leskom živi, razumeo bi govor životinja; a ko bi pojeo srce te zmije, tome bi svaka trava rekla od čega je lek. Među sveta drveća mogu se još ubrajati lipa, hrast, trsovinna, i mnoga druga. Lipa je sveto drvo svih Slovena. Lipovni gađevi i pojedini primerci bili su nekada centar kulta: oko starih crkava i ćamija nalaze se i danas lipe, ili ih je, prema lokalnoj tradiciji, bilo ranije; crkve su možda u pojedinim slučajevima zamениле svete lipe. Od lipovog drveća pravili su se starinski idoli; krst lipovani u poznatoj turskoj psovici upućivanoj Srbima, u stvari je aluzija na starinski idol od lipovine; oko lipe vršena su nekada venčanja. Inače je kult lipe od davnih vremena u dekalenšiji; verovatno je da je ta dekalenšija otпочela još pred kraj paganism. Danas lipe nema u našim krajevima mnogo; međutim, veliki broj toponimskih imena po njoj, mnogo veći no po ostalim drvetima, dokazuje da je lipa pre bilo mnogo više, svakako u vezi s tim što je u poštovanje prema njoj bilo jače. Hrast u starim indoevropskim religijama poznato je drvo boža gromovnika. Kod nas se hrast po pravilu uzima za badžake, i za zapis. Gde se pored crkve nalazi hrast ili hrastov gaј, to su verovatno sveta drveća preostala još iz vremena paganism. И обичај да се под храстом одржавају зборови и врше суђења, старински је и у vezi са религијским уважањем тога дрвећа. Од осталих светих дрвећа можемо само споменути још тисовину, која је «видљиско дрво» и расте само на чистом месту. Наједно дрво, осим можда гловојине, није тако снажан утук против злих демона.

Некаква Циганка, за окладу, од педесет плугова који су на њеним орали, зауставила је својим басмама четрдесет девет, а педесети није могла, јер је у роговима волова било помало тисовине: »Такав плуг« — rekла је Циганка — »не би могли зауставити ни сви сихирбанзи што их има на свету«. Синаск божанских и демонских дрвећа, ако бисмо хтели да споменемо сва дрвећа која долазе у обзир, испало би врло велики. У томе каталогу једно од угледних места припадало би и јавору, који има везе са мртвачким култом, и култом предака, и није случајно што су се мртваши некада често сакраливали у издубеним јаворовим деблима; што се мртвачки ковчег често прави од јаворових дасака («Сине Конда, је л' ти земља тешка, Ил' су тешке даске јаворове» (Вук, Прјесме, 1, 368)); и што су гусле, које су инструменти епске поезије, а епска поезија је у vezi са култом предака, и један део тога култа, од јаворовине. — Од биљака које су имале значај у старој српској религији не можемо а да не споменемо босиљак, за који је Панчић рекао да Србина прати кроз сав његов живот, у радости и жалости, од колевке па до гроба. Он је Бојжи цвет; најпре у башти треба посадити босиљак, па онда остало цвеће. Према српским легендама, поникао је он на гробу цара Уроша; или чак на гробу Спаситељевом; или је постао од суза светога Саве. Једна легенда каже да Богородица најрадије мирисе тај цвет; и када је једном »овца разблудница« била код Бога на вечери, Бог јој је дао јабуку, а Богородица киту босиљака. Као што грчки Хермес води душе чаробним штапом, тако свети Арханђео води душе праведника босиљком.

Оволико о религији појединих дрвећа и биљака. Ако се сада посматрају све укушо, моћи ће се добити занимљива и углавном јасна слика о целокупној религији и култу њиховом у нашој старини. Ми ћемо од свега тога дати само неколико фрагмената, узетих преко реда. Унапред бисмо сасвим укратко могли рећи да, према старинским схватањима и нашег народа и других народа, дрвећа и биљке могу бити — мада то нису увек — сеновите, то јест, оне припадају или каквој

души (то су, на пример, војке и лозе које се саде по гробовима; ружа која је поникла на гробу невино погинуле Јованбеговице; косовски божури; босилак који је самоникао на Исусовом гробу) или каквом добром или злом демону (брест, јасен, јела, бор, припадају вилама; лоза и орах неким злим демонима) или дивовима, који су, у ствари, најстарије форме паганских богова (отуда дивље војке и дивље животиње — тј. које припадају дивовима) или најзад божанствима (храст богу громовнику, леска неком великом женском божанству, липа такође неком великом божанству).

Када сам рекао да извесна дрвета — поједини примерци или цела спешја — припадају извесним демонима или божанствима, ја сам нарочито употребљив овај неодређени израз. Каква је то припадност, каква веза између дрвета и демона? Има научника (какав је нпр. халски професор Ото Керн) који мисле да дрво или биљка сами по себи, као таква, никада нису обожавани, него да њихов религијски карактер и углед долази отуда што су они есентуално могли бити стан, приремени или стални, каквог божанства или демона; света дрвета према томе не би била ништа друго него најпримитивнији храмови, с обзиром на то да храмови у паганству донека нису били ништа друго него зграде у којима божанство станује (у извесној супротности са данашњим храмом, који је у првом реду зборница). Још Плиније Старији, из I века после Христа, рекао је за дрвета да су «храмови богова», *templa deorum*.

Међутим, у нашој народној религији постоји и постојало је и једно и друго схватање. Да дрво може бити, пре свега, склонитиште, седиште људске душе, доказ су нам војке и дрвета која се саде по гробовима, и у која народ замисла да се склања душа покојника. Из народне књижевности и из народних веровања знамо да је на Момировом гробу изникао бор, а на Гроздановом лоза; или на гробу неког другог момка лоза а на девојкином ружа; да су из краја косовских јунака поникли божури, а на гробу светога Јована Владимира бришљан.

Дрво може бити и виљин стан. У једној нашој

народној песми, Бог је дао момчету златне роге, и овај «прободо Бору кору, а!» у Бору млада мома, пак за-
сиди као сунце». На неким дрветима — на пример, на бресту и јасену — више се нарочито радо скупљају. Занимљиво је, још, да се и данас из наших обичаја и традиције може видети да је дрво понекад могло имати потпуно исти значај који има и храм. У Источној Србији старинско причешћивање копривом, о Ускресу, врши се под зеленим шљивом или другим зеленим дрветом, онако како се у старим култовима вршило у храму, или његовој непосредној околини. Света дрвета, записи, под којима се чине молитве и приносе жртве и у које се урезује крст који се сваке године обнавља или на који се прикушава икона, у ствари, није ништа друго него један такав примитиван храм. У једној нашој легенди прича се како некакав цар није никада ишао у цркву да се Богу моли (јер му се ту «није дало»), него је то чинио под крушком («кружница је моја црквица») и његове молитве ту имале су толико успеха да се је он посветио. Није немогуће да и у познатој левој српској легенди «Ко мање ниште, више му се даје» имамо тамну усломену на култ који се вршило под крушком као светим дрветом: «чување» крушке у том случају имало би се схватити као остатак култа који је чињен крушки, и тек тада било би јасно нешто што се из данашње приче не види — на име, због чега су била награђена браћа која су крушку чувала. Један, на жалост, заборавао, али врло даровит наш истраживач, Паале Софрић, с правом је рекао да није случајно што се у нашим народним песмама хајдук моли Богу под зеленим јелом; јела, за коју иначе довољно знамо да је сматрана за сеновито, свето дрво, имала је овде да је дрво тамени храм. Из наведених примера види се да је дрво донека могло бити седиште, или храм, каквог демона или божанства. Из других примера, међутим, види се да је дрво и само по себи, као такво, могло бити значајно за демона или божанство. За то најубедљивије говори бадњак, коме се о Бадњем вечери приносе жртве, упућују поздрав и молитве, и која се уопште не-
лога вечера, у свима церемонијама, третира не као

дрво него као личност, као божанство које се прописно спаљује, да би се (према схему која нам је позната из религије Атиса, Озириса, Адониса, Саулдана и других) понова родило. Други занимљив пример имамо у не-обичном култу који се о Бадњем вечеру чини тисовини: када се она унесе у кућу, морају је »предводити« две младе девојке, или момак и девојка, исто онако »као мрда«. Божанска снага дрвета или биљке претпоставља се и у обичају да се листовом или пуцолком појединих дрвета и биљака, на пример лешке, коприве, тисовине, у нашој старој религији и причешћивало. Најзад, да се и дрвета и биљке могу персонализовати види се и из неких старинских схватања, од којих имамо мање или више јасних трагова у традицији и обичајима. Примитивни људи понекад сматрају да су са овом или оном биљном специјом у неку руку равноправни, да су истога порекла и сродници; такве случајеве имамо у такозваном тотемистичким заједницама; али и код класичних и код оријенталних народа постоје мотиви у којима се прича да су први људи рођени из дрвета. У нашим народним приповеткама познат је мотив да се девојка рађа из босиљка, или из јабуке, или из бора. У Херсеговини причају да виле постају из биљке мразовца (*colchicum autumnale*), зато момци никада неће ову биљку да узме; док, напротив, старе жене чине то кришом, рано у зору. Арапи причају за палму да ју је Бог створио заједно са човеком, и зато је називају братом (ми бисмо рекли »сестром«, али је палма, нахли, у арапском мушкога рода). Код нас се биљке често апострорфирају са »сестрице« (»мајдончице, по Богу сестрице«, »мешчице, по Богу сестрице«), и то, што је важно, не у лирским песмама, него у басмама и молитвама, у којима су најбоље сачувани старински култни називи и старинска веровања. Бајалица назива уопште сваку магичну траву коју ће да ископа »о травице, по Богу сестрице«. Лешку и Немци зову »Frau Haseln«. — Очеvidно је, дакле, да дрво, или биљка, сами по себи, могу бити божански кумови.

Кад је реч о старинском култу, може бити од интереса — мада неће представљати никакву сензацију — да

утврдимо како су се наши прени обраћали, како су алорирали света дрвета. Ако се упореде данашњи наши фрагменти са стањем ствари у религијама старих народа, моћи ће се конструисати ови главни моменти у нашим старинским молитвама: метанисање пред свим дрветом, хватање руком, црпљење. Поред тога обавезно је било и седење под светим дрветом или у светом гају. Пред дрветом коме се старински Србин обраћао молитвом, требало би дакле најпре метанисати, па га онда ухватити рукама, и рећи своју жељу. Тако и данас раде у Босни стари Срби када се, уочи Ускрса, исповедају лешки и причешћују њеним пуцолком; тако је урадила и Латона са палмом и маслином, пре но што ће родити Аполона и Дијану. Старински, још грчки и римски, пропис да се путник, када пролази пред светога гаја, треба ту да задржи и неко време поседи, *rauisper assidere*, може послужити као леп коментар за један наш познати обичај у мртвачком култу и за једно место у песми »Женидба Милића Барјактара«. Када је Милићева заручница умрла, сватови су је прописно сахрањили, па онда око гроба, који је био одмах засађен рукама, клупе поградиле,

Ко ј' уморан, тек се одмара.

У песми је заборављен прави смисао седења, али после овога што смо рекли јасно је да је то доиста култна радња, у најмању руку одавање почести покојнику. Ми, уосталом, и са друге стране знамо да седење може имати извесно позитивно, магично дејство: сетимо се само пропис да гост, када уђе у кућу ма за најкраће време, мора сести и да такође мора сести и поглажен кад лам о Божићу дође. — Што се тиче црпљења светих дрвета, мени је, из ове области, познат само случај црпљења балвака, код нас у Шумадији, и иначе. Али да је тај пропис обухватао раније и друга света дрвета, смели бисмо закључити из чињенице да је црпљење светих предмета одувек имало у култу велики значај. Цицерон на једном месту спомиње бронзану статуу Херкулову у Агригенту, која је од сићних целива сва

била izlizana. Ja се лично сећам да сам у Риму, у касниј Аурелијановога Белема кроз коју иде пут за Тиволи, видео такође један јако излизан мраморни крст, испод кога је писало италијански: »Ко пољуби овај крст, 100 дана опроштаја у пургаторијуму«.

О жртвама које се светим дрветима и биљкама приносе, имамо интересантних докумената. У много случајева дрвету или биљки, односно божанском нумену који се у њима замишља, приноси се жртва у вино, хлебу и меду. Клену и глогу, на пример, приноси се на жртву погачица, вино и вода, да би се сазнало да ли се болесник намерно. Исто тако, уочи Ђурђевана и Спасована приноси се слична жртва или, која борани у биљци јасенку, да би болеснику, који ће те ноћи спавати под јасенком, дошла на сан и казала му лек. Сасвим старинску жртву имамо у обичају у околним Теафелије да се о Ускресу даје крушки нафора, која јој се уметне под кору. У нашој старој религији постојале су у культу дрвета и такозване обедне жртве. Ово је врло старинска, према једном енглеском истраживачу, Робертсону Смиту, чак и најстарија форма жртве уопште. Људи једу исто јело, за истом трезом, са божанством и преко јела учвршћују односе, праве савез са њим, онако као што се пријатељство и савез и данас још склапају преко соли и хлеба, као што се онеме који нам долази као гост и чије пријатељство желимо да антиципирамо, нуди об и хлеб. Такве обедне жртве постоје код нас у культу предака: приликом даће оставља се за трезом празно место за душу покојника, за коју се мисли да невидљиво узима учешћа у годби. Код Римљана постојао је обичај заједничког обода богова и људи, која се звао lectisternium; том приликом у зачелју је резервисано место за бога, његова статуа била би донесена и постављена на столицу или мидерлуку, и пред њу била би изнесена јела. За овакву примитивну жртву тешко је наћи паралелних примера у историји религије, и утолико је занимљивији један српски пример из религије дрвета. Наиме, у Неродимљу постоји један праствари, свети бор, за који традиција каже да га је посадно краљ Милутин. Првога

дана Ускреса код тога бора држи се сабор, који кулминира у ритуалној годби, при којој место у зачелју заузима бор. Леп и врло редак пример за лектистерниум у нашој религији.

Култ биљака, у нашој старини, припадао је иначе великим делом женама. Док су из других неких култова жене искључене или им је улога ограничена (на пример, жени није дозвољено да коде ситну стоку и живину, јер би се, каже се, оно што жена закоде омршило — а ми знамо да је свако клање првобитно било церемонијално, и под контролом религије; на овда, жена по правилу не може «устајати у славу»; чак и за улазак у храм постоје извесна ограничења), докле у культу и религији дрвета и биљака жена, по правилу, води прву реч. Једна од најважнијих ствари у овој области јесте браве декоративних и магичних биљака. Претпрошле године о тој теми изашла је велика књига једног белгијанског научника (А. Delatte) из које се најбоље да видети колико је тај чин религијски значајан, и са колико се обзира и церемонија мора да њему приступа. Код нас, као што је познато, ова важна религијска радња потпуно припада женама — довољно је подсетити на ниђење у здравца« о биљаном петку, и на браве биљака за време Међудневница. Занимљиво је да и иначе цео биљни свет, у свима религијама и митологијама, долази у интересну сферу и под контролу женских божанстава и демона. Спомену сам петак и Међудневнице као дане када биље има нарочиту васноносну моћ. Зар петак, vendredi, Freitag, као што се већ и из самог имена његовог види, није дан старинске Венере односно германске Фраје, и, када је код нас изарисано персонификовање дана, наше свете Петке? А Међудневнице су дани између свих великих Богородичних празника. Важна је још чињеница да су у овој међудневничкој сезони још и за време паганизма падали највећи празници женских божанстава. Божанства од којих зависи цела вегетација, и код семитских и код индоевропских народа, такође су женскога рода: то је Иштар или Астарта, или Димитра, или Мајка Земља, или друго које жетско божанство. У нашој религији и

минологији најчувеније биљарице јесу женски демони, виле. Оне се и рађају из биљака или из дрвећа и живе у њима или око њих; чак и њихова егзистенција зависи, у највећој мери, од магичних биљака; у народним приповеткама називно и не без извесног хумора прича се како се виле журе да, у ноћима (у којима) имају нарочиту магичну моћ, предухитре смртне жене и тако рећи испред носа им побегу митску биљку вратолом; или семе од белог лука, које даје бесмртност; или семе од напрати, с помоћу кога се може наћи и подићи закопано благо. Чак и животињски свет нагоне виле да за њихов рачун скупа магично биље. У једној фантастичној причи из Прилепа објашњавана се због чега су ждраловима вратови очувани. Они, наиме, иду сваке године у неку планину у коју људи немају приступа, и ту, за виле, беру смиле, па га онда вршу; и вратови су им очувани зато што су били везани за стожер. У давној прошлости улога жене у култу дрвета и биљака морала је бити још много већа. Од њене магичне интервенције често зависи цела вегетација. У примитивном друштву жене су, да би се вегетација обезбедила, чак приношене и на жртву. Није немогуће да је такав обичај постојао и у магловитој словенској прошлости. Има код нас један обичај о Турфендану да се иде на реку и ту, «нале ради», понека девојка гурне у воду и, разуме се, одмах затим овет изузме на обалу. То што се данас сматра за шалу била је некада, по свој прилици, озбиљна култна радња. Ја држим да овде имамо ништа мање него замену, супституцију људске жртве. У врло далекој прошлости — тако бисмо смели да реконструирамо целу ствар — божанству, које се замисљало да је у реци, жртвована би била по једна девојка, односно била би му послата као невеста; онако исто као што је реци Нилу сваке године жртвована по једна девојка, и као што река у левој нашој причи о Усуду тражи људску жртву. То је, у паганizmu, познати случај такозване свете свадбе: на мистичан начин, и по силни аналогне магије, има да ова жртва изазове и обезбеди пољску плодност.

Занимљиво сведочанство о божанској снази поје-

дних дрвета имамо ми можда и у извесним заклетвима, у којима се таква дрвета спомињу. Наш народ куње се у бор и глог: бора ми, глога ми. Вук мисли да су ове речи узете зато да се не би велико Божје име профанирало и узимало у уста ради ма какве багате. И доиста, постоје примери за овакав суфемистички начин изражавања каква претпоставља Вук, на пример код Француза и Немаца: *parbleu m. par dieu* и *potz Wetter m. Gottes W.* Али је ипак вероватније да ми овде стварно имамо заклетву светим дрветом. Ми, доиста, знамо да су се стари Словени, као и стари Германци и класични народи, радо заклињали светим дрветима; и да је та навика била јако популарна, доказ је то што је црква сматрала за потребно да овакве заклетве нарочито забрањује. Аналогних случајева за овакав заклетву имамо код Грка, који су се заклињали — *incredible dictu* — у купус, јер је он сматран за свет, и код Германца, који су се заклињали у лешку. За бор и глог ми иначе довољно знамо да су их наши преци доиста сматрали за света дрвета. Обору речено је већ раније нешто. Глог је, поред осталих својих супранормалних особина, имао још и ретку част да се сматра за козмичко, васноско дрво. Као за игдрасил у германској митологији, тако наш народ прича за неки велики глог да на његовим гранама стоји цела земља, за тај глог везан је црни пас, који непрекидно гризе глог, и ако би га прегрзао, свет би пропао; али с времена на време свети Петар прекрсти штапом, и глог се врати на стару меру.

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

ипак не деси ништа. Мој уважени пријатељ, прота Стева Димитријевић, причао ми је да на Косову Арнаути овако раде када секу дрво за које се боје да није сеновито: један сече, а други чека са каменом у руци, па чим онај посече дрво, овај други брже боље постави камен на пањ. Зашто? Камен има моћ да привуче, веже за себе сваку душу: сетимо се само гробног споменика, коме је био првобитни циљ да покојникову душу за себе веже; или белутака којима се овичује гроб, и који имају исти циљ; па онда белутака који се бацају у гроб појошника за кога постоји бојазан да ће се повамширити. Камен који Арнаути међу на пањ посеченог дрвета има, очигледно, зада-так да душу која се у том дрвету налази, веже за себе, тако да ова не буде у могућности да оде слободна и изврши освету. И за браће магичних биљака постоје строги прописи, којима се регулише и време браће, и многе друге ствари, као што су молитве, жртве, култна чистота. Занимљив је Овидијев опис како је чувена чаробница, Медеја, брала магичне биљке којима ће подмладити свога свекра, Езона: из њега се види колико та ствар може да буде церемонијална и компликована. Такви прописи постоје и код нас. Ја ћу споменути само један. За копање великога зеља, врло шећене магичне биљке, која ће се ушати деци у амазљу, и употребити за кађење куће од венгица, важи овај пропис: зеље се копа у Међудневице; оно се копа каменом и када се довољно опхона, баца се камен увис, и зеље никуда док се камен још није вратио на земљу. «Ако камен прије паде него су нишупале — каже онај који је овај обичај описао — онда дроже да то зеље нема толику моћ као што би имало да се нишупало прије него је камен пао.» Цео церемонијал занимљив је. Пропис да се мора копати каменом, а не можда ножем или ашовом, свакако је изванредно стар, старији од употребе метала, дакле: свакако још из неолитског времена; онако као што је старији од употребе метала и пропис да се покров за мртаца мора сећи каменом, а не маказама. А због чега се камен баца увис? После онога што је горе речено о употреби камена приликом

сечења дрвета, ствар је сасвим јасна. Биљарица жели да у биљци остане демон који је и чини лековитом, и за то је, у моменту чупања, изолује од камена, бојећи се да камен демона из биљке не привуче у себе.

Код оваквог стања ствари не изненађује нас ништо дрвета и биљке имају угледно место и у нашој митологији и легендама. Мени је до сада познато око стотину митова и легенди, у целини и у фрагментима. Она се одликују својом фантастичношћу и нежњошћу. Митских дрвета и биљака има много. Ко може одмах не би паде на памет са букве јабуке, или јоворове, или јовове, или златне јабуке, које у неприступачној шуми чува змија или аждаја или јабуке од којих се ствара злато, или од којих расту рогови? Довољно је уз њих подсетити на јабуке хесперида и на плодове са дрвета живота у рају (које је, у првобитном миту, такође чувала змија), па ћемо се уверити да се овде доста налазимо у пуној митологији. У митске биљке долази и толико споменичани расковник, који отвара сваку браву, и проналази скривено благо. Ко хоће да га нађе треба сам себе да стави у окове и да иде ливалом; па где окови сами од себе спаду, ту ће га наћи; или ћемо га наћи код жежа, који се у приповеткама сматра за врло мудру животињу, и који га држи под језиком. Од животиња можемо добити и «земалски кључ», који има исту моћ као и расковник; ту травку познаје тига жуња. Када она излети из гнезда, треба затворити излаз и подметнути црвену мараму, па кад жуња види да не може ући, донесе ту магичну травку и отворити улаз; али чим то учини, гледаће она да травку уништи, па ће је бацити на црвену мараму, мислећи да је ватра, и онда је човек може узети. Постоји најзад и травка за којом су чезнули и тражили је многи јувани из епских песама и народних приповедака; то је травка живота. Ту травку познаје змија, која је «лукова мимо све звери полске». Ако једну змију убију, лако се може десити да њена другарица донесе травку живота и оживи је. Има још једна биљка, или, боље рећи, један биљни супстрат, која нам може осигурати вечити живот — то је једна на први поглед тако обична ствар каква је семе

од белог лука. Али то семе нико никада није видео нити за њега чуо. За њега знају само виле. Као што су грчки богови јели амброзију, тако назне виле једу семе од белог лука, и живе докле им се живот не досади; а кад им досади, оне то семе одбаце, и тако без бола умру.

Из овог последњег податка види се да се је и наш народ, ко зна у како далекој прошлости, као и други народи интересовао за проблем бесмртности. Бесмртност је могућа, али само условно, и само у теорији; у пракси, њу је човек, иже због своје лакомислености, или невољерљивости, изгубио или проиграо. Александар Велики нашао је воду живота, али ју је изгубио кривилом свога куварца; први човек, вавилонски Адала, није смео да окуси јело бесмртности, које му је за својом трезном понудио врховни бог Ану, јер је мислио да му Ану спрема замку; Адам је продао своју бесмртност за плод који ће га довести до сазнања добра и зла; Гилгамеш је добио, најзад, травку живота, али је пустио да му је украде змајца. У крајњем реду, што људи нису бесмртни, крива је она позната завист богова, која је била тако важна компонента у старој, нарочито у грчкој религиозности.

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

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

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

3. РЕЛИГИЈА И КУЛТ ЖИВОТЊИЊА

Као што се само може и очекивати, с обзиром на стање ствари код других индоевропских народа, и стари Срби позивали су религију и култ животиња. Од тога се налазе многобројни остаци у данашњим културним обичајима, веровањима и традицији. Повод за животиње у религији добију углавном место било је уверење примитивног човека, засновано на искуству, да животиње имају извесне способности које су јаче од његових, и, са његовога гледишта, супранормалне (упор. ипр. Tiele-Söderblom, *Kompendium*¹, 39); поред тога, за религију и култ животиња дало је повода и веровање да у животињама могу бити инкарниране душе предака (о чему у горе). Уверење да су нам извесне животињске спешје сродници или преци нашло је свога израза у тотемизму (в. горе...), али и ван ових тотемистичких схватања (упор. и О. Kern, *Die Rel. d. Gr.*, I, 19) развила се религија и култ животиња у врло великим размерама. Најбољи пример за снажан и организован култ животиња имамо у мисирској религији ((упор. Chantepie, *Lehrbuch* I, 447 илд.); али и у другим религијама овај култ има углавном место, и није напуштен ни са додаском антропоморфних богова. Од њега су остали и до данас многобројни трагови.

Код нашег народа сачувана су старинска веровања о супранормалној, демонској снази животиња у својој примитивној свежини. Многе животиње несприхосновене су; од извесних животиња очекује се плодност, људска, сточна и полска; неке од њих имају важну улогу у магји и дивинацији, и у народној медицини; многе животиње имају и своје празнике, који су у вези са жртвама, и понекад трају по неколико дана. Религијски респект према извесним животињама постоји и данас, у пуној снази, и није ограничен само на најниже друштвене класе нашега народа.

Међу животињама, ако се посматрају укушно, има, са религијскога гледишта, крушних разлика и супротности, тако да се, бар неке од њих, могу сврстати у две супротне групе. Животиње се, пре свега, могу поделити

на *чишће* или *свеће*, и на *бошане*. У прву групу дошло би говече, овца, *пчела*. У другу дошао би пре свега пас, па онда миш, евентуално мачка и ласица. Такво гледиште на поједине животиње довело је наш народ, свакако, још из индоевропске заједнице. Овде ћемо дати један кратак преглед и чистих и поганих животиња. Говече је код свих индоевропских народа (упор. нпр. Schrader, *Real.*, 2, 256), и код старих народа уопште (за Мисирце, упор. *Chanterie*, I, 447. id.), за Вавилоњане (*Chanterie*, I, 509, и A. Jeremias, *Allg. Religionsgeschichte*, 123)) сматрано за свету животињу; нарочито је то био случај у старој индијској религији, па онда још више у хиндуизму и код Иранца (*Oldenberg*, 67; A. Jeremias, *ARG*, 123; *Chanterie*, 2, 212), такође и код Грка и Римљана (*O. Keller*, I, 334; 348 ил.; ...) и старих Германаца (нпр. *Tas. Germ.* 40). Да је и код нашег народа во био и остао «света» животиња, имамо многобројних доказа. «Волу се не смије ништа оцовати, јер је велика грехота» (ГЗМ, 23, 1911, 378). Они имају многобројне своје празнике, у којима морају остати *nullo mortali orate contacti* (= чисти од свакога смртног рада): то су «зелени четвртци» (ЖСС, 112, в. и СЕЗ, 14, 51) па онда сваки петак преко године (ЖСС, 113; СЕЗ, 14, 14), па све суботе у марту (СЕЗ, 14, 39), итд. Као празник волова («волушки свећани») држи се и Сабор Светог Гаврила и Срђан дан (СЕЗ, 32, 377 § 107), а нарочито Бањи дан и Божић. О Божићу даје се волу формална жртва, у колачу, вину, житу, повесу (СЕЗ, 50, VIII 2 Б; СЕЗ, 14, 20; ЖСС, 173; Бановић, Гацка долина, 88); у Босни, тога дана у кућу уводе над огњашите вода, даду му чеснице, ракије и печенице, и сви се с њим мирбоже» (СЕЗ, 32, 370 § 41). О Петровдану такође се волу приноси жртва у сиру (ЖСС, 135). О волу се такође причају и легенде, у којима се он истиче као света животиња (упор. мој чланак *Једна божићна легенда*). О светости овце код старих народа нема директних података, мада се доводи у везу са извесним иранским божанствима (упор. Gruppe, индекс s. v. Schaf, и O. Keller, I, 319 ил.); код нашег народа, напротив, има о томе доста докумената. «Овца је међу свом сто-

ком благословена животиња» (ЖСС, 64). И она има своје празнике: «лудан» средом и «лудин» петак (СЕЗ, 14, 38), Толороз петак (СЕЗ, 19, 37), Свети Вартолома (СЕЗ, 19, 61), Петловача (СЕЗ, 19, 66), па онда евентуално и сваки петак (СЕЗ, 19, 7; 50, VII, 16), и нарочито Турфеддан, када се овцама приноси жртве и врше разне магичке радње у њихову корист (нпр. СЕЗ, 19, 49 ил.), и Божић, када добија колач или кукуруз (СЕЗ, 14, 86; 50, VIII 3, 42). Када нестане овце, биле смах света (Вук, Прјесме, 2, 2, 54; ЖСС, 62) — веровање за које су знали и Германци (мој рад у Прилози, 18, 1938, 482). И фраза «где овца не бласи» (у басмама где се болест гоня у «онај» свет, нпр. СЕЗ, 50, 42 № 20) карактеристична овцу као животињу из царства светлости, у супротности са демонима из царства мрака. *Пчела* је у старом веку сматрана за светог, божанског инсекта («apes enim ego divinas bestias puto» Petron. 56; nesse aribus partem divinae mentis» Verg. Georg. 4, 220; упор. и Olek u Pauly-Wiss., 3, 447), што не изненађује; да је о њој тако мислио и мисли и наш народ, није потребно нарочито ни доказивати. «Прости народ чеду као најблагословеније животно сматран» (В. Врчевић, Разни чланци, 51); «пчела се поштује као светиња» (СЕЗ, 14, 355); пчела се сматра за вишу од других животиња, те се за њу не каже да је лискала, већ да је умрла» (СЕЗ, 32, 342); ту њену светост потврђује и еуфемистични назив «блага буба» (нпр. СЕЗ, 14, 354 ил.) О Бадињем вечеру њој се чини жртва у тесту (СЕЗ, 14, 87). Веровање у светост извесних животиња поклапа се, донекле, са другим старинским веровањем да су извесне животиње створене ради човека, упор. нпр. за овцу, ЖСС, 64; мој зборник приповедака, IV, 13; за чеду упор. космогонске скаске, у којима чела помаже демургу да «стегне земљу» (ГЗМ, 1902, 318 ил), да начини вољеницу (Караџић, I, 1899, 123); да спасе грешне душе (БВ, 9, 1894, 90), итд. Свет ће постојати само докле док постоје овце и челе (Прилози, <18, 1938, 482>). И ово је уверење старинско и можда још заједничко индоевропско, упор. Petron. 56 «Nam mutae bestiae laboriosissimae boves et oves: boves, quorum beneficio panem manducamus; oves,

quod lana illae nos gloriosissimos faciunt» (= najtrudoljubljanije neme životinje su goveda i ovce: goveda, čijom pomoći hleb jelema; ovce, što nas vuom čine divčijim): [Na bazi ovakvog narodnog verovanja stvorili su i stončki filozofi svoju teoriju, uvor. *Stoicorum veterum fragmenta* (Arnim) 2, 332 id (pod naslovom: *animalia propter hominum utilitatem facta esse* (= životinje su stvorene na korist ljudima)). Stočari su ovu teoriju proširili i na ostale životinje. — Među nečistim životinjama na prvo mesto dolazi pas. »Što vesti nalike, to treba svetom vodom prati, ako ће iz te posude čeljad ovet jesti ili piti. Mачка nije toliko pogana. Pseћа para ide sto lakata duboko u zemlju» (Беговић, *Живот Срба Грани*, 274); још примера у мом чланку »Два празника из жив. култа«, *Глас*, 153, 9 id; за Индоаријевце и друге оријенталске народе cf. мој рад, 9 id и 29. Нимало мање поган сматра се и миш. »Миш ако се удави у сир, или у кисео кувус, опогани све. То се не једе докле га по молитвом не освети» (ЖСС, 68). [Што се судови, које су пас и миш опоганили, морају пре употребе ритуално очистити, разлог је и тај што су то истакнуте *senovise* животинje, па постоји опасност да ће кроз јело ући у нас каква душа, uvor. и Mengis у Handw. DA, 8, 794, и мој чланак о посту (Неколике опште појаве у старој српској религији, ГНЧ, 41, 1932, глава 5)]. Миша су сматрали за нечистог и други индоевропски народи, нарочито Индоаријевци и Иранци, uvor. нпр. Riegler у Handw. DA, 6, 34; 38. За Грке uvor. у сваком случају Theofr. Char. § 6. Међутим, може се приметити да исте ове нечисте животинje могу, у извесним приликама, бити сматране за »свете« и неприкосновене, да могу имати чак и свој култ и своје празнике, uvor. мој рад. Појмови »свет, освешен« и »нечист, поган« у религијској психологији поклапају се; у религијској пракси они се често мешају (uvor. нпр. шта су све Јевреји и Сирици мислили о сивним, *Plut. Quaest. conviv.* 4, 5, и Lucian, *De dea Syr.* 54, такође и S. Reinach, *Cultes*, 2, 34; за краву, код разних индијских каста в. Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen, 1919, 90). Реч

κρωτήρ код Грка, и засег код Римљана, може значити и »свети« и »поган«; иста супротна значења може имати и именица τὸ θύος (uvor. Eugen Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen, 1910, 45). Ова противречност, међутим, само је привидна, јер оба појма, »свети« и »погани«, постали су из једног ширег појма — из појма »неприкосновене, табу«, uvor. о свему томе Th. Wächter, о. с., 3, и S. Reinach, l. с. Једна иста животinja, према томе, може бити, код једног истог народа, и света и погана: таква схватања о њој доказују да је она некада била табуирана, и да је према томе имала демонске или бојанске особине. В. и мој рад, 9.

Друга подела животinja на шитоме и дивале значајна је због тога што се из речи »дивали« види да су извесне животинске спешје припадале *divovima*. Оне су њихова стада, а дивови их искористишу као што ljudi искористишу домаће животинje; оне су под њиховом заштитом, као што су у старом веку биле под заштитом Артемиде, која је κῶνις θηρῶν (= господарица животinja). У дивалим животinjaма могу иначе бити никарниране душе, в. горе...

Најзад, подела на животинje према њиховом митском пореклу, такође је стара. Таква подела издичиња је на дуалистичкој основи (uvor. нпр. Dähnhardt, *Naturglauben*, I, 164 id), и у наша веровања и скаске дошла је често из манихеизма. Тако је, на пример, демонург створио човека, а његов антипод вука (...), или је један створио ову, а други козу (...), један мачку, а други миша (... и...).

О демонској природи животinja сведочи и чињеница да су имена многих међу њима табуирана, тако да се, стално или у одређене дане, место правих имена употребљају *εμφεμιλαί*, или уопште магични или абоминантни називи. Вук се назива каменик (...), или »звер« (чуо од својих војника Космајала); змија се назива непоменица (...) или каменца (...), а змија послок у Босни назива се непосок (чуо од владике Симе Поповића). Пас се назива чојанин (СЕЗ, 19, 1913, 300; uvor. и В. Чајк., *Два празника*, 8), миш је појанац (...); медвек је стрико (Чајк., *Зборн. № 1*, и

сама реч »медвед« можда је еуфемизам, и значи животињу која »једе мед«, упор. Schrader, Reallex. (I, 60, s.v. Bär), ласица је тета (ibidem). Место имена жаба (»коју код мале дјете не ваља спомињати«, Вук, Рјечи., s.v. жаба) употребљаје се реч баба (...). Име »кочица« означава тицу која коби, предсказује зло (Д. Коштић...); право његово име можда није ни сачувано, као ни име медава (Schrader, o.c.). Место имена ласица употребљаје се име »невестина«, са алузиром на старински мит о њеном постанку (упор. Babr. Fab. Cy). Постоје и извесни магични, апотропајски еуфемизми, који треба да животињу доведу у сродници везу с нама, и да нам тако, у односима према њој, осигурају неприкосновеност: вук се назива другом (...), или побратимом (...), а ласици се каже »Ласо, ласице, по Богу сестрице« (ГЗМ, 19, 1907, 323; упор. и Hehn-Schrader, Kulturpfl. 7, 608). В. иначе и В. Чајк., Имена од урока, 153.

Извесни демони, чије је порекло хтонично, а природо зла и непријатељска, јављају се у чисто животињском облику. То су у првом реду вампир и његови женски корелати, мора и вештица; вампир се јавља, понекад, као лештир (о чему говори и етимологија његовог имена) или као коњ; мора као коњ, или кокош, или мачка; вештица као лештир, или кокош, или јурка, или коњ, или мачка, в. о свему доле. Демони воду имају обично коњски облик; »народ верује да у великим и дубоким вировима (водама) има коњ вилења«, ГЗМ, 14, 1902, 154; у народној приповетки »Деведесет и девет синова« (В. Чајк., Зборник, № 20, 391) спомене се коњ вировњак у леденом мору. Такав је и Момчилов Јабучило (Вук, Прјесме, 2, 24, с напоменом уз стих 54); такви коњи и иначе често се спомињу (...), и не без извесног митског разлога једно језеро у Гашкој долини назива се »коњским језером« (Бановић, Гашка долина, Загреб, 1932, 41). Онде је могућан непосредан утицај илирске религије и митологије, у којој су коњски демони играли важну улогу (...); мада иначе и код других индоевропских народа божањства и демони вода могу имати коњски облик (упор. нпр. Посидона,

да онда Malten, (Das Pferd, 251), и Steller u Handw. DA, 6, 1634 ил). Демони вода могу имати и »колоски облик (...), понекад и облик јурка (...); у овом другом случају могућан је такође илирски утицај (упор. Р. Марић, Билд, илирски бог извора, ГНЧ, 48, 1939, 147 ил). Демони који доводе олују и град (и који су у крајњем реду душе покојника, нарочито борови *βροχόδαιμονες*, упор. В. Чајк., Неколике примедбе, 268 и 288) могу имати животињски облик: таква су, на пример, »говеда« светого Сава, која предводе градобитне облаке, које босански селаци, када отпочне олуја и запрети опасност од града, покушавају да одврате од свога атара (»Врати, свети Сава, своја говеда из нашега села, јер не подноси наше село... твојих говеда«, ГЗМ, 19, 1907, 317); та »говеда« означавају, вероватно, различите цветнисте животиње, и могу се упоредити са »бесном« или »дивљом« Артемидином војском код Грка, и Водановом код Германца, о чему в. В. Чајк., О српском врховном богу, 81 ил. Градобитне облаке предводи иначе и *ораво* (»крсташ орао што води облаке« Вук, Прјесме (2, 60, 98), В. Чајк. Зборн. № 114; ZNZOJS, 10, 1905, 237), у кога је претворена ала (В. Чајк. l.c.; СЕЗ, 17, 153), или вештица (ZNZOJS, l.c.), али који је у дошјањем развоју, торноморфна форма бога громовника (упор. код Грка Зенса, који је *νεφέληγερέτα* (= облаковођа) и који може имати облик орла; за Германце упор. Hehn, (205)). Међу ове демоне спада и ала, која у облику змије (в. СЕЗ, 13, 449, и доле) »предводи градобитне облаке и олујне ветрове« (СЕЗ, l.c.; упор. и СЕЗ, 17, 152 ил, и Вук, Рјечи., s.v. ала) — једно схватање за које је тешко наћи аналогије код других индоевропских народа (упор. ипак веровање о аждахи у Handw. DA, 2, 381). Да змија може летети по небеским висинама, то је познати мотив из грчке митологије: Димитрина и Триптолемова кола вуку *gēmini angues*, који иду *medius coeli terraeque, per aëra* (= између неба и земље, кроз ваздух) (Ovid. Met. 5, 642 ил). У таквим колима вози се и Хелнос и Мелеја, упор. О. Gruppe, 544²; 807²), и према томе оно би можда било локализо

Балканско (упор. кулнедру, шлелге и дронове и њихове функције код Арнаута, Max. Lambertz, Albanische Märchen, Wien, 1922, 10 ил. и наш материјал у СЕЗ, 17, 152 ил.). — И демони болесни могу имати покаткад животињски облик; такво веровање налазимо и код индогерманских и код семитских народа (упор. M. Höfler, Krankheitsdämonen, ARW, 2, 1899, 86 ил.; Gustav Jungbauer, Deutsche Volksmedizin, Berlin und Leipzig, 1934, 26 ил.; за семитске народе...). Код нас се трагови оваког веровања могу констатовати у басмама и у речнику. Из израза «устук, Мрковац», у басмама (нпр. ЖСС, 133), дало би се закључити да је болест изазвао прили во; упор. и сличну формулу «устук, биче», ЖСС, 272; 276. [овако, свакако, треба читати и (иначе неразумљиву) формулу «усту беч» у басми СЕЗ, 13, 309; 311]. Гушобољу у њеном најтежем виду (дифтерија?) изазива демон у облику жабе (СЕЗ, 19, 221); због тога је називо ње пред децом табуирано (Вук, Рјечн., s.v. жаба); из чињенице да се, ако се жаба пред дететом спомене, предузимају исте профилактичке мере које и када се спомене каква било болест (Вук, Посл., 3228) види се да је демонска жаба донста изазивач болести. О жабљем демону, који изазива болест, код других индоевропских народа (н.: Höfler, o.c., 100). Као изазивачи болести спомину се у басмама, или наговештавају, и друге разне животиње: змија (ЖСС, 289); «беле зарбице» и «бела тица» (ibidem, 299 и 301), кучка (СЕЗ, 19, 223; упор. и 13, 318), миш (СЕЗ, 19, 233) ил. Напротив, при, који се код других индоевропских народа јавља «најчешће» (Höfler, o.c. 98) као демонски изазивач болести, код нас се, као такав, не јавља, него се замислила сасвим конкретно, нпр. СЕЗ, 19, 222.

Али демонске животиње могу не само да изазивају болести, него да их и лече. Такви демонски лекари спомину се у народној песни «Вук Купиновић и Дели Бег Гром» (Вук, Пјесме, 6, 6). Вук Купиновића, тешко рањеног, однесу на кулу, у одају:

Да виш, брате, чуда великога!
Мало стало, за дуго не било,

Док ето ти из дуvara гује,
Гуја носи траве свакојаке;
Ал' ето ти из облака виле,
И ето ти из горе кураја:
Вуче Вуку ране заложје,
А гуја му траве докосаше,
Виле Вуку траве провијаше...

Змија се и иначе често јавља као лекар који оживљава, н. нпр. БВ, 1, 1886, 109; 19, 1904, 234; ZNZOJS, 17, 1912, 166. Да змија може бити лекар, то је старо, заједничко веровање, о коме нам сведоче, пре свега, и разна изјављена («лекови» у Елидауру, о чему в. Weinreich, Antike Heilungswunder, 100 ил. и R. Herzog, (ARW X, 1907); такође и чињеница да се божански лекар, Ескулап, пројављује у змији (нпр. O. Gruppe, Gr. Myth., 1444; Frazer у Pausan. 2, 10, 3; E. Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Giessen, 1913, 134). Змија познаје травку жокота, и њоме лечи, у многим митовима и приповеткама, пре свега у миту о Глаукусу, о коме в. Apollod. 3, 3, 1, и В. Чајк., Facultas, стр. 158 ил.); в. још Bolte-Polivka, 1, 128 и Jungbauer, Volksmedizin, 143 ил.; код нас, поред горе споменутог стиха («гуја носи траве свакојаке») упор. интервенцију змије и у приповетки В. Чајк., Зборн. № 23, и стр. 506. Интервенција вука разумљива је и због тога што је вук специјалан заштитник српског народа (...), и због његових, можда, ближих односа са Вуком Купиновићем. Посредством вука врши се лечење и у басмама, упор. басму у ЖСС, 316 (у курајака четгори ноге, пети реп...); в. и СЕЗ, 13, 1909, 304, и пародију у причи БВ...). Занимљиво је да се је Ескулап пројављивао не само у змији него и у псу (Sam. Wide, Lakonische Kulte, Leipzig, 1893, 190, и Thraemer у Pauly-Wiss., 2, 1683 ил.; Herbert Scholz, Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion, Berlin, 1937, 48 ил.) — а нас је alter ego вука (...), и да су у његовом лечилишту, у Елидауру, чувани свети пси који су употребљавани при лечењима (Thraemer, l.c.) према томе није невероватно да је вук могао бити демонски лекар и код других индо-

европских народа. — Осим змије и вука, јављају се, у нашим народним приповеткама, још и *леш* (В. Чајк., Зборн. № 44, и стр. 506) и *змијец* (В. Чајк. стр. 506; у причи БВ, 10, 1895, 12 ид то су голубови), такође, на једном месту, и рис и медвед (№ 24). Миш је и код класичних и других индоевропских народа имао своју улогу у народној медицини (Riegler у Handw. DA, (6,) 55 ид), али та улога пасивна је; код Грка изгледа да је то покаткад био атрибут Ескулапов, О. Gruppe, 1451*. Тице, које знају све, та т' *lovta* та т' *lovodjeva* кро т' *lovta* (= садашњост, будућност и прошлост) и биле пророчка бића (упор. В. Чајк. Facultas, (155)), могле су, у тој својој функцији, познавати и лековите траве. Најупадљивија, међутим, животиња-лекар је *медвед*. Он је не само врло позната демонска животиња, из области религије предака, него је у њему евентуално инкарнирано и велико хтонично божанство (в. доле...). Вођење медведа било је некада, и код нас и код других народа (упор. Peuckert у Handw. DA, I, 895) врло церемонијално и имало је култни карактер; данас то чине *υοιτες* (врачари), скупљајући новац. Приликом таквог обилажења, идења од насеља до насеља, медвед је лечио болеснике онако како се то одувек радило при егзорцистичком лечењу — то јест, додиром своје шале; наш народ сквата и *врши* (данас то као мало јачу масажу) *гажење*, али првобитно то је свакако био само додир шале, онако као што су и богови лекари, и појединци, додиром руке или ноге лечили болеснике (в. О. Weinreich, Antike Heilungswunder, први одлазак, стр. 1—75, под насловом *Θεοῦ χεῖρ* (божја рука), где су наведени многобројни примери). У једном извештају о чудотворном исцељењу у Епидлауру каже се како је исцељење извршио коњ додиром своје ноге (IG, IV 952, 110 ид; О. Weinreich, о.с. 72; R. Herzog, (ARW, X, 1907)); слична исцељења познају и Германија, в. О. Weinreich, о.с., 73. [Упор. код нас лечење водом попуљаном у отиску који је коњ светог Саве, или Марка Краљевића и сл. оставио у стени, в. ..., и О. Weinreich, Antike Heilungswunder, 73*].

О животињама које чувају блага, за свој или за туђ рачун, или знају за њега, постоје многа веровања, која су често нашла свога израза у сказкама о копању блага. Нимало нас неће изненадити што право место међу свима оваквим животињама има змија, која, као хтонични демон, има у евиденцији и чува сва блага која су под земљом. Такву улогу имала је змија и са њоме сродни или идентични змај (који овал, у ствари, није ништа друго, него крилата змија, упор. Grimm, DM*, 2, 573 и CE3, 50, IV 33), и код Грка (в. E. Küster, Die Schlange, 120) и код других индоевропских народа (в. Hirschberg у Handw. DA, 7, 1012; Grimm, DM*, 2, 573 ид; Mackensen у Handw. DA, 2, 384 ид). Змија чува злато за себе (змија воли злато и, када га види, милује га и греје) Philostr. Imag. 2, 17 § 6 и Küster, 120*), или по нечијем наређењу (нпр. змија која је чувала златне јабуке Хесперида, Hesiod Theog. 334 ид; Apollod., 2, 5, 11; змај или аждаха која чува златно руно, в. C. Robert, Die gr. Heldens., 3, 1, 796 ид). Према веровању нашег народа, над сваким (сакривеним) благом спава змија, увијена у клучке (Врчевић, Нар. прип. и прес., 42) — са чим се може упоредити занимљив грчки обичај да се по храмовима налазиле свете змије са задатком да чувају храмовни новац и да су се такве змије, израђене у камену, постављале на поклопац од касе, упор. R. Herzog у ARW, 10, 1907, 212 ид, и Küster, 121. Змија као чувар сакривеног блага спомиње се врло често у нашим веровањима и сказкама (Вук, Рјечн., д.в. мела, уз које место упор. и Hoffmann-Krauer у Handw. DA, 7, 1180; Весивић, 166; 169; 174; CE3 50, IV 101; 104). Та демонска змија често није ништа друго него уклето девојка претворена у змију (CE3, 50, IV 114; ...); упор. и туђе скаске, на пример (...). Поред змије, понекад и заједно са змијом, као чувар блага јавља се и жаба, нпр. у CE3, 50 IV, 101; 102; 104; она ту понекад има демонске размере (нарасла као во»). И у немачким сказкама жаба је често чувар блага (Bächtold-Stäubli у Handw. DA, 5, 627). Жабина сродница, корњача, има у својој власти митску биљку расковник, с помоћу које се може наћи и

подићи сакривено благо (Жарачић, 3, 1901, 43). — Од осталих животиња које чувају благо под земљом најчешће се јавља во или бих, или биво, обично прие боје (Вук, Рјечн., з.в. челиника; Веснић, 170; 174; Врчевић, Нар. прип. и пресуде, 40), па онда ован, такође при (Врчевић, Нар. пр. и прес., 41; 44; СЕЗ, 50, IV, 106), па онда медвед (Веснић, 170; 171; 174 ид) и вуц (Веснић, 170; 174 ид), такође и друге разне »животиње« (Веснић, 171; 173). Понекад је потребно да покаже место где је било сакривено, или да то благо зубима извуче, при пастув (Врчевић, Нар. прип. и прес., 44; ЖСС, 77), за кога ћемо доцније видети да је вероватно једва од хипостата старинског главног бога доњег света.

Према веровањима нашег народа, свака животињска специја има свога цара, чија је физичка и духовна снага супранормална; такав цар по правилу има животињски облик, али је доцније могао имати, стално или привремено, и људски облик. Такав животињски цар заштитник је, наравно, својих поданика — свога народа; доцније је ова функција могла бити пренесена и на понекога свеца. Овакви животињски цареви најчешће се спомину у народним приповеткама. Најјаснији пример имамо са вуком. Вуци, и у веровањима и у култу, имају свог демонског заштитника; то је познат хромји вуц, који има своје празнике, о којима су му приношене жртве, чак и људске жртве (упор. В. Чајк., Свети Сава и вуци, СЕЗ, 31, 1924, 159 ил.). Такав вуц спомине се често у легендама, и то најпре у животињском облику (о.с., 164 ид), доцније у људском; њега чак ни црква није успела да потпуно елиминира, него је замењен називом свецима: то су најчешће свети Сава, свети Мрта, свети Арањео, свети Ђорђе (о.с., 158, и СЕЗ, 32, 379 § 116); ове легенде, међутим, старије су од хришћанства, и причале су се, у сваком случају, још у словенској заједници (о.с., 158).

Што се тиче »царева« међу осталим животињским специјама, они се најчешће спомину у народним приповеткама. На првом месту ваља споменути цара змија; његова демонска природа и моћ нарочито се јако истичу (упор. Вук, Прип. № 3 »Немушти језик«.

В. Чајк., Зборник, № 52). Постоје такође и цар орлова (Вук, Прип., № 51), гааранова (В. Чајк., Зборн., № 34), мишева (ibidem, № 52), мрва (ib., № 34), риба (ibidem), итд. в. В. Чајк., Свети Сава и вуци, 163.

И овако схватање старинско је, и налази се и у другим религијама, упор. Tylor, Primitive Culture, 2, 244; de Visser, 43; Riegler у Handw. DA, 8, 843 и (Menges, Handw. DA, 8, 79). Да, међутим, све животиње имају једног цара, нпр. орла (...), или »шрићак« (...), или лава (...), то је ствар која припада фолклору, и нема са религијом никакве везе.

С обзиром на религијски углед који су извесне животиње уживале, није чудо што су оне могле имати, и имале су, и свој култ. При томе ваља разликовати сновите животиње, то јест оне у којима се налазила душа каквог претка или скорашњег покојника (и о чијем је култу говорено раније), и животиње које су сматране за засебна нумина и третиране као терноморфни демони и божанства, без обзира на њихово евентуално манистичко порекло (и о чијем ће култу овде бити говора). Полазна тачка у култу је, природно, давање хране; али је култ могао имати и савршене форме: кићење цвећем, огртање халином, жртве у вино, здравље и апострофираниа, љубљење. Жртве су могле бити упућиване различитим животињама, без обзира на то да ли су чисте или нечисте, штотоме или дивље.

Најразличитије жртве добијао је «о. Он о Божићу добија кољач који се нарочито за њега спрема (ЖСС, 173; СЕЗ 14, 86; СЕЗ 7, 122; 50, VIII 2Б); осим тога добија жита, комад чешнице, бива навојен вином, добија повесмо, бива огрут Ђилимом (СЕЗ, 50, V, 3; Бановић, Гацка долина, 88), бива љубљен у чело (СЕЗ, 50, I.c.). О Петровдану во добија на сваки рог по сирац (ЖСС, 135). Повесмо које се даје вероватно је жртва у одећи, каква се (у готовом оделу, или материјалу за њ, или у јофтним супституцијама) често практикује у култу (...). Ђилимом се покривао во онако као што се губермом покривао полагажник (јер је на вола метан онда када је во, у улози полагажника, улазио у кућу); према томе то би био или реквизит из домаћих мистерија (у

kojima pokrivač ima нарочити значај, упор. Samter, Fam (liienfeste, 36–38) и горе), или је то — ако је то — епифанија врховног бога, који се о Божићу, свентуално пројављује као полагањик (упор...) — огртач који је најважнији део одеће тог врховног бога, упор. В. Чајк., Summus deus, 85 илд. Пољубац иначе има често магични циљ, скидање враџбина (упор. Bohte-Polivka, 1, 9; 2, 37; 236¹; 271, и мој Зборник, стр. 500); оаде, ратуме се, то не долази у обзир, него је оаде или адорација (упор. Fr. Heiler, Das Gebet¹, München, 1923, 103 ил; код нас љубљење прага и огњишта, в. горе...), или (пошто се пољубац афирмира и мир и измирење, упор. Karle у Handw. DA, 5, 849) уобичајено божиће *мирбожање* (о коме в. Вук, Рјечн., в.в. Божић и Милићевић, ЖСС, 171. Овакав пољубац измирења познат је и из римских Сатурналија, упор. М. Р. Nilsson, ARW, 19, 1919, 53); ово друго објашњење утолико је верооатније што је во о Божићу «први полазник» (СЕЗ, 50, V, 3), а са полагањиком се у првом реду врши мирбожање (СЕЗ, 50, VIII, 2 V). Колач, исто тако и вино, жртве су *бџ; вџџ* (= као богу) и доказују да у волу имамо нумен вишег степена. — Важно место у старом српском култу имале су и жртве вушима, односно *вукук*, у коме случају може доћи у обзир велико вуче божанство, о коме в. доле. О Божићу приношена је заједничка жртва, у свима јелима (СЕЗ, 7, 291), али су њима приношене и засебне жртве такође о Божићу, али и у многим другим приликама, нарочито о свадби (ГНЧ, 41, 1932, 194); уз беле покладе (в. Нодило, Rad, 84, 1887, 135 ил; Вук, Рјечн., в.в. курјаче); када се убије вук, па се са њим по селма од куће до куће проси (БВ, 2, 1887, 71; СЕЗ 48, 1931, 65). У Херцеговини био је обичај да се сувинак од умноженог стада оваца, преко хиљаде, терео у планину, као жртва вушима (С. Тројановић, Главни срп., 25 ил); дошњије је овај обичај ублажен утолико што су примале натраг у тор ове ошце које би се саме вратиле (С. Трој., l.c.). Занимљива је жртва вушима о Божићу, у валевском округу: њима се тога дана носи, на границу имала или села, комад прне цигерине као годишња жртва (СЕЗ, 50, VIII, 3, 4); на овај начин вук је

у култу изједначен са вампиром и вештицом, који су такође похлепни за цигерином (...). Жртва «вукук», дакле, једном, одређеном вуку, који је, у ствари, животински облик највећег Бога доњег света (...) такође је врло позната, нарочито о Божићу (СЕЗ, 32, 377 § 105; ZNZOJS, 11, 130; 20, 34; в. и моје радове: ГНЧ, 41, 1932, 172, и Summus deus, 99 ил). На Бадњи дан меси се за вука чак и колач (СЕЗ, 7, 1907, 292), а у врло давној прошлости приношене су му, изгледа, чак и људске жртве (В. Чајк., Свети Сава и вуци, 159 илд). Из свега овога види се да је жртве вушима наш народ врло озбиљно схватао, и да су ове, и квалитативно и квантитативно, и по својој садржини, и по многобројним приликама и поводом за њих, имале једно од првих места у нашем старинском култу. После овога о старини и оригиналности култа вуку не може бити ни сумње. Паралела за њега може се наћи у латонском култу (в. Usener, Götternamen, Bonn, 1896, 104). Пољаци су, исто онако као и наш народ, још у XV веку чували обичај да о Божићу познају вука на вечеру (М. Murko, Das Grab als Tisch, 108). — Исти или врло сличан митски значај као вук имао је у нашој религији *вас*. О некадашњем култу псама сачували су се и до данашњег дана јасни трагови. На Ђурџевдан, у Омолу, даје чобанин свакоме псу да окуси од прво помуженог млека (СЕЗ, 19, 57); на Ускрсе добија сваки пас помало од јајета које је испечено у жртвеном колачу (СЕЗ, 19, 46). То све може се сматрати као жртва псу; нарочито је занимљива она прва жртва, утолико што је ту реч о жртвовању *арина*. У Босни био је пропис да се за убијеног пса мора дати накнада. У томе случају као старом предању пса торнига валало би објесити на гузну, пак у висину расути просом колики је дуг« (Богшић, Зборник садашњих правних обичаја у јужних Словена, Загреб, 1874, 1, 624). Овај обичај, о коме сам више говорио у своје чланку о пресишању дукатима (ГЕМ, 2, 1927, 1 илд) био је познат и другим народима (Стефан Бочев, Българско обичајно наказателно право, Софија, 1927, 120, констатовао га је код Бугара; J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 2, 239 илд налази

га и код Германаца; за њега знају и Арапи, Грим, I.c.) — значи да он није случајан српски, него да је то старински пропис, и то сакрални пропис: пресицање просом, у овом случају, jeste жртва манама убијеног пса. То је, за германски обичај, утврдио S. Eitrem, у своме делу *Orferitus und Vogerfer*, 264 и 272; за наш обичај такође објашњавање је још утолико вероватније што је чобански пас некада био неприкословен, упор. В. Чајк., Два празника, 8. Аналогију за култ псима налазимо код Самогита, чија су обичаји и веровања и иначе сродни са словенским: њима је, чак у 1650. години, пребацивао епископ што чине култ псима, којима изради плодности жртвују први и последњи залагај (*Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch*,* 2, 532). И за Бугаре каже Теофилак са Евбеје да су приносили жртве псима (...). *Hist. Mart.-Migne* 126, col. 189, и K. Dieterich, *Byz. Quellen*, 2, 11. — И меча је добијала годишњу жртву у зимској сезони; данас је дан фиксиран за Светога Андреја, који се и иначе доводи у везу са њом (СЕЗ, 19, 67). Жртва се приноси на крову, као и другим хтоничним демонима (...); преко целог дана име мечкино табуирано је, и она се назива »тетат« (СЕЗ, 14, 75) или »она« (СЕЗ, 19, I.c.). — Најоштрије познати демон, коме је одвајкада чврст култ, jeste змија. О жртвама које су јој приношене, било да је замисљена као инкарнација претка, или као *genius loci*, или уопште као хтонични демон или богаство, упор. E. Küster, *Die Schlange, rassist*; (...). Наш народ приноси жртве домаћој змији, и смуку који је чувар винограда (СЕЗ, 17, 33; 147 ид.). — [Осталих животиња којима се приносе повремене или случајне жртве има доста...].

Култ животиња није био само факултативан, и није вршен само од случаја на случај, већ је био, у давној прошлости, строго организован. О томе најбоље нам сведочи чвршћница да су и у нашем паганizmu и у паганizmu уопште постојали животињски празници, то јест дани који би били посвећени једној извесној животињи, или целој животињској врсти, или би с том животињом стајали у каквој било етнолошкој вези.

Коме се упућују жртве, тај има и свој празник; празник у ствари и није ништа друго — тако отприлике каже Нилсон у предговору уз *Griechische Feste* — него жртве и култни обичаји, који се периодички понављају, у форми која је традицијом освештана. Повремене »тотемистичке« гозбе, којом се приликом жртвовања животиња »тотем«, у ствари су празници намењени тој животињи. Повећи број животињских празника можемо ми претпоставити, на пример, у старој грчкој религији: из културних прописа о извесним грчким празницима види се јасно да су ти празници првобитно били намењени териоморфним боговима, дакле животињама, и тек с временом превесени су они на антропоморфне богове који су те старије териоморфне богове заменили. Празник Зеаса Ликхејоса у Аркадији, ма како да се протумаче старински обреди везани за њега (а. разне теорије у M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, 9, и Schwenn, *Die Menschenopfer*, 20 ид.), био је *ευχής* празник, исто тако и римска *Lupercalia*; Смиртија на Роду (а. о њима Nilsson, o.c., 142 ид и 307 ид) су мишији празник; празник »Црне Димитре« у Фигалији (о коме в. Nilsson, 344) је коњски празник; ативска Браурионија (о којима в. L. Deubner, *Attische Feste*, 207 ид), и тако даље. Животињских празника има, лепо и јасно сачуваних, и у српској религији. Један од најистакнутијих је познати сточни празник, Ђурђевдан («Сточни Велигдан»), али има и других. То су, на пример, малочас наговештени празник мечки («Мечковдан», 30. новембра, в. СЕЗ, 14, 75; 16, 143; 19, 67), *мишији* (27. октобра, в. СЕЗ, 14, 74; такође и на чисти поведеник, нпр. у Велесу, в. Маринић, Народна вѣра, 373), *косошји* (20. децембра, упор. нарочито обичаје описане у СЕЗ, 14, 77 ид; можда и 4. децембра: у околини Београдске тога дана косошима се приноси на жртву панспермија, СЕЗ, 40, 1927, 78), *коњски* (на Тодорову суботу, в. СЕЗ, 14, 37; 16, 130; можда и 25. новембра, упор. СЕЗ, 19, 67), *ευχής* (у новембру, в. мој рад о Светом Сази и вушма, СЕЗ, 31, 159, и, нарочито, Ст. Димитријевић, Свети Сава у народном веровању и предању, 82 ид.), па чак и празник *муца* (в. СЕЗ, 7, 444 и 19, 336). Да овде донста

имамо посла са правим култом животиња, и да су ово заиста празници намењени њима, то се види из тога што им се приноси жртва (в. горе...), и што им се тога дана приступа с поштовањем, и оставања неограничена слобода кретања и понашања (на *мишеви* дан људи уопште не улазе у кућеве, не дирају у сено, сламу и другу спремањену храну [очевидно, из страха да не узнемире мишеве] да им мишеви не би чинили штету», СЕЗ, 19, 66, упор. и ZNZOJS, 5, 278). Да чак и мушкере могу имати своје празнике, то се може закључити не само из чињенице да је мушкер и код других народа имала извесан религијски значај (упор. O Gruppe, 1229, где су споменути грчки и оријенталска божанства мушкере), него исто тако и из чињенице да наш народ и данас узима тај празник врло озбиљно: «Противу мушкере народ празнује и нарочито празнике» — каже Сава Милосављевић, СЕЗ, 19, 336. »Тако, не раде у петак пред Ђурђевдан и у петак пред Свету Тројицу. Сем тога, на Благовести се чувају да не убију ни једну ваш ни буву [читај: муву?] а живе још не проснају тог дана ни воду из куће напоље, да се мушкер не би завлачили стомак у нос и уста». Нарочито пада у очи празник *баса*, који је прослављан усред зиме, у периоду времена око Нове године, и трајао неколико дана. Тих дана добијали су сви жртве, и понашање према њима било је благонаклоно. В. о. свему томе мој рад »Два празника», стр. 4 ил. Зависао је да се трагови »свећег празника» могу наћи и код Немаца. У мекленбуршком крају месец свака кућа кроз све време »нечистих дана» (*die Zwölfen*) нарочито хлебач за домаће псе: ко то не би урадио, досила би му се несрећа (Sartori, Sitte und Brauch, 3, 24). У Фогтланду, а тако исто и код Чеха, меће се пас о Бадњем вечеру на сто, и ту му се даје да једе (Sartori, о.с., 33). Имамо, дакле, жртву псима, и то тачно у оно исто време када је падао њихов празник и у нашој старој религији. Из мекленбуршког обичаја даје се закључити да је и ту празник трајао неколико дана (в. В. Чајк., Два празника, 18).

Животињски празници могли су трајати по неколико дана — то би у пуном смислу биле *feriae ferinae*. То

нас не изненађује, јер су пагански празници уопште често трајали по више дана. У овом погледу поучне су паралеле из грчке и римске религије — ту видимо да су Антостерије трајале три дана, Велике Дионисије, Тезмофорије и Алатурије по пет дана, Корнеле на Пелопонезу пуних девет дана, празник Церерије, исто тако и Аполонов, на онда празник Велике Мајке, а такође и Сатурналија, трајали су по недељу дана; фебруарске задужишнице, *parentalia*, трајале су не мање од девет дана. Код нас су аучји празници, Мртвинци, трајали, и трају још, недељу дана (в. СЕЗ, 31, 163), исто тако и посејни празници (В. Чајк., Два празника...), а празници мишевца био је, у нашој старој религији, континуум од пет дана (В. Чајк., Два празника, 27). Дотичним животињама чинио би се култ и приносио жртве све до последњег дана; последњег дана, међутим, био је *расшурњак* — то јест, тога би дана демонске животиње које ипак нису тако безопасни гости, биле безобзирно и свима средствима којима се демони иначе терају (ларма... утарак...), прогонене и теране. Ово је био заједнички пропис у свима индоевропским религијама, в. литературу у В. Чајк., Два празника, 13.

У једној нашој легенди, која је објављена под насловом »Откуда човеку осамдесет година» (БВ, 2, 1887, 10 ил) прича се како је Бог, »кад је стварао свет», најпре одредио човеку тридесет година да живи, па му је онда — када се овоме то учинило мало — додао од година магарећих, псећих и мајмунских (јер се овим животињама њихов век учинио одвеш дуг). Овај приповедни мотив познат је и другим народима (упор. Grimm, № 176 »Die Lebenszeit» и Bolte-Polivka, III, 290 ил.) — једино што су, у разним варијантама, животиње могле бити нешто различите, и што у неким старијим варијантама место Бога долази Јупитер. Најстарију верзију, међутим, овога мотива имамо у грчком песнику Епиграм (№ 74 Cr). Ков, во, и пас — каже се у тој басни — промрзли од зиме, дошли су у кућу човекову, и он их је лепо примио, огрејао и нахранио. Као уздарје

за ukazano gostoprимство (*ξενίτης δ' ἀποσβήν*) поклонили су му они по неколико година свога живота. Бабријева басна можда није толико *„innerlich zusammenhängend“* (= «суштински повезана, конгруентна») као што су доцније европске варијанте (упор. Bolte-Polivka, I. c., 291), али се та примедба може односити само на њену књижевну форму; у ствари, баш стога што је простија и примитивнија, има она за нас већу вредност: у њој се, наиме, јавља познати старински мотив о *путујућим божанствима и њиховој епифанији*. Тај мотив врло је раширен и познат у легендама и класичних и других народа; као податак послужило је веровање да божанство или богови, прерушени, радо путују по земљи, улазе у куће смртних људи, и према томе како их они приме, награђују их или их кажњавају. Ервин Роде мисли да скаске о путујућим боговима и gostoprимству које им се указује спадају међу најстарије индоевропске умотворине (Rohde, D. gr. Roman³, 541¹). Многе примере, од крајњег европског запада па до Кине и Индије сакупио је O. Dähnhardt, *Naturglauben*, 2, 123 илд; в. и Bolte-Polivka, 2, 222 илд. и В. Чајк., *Gostoprимство и теофанија*, СЕЗ, 31, 1924, 10 илд. Међутим, док су у свима другим многобројним варијантама носиоци радне богови или свеци: Бог, Јупитер, Меркур, свети Петар, и други, в. В. Чајк., о. с., 11 ил, дотле код Бабрија ту улогу имају божанске животиње. Очеvidно је, дакле, да у Бабријевој басни имамо најстарију форму те познате легенде, и да су се у терноморфној фази религије и о божанским животињама причале већ лепе и неке легенде, које су доцније пренесене на богове.

Из свега овога види се да су веровања у божанску моћ животиња била врло јака, и да су божанске животиње у некадашњој религији имале доста угледно место.

VI

ДЕМОНИ У ЉУДСКОМ И ПОЛУЉУДСКОМ ОБЛИКУ

У Борби са старом вером црква је сматрала за свој главни задатак да елиминира највећа паганска божанства; неки демони нису њој много сметали, и зато их је она остављала углавном на миру. Ако би народ налазио за потребно да против оног или оног злог демона, или против читаве једне класе злих демона предузме мере, и црква као таква, и њени представници, помагали су га при томе, свесно или несвесно. Освећивање куће, иза смртног случаја, или онда када су душе мртвих у покрету (...), освећивање суда који је опоганно мисли (...), и свако освећивање уопште, вршили су и врше и данас свештеници, а свима тим радњама првобитан циљ је да се одагнају зли демони. Ако би се у овим случајевима могло још рећи да им је првобитни разлог био заборављен, и да свештеници при томе врше само један црквени обред, у другим неким случајевима, какво је, на пример, освећивање куће у којој се појавио вампир (...), или чак интервенција свештеникова приликом убијања вампира (ипр. поп Зарије, из Својдрута (хрушевачко) из године 1863, СЕЗ, 14, 433; в. и ЖСС, 326; Вук Врч. cf. СЕЗ, 17, 89. Вретену којим су пробадани мртваци у Ђевђелијском храју «јони се налази у црквеном килеру» (мада се мртваци више њим не боду) СЕЗ, 40, 12), не може се другачије схватити, па је ни сами свештеници нису другачије схватили, него као непосредну борбу са злим демоном. На тај начин црква, било непосредно, или посредно преко својих представника, признаје да ти демони постоје. Код таквог стања ствари није никакво чудо што су демони из паганства

одржали и do данашњег дана своју некадашњу власт и углед.

Демона има много, и они се, на први поглед, могу категорисати на разне начине [најоштрију поделу учинио је Вунт, *Mythus und Religion*, I, 457 илд]: према своме пореклу (да ли су манастички демони, или демони природе); према месту боравка; према својим функцијама; према моралним особинама (да ли су »добри« или »зли«); према своме спољашњем облику (да ли је људски или хибридан). Али те категорије нису сасвим јасне ни оштро ограничене. Нарочито је тешко повући разлику између манастичких и природних демона, јер код већине демона налазимо и манастичке и »природне« особине. Није лако начинити границу ни између »добрих« и »злих« демона, јер код многих добро или рђаво расположене није њихова иманентна особина, него могу бити и добри и рђави, како када и како према коме (в. В. Чајк., *Satm. d.*, 49 ил). Још је мање лако разграничити их према њиховом облику, јер и код антропоморфних демона налазимо на по какав животињски ресидуум, а неки демони (нпр. аждаја) нису ништа друго него потенциране животиње. Због тога је најкорисније да се сваки од тих демона посматра засебно.

Схватања о демонима нису остала кроз сва времена једнака, већ су и она, у току векова, претрпела разне промене. Код неких је њихова »преанимистичка« природа измењена под утицајем доцнијих, анимистичких схватања. Такође се може констатовати тежина да се поноси демони, који су се првобитно јављали само колективно, у множини, индивидуализирају. Има демона чије су функције претрпеле извесне благе измене под утицајем сржве. Најзад, има демона, чији је првобитни значај изгледао, и чије су функције узели на себе други демони.

1. ВАМПИР

Вампир је мртво тело које је »оживело« и устало из гроба и које лута по околини и »двара људе по кућа-

ма и пије крв њихову«. То је, дакле, преанимистички демон, »живи леш«, »der lebende Leichnam« (упор. Н. Naumann, *Prim. G.* 25 илд). То се јасно види и из веровања да се он у гробу налази жив, »угојен, надувен и поправено од људске крви« (Вук, Рјечн., с.в. вукодлак) [упор. и безбројне сличне описе...], и из начина на који се вампир уништава (спаљивање, о чему в...; »начињање« сумњавог мртваца, или уопште сваког мртваца, в. СЕЗ, 14, 246; 258;... које је ублажена форма некадашњег потпуног уништења, о чему в...), или везује за гроб (прибијање магичним, гловозним коном за гроб, да му се спречи излазак, в...); то уосталом јасно каже и Вук (Рјечн., с.в. вукодлак). То је, уосталом, тачно учио и J. С. Lawson (*Modern greek folklore*, 376), говорећи о данашњим новогрчким вампирима. У доцнијем развоју створено је млађе, анимистичко схватање, по коме из гроба излази само вампирова душа, у облику лентира, и онда се претвара у шта хоће, у човека, у животињу (упор... и *Máhal, Nákras*, 184), или у какав предмет (...). Доказ за овакво схватање имамо у самој етимологији речи »вампир«, или (у Црној Гори, нпр. СЕЗ, 48, 292, и у Босни (...)) »лам-пир«, која је сродна са речју лентир, а лентир је позната икарнација душе још из најстаријих времена (O. Gruppe, 802); при уништавању вампира води се рачуна о томе да лентир који из вампира изиђе, буде спален, иначе вампир неће бити уништен (...). Да је вампир дух, резултира и из веровања да се он »може провући и кроз најмању рупицу« (Вук, Рјечн., с.в. вукодлак) — не, додуше, као »дух«, него у облику какве животињине у којој се његов дух материјализовао. — Врло занимљиви закључци дају се извести из назива »вукодлак«, који се за вампира употребљује у западним и централним крајевима нашега народа, али који је врло стар; упор. чињеницу да се вампир у новогрчком каже *воурколак* (...), и тај назив који је словенског порекла (...), донели су Словени још при свом првом доласку на Балкан (... век) — вукодлак би дакле био демон који је покривен вуком длаком (отуда свакако схватање да је вукодлак руњав, в. В. Чајк., Збор-

ник, № 56, 110; ГЗМ, 11, 1899, 701; ZNŽOJS, 10, 1905, 146; Н. Шаулић, С. и. приче, I, 1, стр. 30) или вујцом кожом: а ко носи вујцу кожу, или на кога је набачена вујца кожа, тај је у ствари вујк (...). У Црној Гори верује се да се сваки вампир мора за неко време прометнути у вука (СЕЗ, 48, 1931, 292); у тим истим крајевима (Бока, Црна Гора, Херцеговина) вампир се просто назива вуком (Врчевић, Низ срп. прип., 60, и ГНЧ, 41, 1932, 221 нап. 4). И то је сасвим на свом месту: човек, после смрти, враћа се у форму свога тотема. Српско схватање да се човек може претворити у вука очевидно је врло старо: још Херодот (4, 105) спомиње да су Нерији, словенско (...) племе у... Русији, били познати по томе што се код њих сваки човек по једанпут годишње може претворити у вука, и после неког времена вратити у свој првобитни облик. Такво веровање, уосталом, познато је и другим народима (упор. ипр. Petron... Fab. Aesop.; W. Hertz, <114>; Aly, Volksmärchen, 131 у Handw. DA, s.v. Werwolf), а код нашега народа сачувало се и до данашњег дана (упор. ипр. СЕЗ, 32, 1925, 379 § 115;...). Кад је реч о метаморфози «вовампиренога» човека у животињу, може се рећи да је та животиња првобитно и по правилу била вујк (то резултира и из самог назива «вукодлак»); а схватање да се он може претворити и у друге животиње (в. горе...) или је секундарно, или је (ако је коезистентно) било споредно.

Вујчи облик вампира типично је српско (и словенско) схватање, мада оно није недостајало ни другим народима, cf. ипр. Денекен, M. Lex., I, 2472, о *rubom* херосима; херос из Темесе (...) по свом вујцим облику, и по томе што мори луле, у ствари је *vampir*. Највећи наш национални бог имао је, првобитно, такође вујчи облик (В. Чајк., *Супп. д...*): он је био највећи «вукодлак», *κλήριος* свих *вукодлак*. Његова област врло је широка: он је бог целог народа; област вампира, међутим, ограничена је: он је, као и вештица, првобитно припадао само једној породици (и то схватање врло је старинско, упор. и Schmidt, 164) или ужој локалној заједници и отуда веровање, на пример у

Скопској Црној Гори (СЕЗ, 7, 494, СЕЗ, 54, 519), и иначе (ипр. ZNŽOJS, 10, 1905, 248), да вампир досеђује само својим сродницима, отуда пропис да «вампирица» (она) који «убија» вампира мора бити странац (СЕЗ, 7, 494); вампир је, дакле, демон чији делокруг није врло широк, и не простире се изван села или изван породице и братства (В. Чајк., Убијање вампира (СКГ, 9, НС, 1923, 273); ГНЧ, 41, 1932, 182). Вампир у тој ужој средини врши освету на тај начин што сише људску крв, онако исто као и Ериније («ὄλλ' ἀντιβοῦναι δὲ σ' ἀπό ζῆντος ῥοφείν ἐρροῖόν ἐκ μελέων κέλευνον» — каже једна Еринија Оресту Aesch. Eumen. 264 ид; упор. и E. Rohde, *Psyche*, I, 270), које су такође демони једне породице (...); или што по кући и по имању прави лом (... СЕЗ, 48, 290...; 14, 258; СЕЗ, 54, 519), онако исто као код Грка увређени херос (ипр. Lucian, *Philops*, 21, и Deneken, M. Lex., I, 2478; E. Rohde, *Psyche*, 2464; за модерне Грке упор. Schmidt, 165). Да вампир може отићи и у далеку земљу, и ту живети као и други људи, задражавајући ипак своје вампирске склоности и навике, то је раширено веровање (...), али је оно вероватно (свакако) доцнијега датума; што вампир, тако у туђини, нарочито воли да упражњава каспски занат (СЕЗ, 40, 261; 48, 291), то стоји у вези са његовом потребом за људском крвљу: кака се каже да у таквим каспцима никада нема цигерине на продају (СЕЗ, *ibidem*), то је због тога што је то најмилија храна његова (...); тако и код модерних Грка, Schmidt, 165), исто тако као и вештице (...), вука (СЕЗ, 50, VIII 3, 5) и ноћних демона уопште (в. приповетку БВ, 3, 1888, 124 илд.). [Другачије објашњење даје народ. «Узео сам каспачки занат» — исповеда се један вампир — «који ми је Бог опредијело за моја крволостива, што сам у животу починио, па и сад морам просипати крв животинску» СЕЗ, 48, 291]. У својој околици, међутим, вампир нарочито радо посећује воденице (Вук, Рјечн., s.v. *вукодлак*; Н. Шаулић, С. и. приче, I, 1 стр. 30; I, 2, № 132; В. Чајк., Зборник, № 170 и стр. 477 ид; Милован Глишић, После деvedесет година, која је приповетка написана по народном веровању, в. П. Поповић, При-

лози, 2, 1922, 101); Вуково објашњење да он то чини «у вријеме гладни», неће бити добро, јер брашно није његова права храна: ми, уосталом, с друге стране знамо да он иде у воденицу да дави људе себи «за вечеру» (упор. В. Чајк., Зборн., № 170, Н. Шаулић и М. Глишић и.л. местима). Објашњење треба тражити у чињеници да се српски врховни бог, чија је природа хтонична и који је господар над вукодлацима и сам по себи највећи вукодлак, у времену паганизма сматрао за провалалача и есентуалног становника воденице. (В. Чајк., *Suppl.* d. 108).

Међу особинама вампировим, физичким и телесним, и међу његовим навикама има неколико које су неистованне. Вампирима, по правилу, постају непоштенци, неваљали људи, грабљивци, арамјаци (...); али вампирима могу постати људи и без своје кривнице ако над њима нису извршене како треба, или нису извршене све потребне церемоније, или ако су бјорол (<= изненада умрли) или *βιασθέντες* (<= насилно уморени) па су отишли незадовољни са овога свјета; вампиром може постати и поштен човек ако је преко њега прелетела каква тиња (...), или га је прескочила мачка, или каква било животиња (...); па онда, повампирити се може човек који је умро без свеће (...), или који не буде окаћен тамјаном (...), или кога убије гром, или се сам обеси, или буде убијен ... (СЕЗ, 13, 446; ...) итд. Према томе, вампир има све услове да буде зао демон, и он то и јесте, мада, ипак, не безусловно, и не у толикој мери каква је вештица (упор. СЕЗ, 13, 1909, 447). Он може бити претерано крволочан («Немам желе ни за ким, моја је жеља само та да кољемо било народ било животињу», каже вампир у СЕЗ, 48, 291); с друге стране, он, понекипут, помаже своје у кући (СЕЗ, 40, 260; ... тако и код данашњих Грка, Schmidt, 166), и при полским радовима. И у том погледу његове склоности одговарају склоностима грчких хероса, онако како је грчки прост народ хероса замислио (...) – Вампир је по превасходству *ноћни* демон (Вук, Рјечн., *s.v.*; ГЗМ, 14, 1902, 293; СЕЗ, 19, 298; 14, 258), али не искључиво, јер се, у доцнијем свом развоју, јавља и дању (...);

када се каже да се он јавља и у водне (СЕЗ, 50, IV, 37), ту је настала конфузија (комбинација) са другим подземним демонима: *δαίμονες meridiani*, и мушки и женски, познати су и класичним и другим индоевропским народима, нарочито Словенима, упор. Drexler у *Myth. Lex.*, 2, 2832 итд; Roscher у *ARW.*, 1, 81 итд; *Mächal, Nákras*, 134 итд; код нас «подне рогат» СЕЗ, 50, IV, 66–68, и доле. – С обзиром на спољашњи изглед, код вампира се увек истиче да је у лицу *cræm* (Вук, Рјечн., *s.v.* вукодлак; Вук, Посл., 1067; 1633; 6994; СЕЗ, 13, 446; 19, 298 ...), и то, каже се, због људске крви које се напиво. Таково објашњење вероватно може, за овај случај, бити добро; не треба ипак заборавити да су у старом веку, и код примитивних народа, богови и демони често замисљени и представљани са црвеним лицем (в. Frazer уз *Rassan*, 2, 2, 6; O. Weinreich, *Μετακράτες Ζευς*, 17). Постоји и веровање да је вампир црн (в. Браство, 8, 44; ZNJOJS, 1, 224); то веровање ређе је, али је свакако старинско; знамо, наиме, да су хтонична божанства и демони по правилу црне боје (упор. (Михаило Петровић, *Божанства и демони црне боје*, Београд, 1940)), и да је и познати вампир из Томесе био црн (...). – За вампира каже се, даље, да «све иде са својијем покровом преко рамена» (Вук, Рјечн., *s.v.* вукодлак; упор. и ГЗМ, 14, 1902, 293, и многобројна друга места [СЕЗ, 19, 298 ...]); ако му покров украду, губи он (као и вила којој украду хаљину) сву своју моћ (упор. причу «Вампир и вампирец», В. Чајк., Зборн., № 170). Покров је сталан атрибут вампира, зато што је он хтонични демон; онако исто као и Хадос, Хермесов, Воданов, и других хтоничних богова, и нашег највећег хтоничног бога (...; в. и доле ...), који у ствари није прабитно био ништа друго него највећи и најстарији вампир. – За вампира верује се да може долазити својој жени, и с њоме рађати децу (тако и код модерних Грка, Schmidt, 165; код старих Германаца Hertz, Werwolf, 127), која се од нормалне деце разликују у томе што немају костију (Вук, Рјечн., *s.v.*; ...), и што не бацају сенку нити могу гледати горе (М. Фил., СЕЗ, 54, 520). Телесне везе између божанства или

демона и смртне жене познат је и омилjeni мотив у митологији (...), и познато народно веровање. »Што год има Србина јунака, Свакога су одгојиле зиле, Милога су змајеве родиле« — каже се у песми »Милош Обилич змајски син«; даље се ту спомињу као змајски синови, поред Милоша Обилича, још и Змај Орњени Вук, Реља Бошњанин, Бановић Секула, Бановић Страхиња, Љутица Богдан, Краљевић Марко. У старом веку, према раширеном веровању, многе истакнуте личности рођене су од Бога и смртне жене: Платон, Август, Арат и друге; за многе од њих — за Александра Великог, Аристомена, Сципиона, Галерија, веровало се да су, као и наши епски јунаци, синови змаја (или змије, што је све једно) и смртне жене (L. Deubner, De incubatione, 32; E. Fehrle, Die kult. Keusch., 25²; O. Weinreich, Antike Heilungswunder, 93¹). При томе је важно да се као велики љубавници јављају нарочито хтонична божанства и демони; међу такве долази и змај: а у својој књизи о српском врховном Богу показао сам да је и он — као и слична божанства Хадес и Водан — био велики љубавник, као и његове хипостазе (Тројан; троглави или какав други Арапин), в. Summ. d., стр. 155 ил — према томе, и мотив о вампиру-љубавнику свакако је оригиналан и стар. У вези са овим, занимљиво је да је и код нашег народа било случајева такозване *Nekšanebone иреваре*, то јест, и код нас је било људи који су, под именован вампира, успели да се приближе појединим женама. Један пример испричао је Јоаким Вујић у својем Путешествију; други примери споменути су у часопису Караџићу (...), и иначе. Изгледа да је такве случајеве претпостављао и Вук када је (в. Рјечн., s.v. вукодлак) не без извесне ироније, казао да »вукодлак долази кашто и својој жени, а особито ако му је лијепа и млада, те спава с њоме«. О оваквим случајевима у старом веку в. O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos, Leipzig und Berlin, 1911, и мој рад о убијању вампира, стр. 270 ил. Што Вук каже да дете које се роди од вампира нема костију, то свакако стоји у вези са другим веровањем, да наиме вампир није ништа друго него надувиен мех, пулн крви; он се »јавља« најчешће у

облику мешине, која се »ваља по путовима« (ZNŽOJS, 1, 225 — веровање из Истре; упор. и ibid. 3, 257, из околине Јајиа; ...) [под сличним асоцијацијама постала је и грчка и римска метафора, која има вредност пословице (Otto, Die Sprichwörter, № 1841) да су људи у ствари божко испустијени (= надувиене мешине =) utres inflati, упор. Epicharm fr. 145 Ahn. и Petron. 42]. Што вампирово дете не оставља од себе сенку, то се даље објаснило тиме што је сенка исто што и душа (Вук, Рјечн., s.v. сјеновит, и Frazer, уз Pausan. 8, 38, 6) — а дете ону није могло добити од вампира, који је ни сам нема (...): када вампира убију или када под пресијом мора да нестане, иза њега не остаје ништа друго него локва усирене крви или друга каква течност (CEZ, 7, 494; 14, 258; 40, 261 ...).

Поред веровања да се вампир јавља у људском, или у зучјем облику, постоји и веровање да се он може пројавити и у облику других животиња (Браство, 8, 44; ZNŽOJS, 1, 225; 7, 123; CEZ, 14, 258); најчешће се пројављује у облику оне животиње која га је, док је мртав лежао на одру, прескочила (CEZ, 14, 258), по вероватном схватању примитивних Срба да ће душа из те животиње прећи у прескочено мртво тело и »оживети« га (в. Чајк., Custodia feralis, ГНЧ, 41, 1932, 218). Према томе, овако схватање било би из дошњег, »наимистичког« времена; али да је и то схватање доволно старо, доказ је старински пропис, који је документован још у II веку после Христа (в. Арп. Met. 2, 21), и према коме се мртав човек, на одру, мора чувати, да му ни једна животиња не би нашкодјила. Код нас је тај пропис и данас у пуној снази; али он је вероватно био познат и другим индоевропским народима (упор. ГНЧ, I.e., 215 ил.).

Обезбеђење од вампира, и борба с њима, представљали су главну бригу примитивних Срба. Раније (в. горе...) споменули смо многобројне радње, пре погребља, за време погребља и после погребља, којима је циљ да се души покојника онемогући повратак, без обзира на то да ли би се она вратила као вампир, или би нам на други који начин загрозила. Непосредно осигу-

равање баш од вампира имамо у обичају да се мртви «начиње» (...): то је замена некадашњег потпуног уништења, које је изазвао страх баш од «живога леша» (в. горе), а не можда од његове душе. Док је ово одбрамбено средство очевидно чисто преанимистичког порекла и значаја, догае су друго једно средство изазвала анимистичка схватања: напиме, чување мртваца да се, за време док је још у кући, не би створили услови да се повампири» (СЕЗ, 13, 447; Ј. Х. Васиљевић, Јуж. Ст. Срб., 2, 334), или му се, из истог разлога, забада три у палчеве од ногу (Ст. М. Љубиша, Прич., 207); или му се на гроб поред крста удари мали глогов коњик (В. Чајк., Убиј., 276); или се нагорева (...); а ако већ у гробу «оживим, да не би могао отуд ићи, меће се преко њега — како нам прича Ст. М. Љубиша у приповеци «Проклети кам» — «ред плоча, помало камења и навиле драче» (упор. и Давичић, Посл., 479 «Да му је драча под ногама а плоча под главом, неск не може ни гори ни доли», и Вук, Посл., 4660) — све су то, делом или у целини, старински индоевропски прописи («в. горе...»). Ако све то не помогне, и вампир се у околини појави, предузимају се друге мере, углавном исте које и против нежељених душа: различита апотропаја — нарочито трње од глога и црног трна (СЕЗ, 19, 298), прут од шипка (СЕЗ, 13, 447)... — која се вешају о врата и прозоре или међу на праг (гребени, виле, и друге шљасте ствари СЕЗ, 19, 298); када се излази напоље, прерарје се каша или што од хаљина, а у кући прерарју се увече лонци, црепуље и други судови, »јер вампир на преврнуто не наилази» (СЕЗ, 19, 298), са чим се може упоредити процес да се против халиканшара прерарје огртач (Abbott, Macedonian Folklore, 75, и Sartori, Seite, 3, 68). Од ватре, која се, када се вампир појави, у кући никако не гаси, или која се пред вампиром креше (...), такође се плаше вампира; ватра је, уосталом, универзални утук против злих демона (...). [Друга средства су: кађење катраном; дљубање сажваканим белим луком, СЕЗ, 19, 298; ...]. Најзад, ако нема дру-

гога начина да се отера, вампир се или боде, односно *арипиња* магичним (упор. ...) глоговим кошем за гроб (у јужној Далмацији и у Босни, кад се појави вампир, «лауди ће му гроб откопати, смјестити га потрбушке и причврстити глоговим кошем за гроб, да се не може нише из гроба подигнути». В. В. Вукасовић, Караџић, 3, 1901, 213 — и то је *арипиња* и најпримитивнија употреба глоговог коша, упор. стари германски обичај *арипињања* у гробу за колац, К. Müllenhof, DA¹, 4, 245, такође и Geiger, Handw. DA, 9, 571; 573; и, за призивање код модерних Грка, Schmidt, 167 ид); или се «убија» такође глоговим кошем (најчешћи случај! упор. ... и Вук, Посл., 178 «Без глогова коша ништа му бити не може. Неће лако умријети, већ ако да га убију као вампира») [том приликом често се откида глава и ставља међу ноге, СЕЗ, 14, 432. И то је општа, старински обичај, упор. ипр. ARW, 18, 1915, 292 (ид.) Handw. DA, 9, 575]; или се спаљује (то се претпооставља и у Душановом Законику, члн 20); или се, најзад, такође врло често, истовремено и боде глоговим кошем, и спаљује (В. Чајк., Убиј., 279 ид, и горе). Тако и у XIV веку код Чеха, Geiger, Handw. DA, 6, 819, и иначе, Handw. DA, 9, 575. [О спаљивању као средством да се униште демони упор. ...], и во Вуку (Рјечн., 1с.) то је нормалан начин за убијање вампира. У источним и јужним крајевима вампира убија нарочито видовито лице, вампирџија: то је или «суботњак» (σάββατογεννημένος, «човек који је рођен у суботу»), [са суботом стоје вампири и иначе у вели утолко што тога дана не смеју остављати свој гроб, упор. СЕЗ, 48, 291; исто веровање и код данашњих Грка, Schmidt, 167], или вампиров син (...); у сваком случају мора он бити из другог села (СЕЗ, 7, 494). Он једини «види» вампира (док други то не могу), често на тај начин што ставља веку травку под језик (СЕЗ, 7, 494; 54, 519); он то чини или из пушке (СЕЗ, 54, 519; ...), или га прераваром изведе из села и удали у реку (...). Општа је црта да је вампир, када га гоне, лаковран и глуп (као и други зли демони: дивови, ...). — Вампира прогоне и вуш (упор., ипр. СЕЗ, 13, 447; 14,

258; В. Чајк., Жборник, стр. 520); није јасно због чега, јер би се пре могло очекивати да један демон неће да напада сродног демона (...).

Односи према вампиру нису били увек само непријатељски; како он није био безусловни зао (навамбир може да удави чељад, али он обично само гњави и мучи» СЕЗ, 13, 447, в. и горе...), могло се је према њему осећати и извесно поверење. У коментару уз Слово святаго Григорја Ћоја је написан најдоцније у XIV веку (в. V. J. Mansikka, Die Religion der Ostslaven, I, 161) каже се како Руси »(гњмъ же богомъ требу кладуть ... ушрёмъ и березгнямъ...)» (Mansikka, 162); такав исти податак налазимо и у Слову Иоанна Златоустаго, из отприлике истог времена (Мансика, 174). Код Срба, међутим, постоји обичај да за вукодлака »остављају чељад иза вечере неколико јела — негов дио — а он то налази и поједе» (Н. Беговић, 201). Ово су свакако последњи остаци некадашње жртве вампиру.

Значајан је однос између вампира и највећег нашег хтоничног божанства. Да су они у основи сродни, то је ствар природна, и то смо горе у више махова спомињали. Подударности између њих доста су велике, у свима појединостима. За врховног бога и за вампира карактеристичан је *кучји* облик (упор. В. Чајк., *Summ*, d., 147). У доцнијем развоју вампир се пројављује и у *коњском* облику (нпр. СЕЗ, 50, IV, 39; ...); коњ је, међутим, атрибут и инкарнација и нашег врховног бога (В. Чајк., S. d., 80; 190); врховни бог јаше на коњу, нарочито на *вранцу* (В. Чајк., S. d., 61; 81; 147; 159), а то исто ради и вампир: »често вампир хоће да јаше коња, враног без белеге, те зато људи налазе ујутру такве коње са исплеганом гривом, знојаве и заморене» (СЕЗ, 13, 447) [и Световидов коњ *adeo plegatum mane sudore ac luto respersus videbatur, tamquam ab exercitatione veniendo magnorum itinerum spacia percurisset* (Saxo Gramm. Gesta Dan. 14, 564; Fontes 50); а Световид је са нашим врховним богом идентичан, в. В. Чајк., S. d...]. Врховни бог је *хром* (В. Чајк., S. d., 98 илд), а такав може бити и вукодлак (ZNZOJS, I, 225). И за једног и за другог карактери-

стичан је *огртач*, који стално са собом носе; и један и други велики су *љубаници*; и један и други имају *везе* са *воленицом* (за врховног бога упор. В. Чајк., S. d., 108 ил). Вампир је, дакле, смањена праслика некадашњег примитивног врховног бога; врховни бог, са своје стране је *кључац* свих вампира, *вођа* вампира, и најстарији вампир. Отуда је разумљиво што *вран* ждребац без белеге, када га воде кроз гробље да би се уверили где је вампир, »неће, нити смеје, прећи преко вукодлака» (тј. преко гроба у коме је вукодлак, в. Вук, Рјечн., I, с.): природна ствар, јер демонска животиња, какав је *вран* коњ, у коме је есенцијално инкарниран неки виши хтонични нумен, ако не и сам *Suspensus deus*, неће да удара на сродног демона.

Вампир је, с временом, помешан са другим неким демонима, и добио извесне нове особине и функције: ту долази у обзир *ђао*; на онда коњски демони, који су, делом под илирским утицајем, имали велику област у западним крајевима. Вампир жена, са искључиво вампирским функцијама (Браство, 8, 42; ZNZOJS, 3, 257; СЕЗ, 50 IV, 40; 61) ретка је и свакако секундарна је појава; ту је дошло до извесне конфузије са *вештицом*. Опште је веровање да се »може полампарити само човек, а жена и дете никад» (СЕЗ, 13, 446).

2. ВЕШТИЦА

Вештица је, по своме постанку, а углавном и по својој природи и функцијама, женски корелат вампира. У скопској котлини постоји веровање да вештицом постаје стара жена *до смрти* (СЕЗ, 54, 520). Ово се потврђује и веровањем из источне Србије, по коме »вештице живе у гробљун, и »отуда излазе ноћу на море децу» (СЕЗ, 19, 299). Вештица би, дакле, првобитно била *аретанистички* хтонични демон, као и вампир. Као таква, вештица има још једну основну карактерну особину: она је демон само једне уже сродничке заједнице (упор. Вук, Посл., 679 »Вештица на своју крв трчи», и 3134; такође и Вук, Прјеме, I, 237 »Вештице су

ме izele, Majka mi srce vadila, Strina joj lucem svetilada; »Zla mraznoe ciniti ne mozeemo: ako nam je mno ali svojta, trag po tragu njegov iskopamo«, Hegon, G. V. 2149 (ncl), kao i starogrčke Erinije (Robde, Psyche, I, 270).

Još vrlo rano, skvataња o veštici promenila su se. One su, kao i њима srodne grčke i rimske strige, postale *omnisensivnim* demonima. »Veštica se zove žena koja ima u sebi nekaak ђavolski дух, koji u svu iz ne kizije i stvori se u leptira, u kokoh или u ћurku, па лети по кућама и jede људе, а особито малу децу«, каже Вук (Рјечн., в.ч. вештита); у обилр, међутим, долазе и друге животиње, нарочито мачка (по западним крајевима: СЕЗ, 50, IV, 10;...), жаба, коњ (В. Чајк., Зборник, № 181; СЕЗ, 50, IV, 23; Подлика у ZNZOJS, 8, 167), и многе друге животиње («Живином се сваком промешемо», Hegon, G. V., 2146). Кад из вештине изиђе дух, она »лежи као мртва, и да јој чојек окрене главу где су јој ноге биле, не би се више ни пробудила« (Вук, Рјечн.; СЕЗ, 13, 445) — очевидно зато што душа, при повратку, не би могла да нађе пут (...). Вештита би, према томе, била зла дуња која се никаринирала у некој животињи. За разлику од вампира, који углавном сише људску крв, вештита се храни људским срцима (СЕЗ, 50, IV, 14) и цигерицом («Бљује као вештита цигерике» — кад се ухвати и натера да крати људске цигерике СЕЗ, 13, 446); којима шојде, не морају умрети одмах, него онда и оном смрћу како она буде одредила (Вук, Рјечн.). Све ове особине и функције изворне су и старинске. О томе ћемо се уверити ако их упоредимо са сличним жевским демонима других индоевропских народа. Нарочито су ове сродне са грчким и римским стригама; чак је и име њихово сачувано код данашњих Грка (στρίγλας (< вештине) или στρίγλας, в. Schmidt, 136; Lawson, 180), и код нас у западним крајевима (... Schneewis, Grundriss, 39). У римским ефемизмима за вештине, flussicae, Petron. 63 »које много знају« (упор. и *lupa mulier*, (< жена врачара), за вештину, ипр. Apul. (...): »Sagire sentire acute est: ex quo sagae anus, quia multa scire volunt« (< Слу-

тити значи општроумно мислити: отуда су врачаре бабе што хоће много да знају) Cic. de divin. I, 31; упор. и Walde², 670), i Nocturnae, Petron. *ibidem*, («ноћнице»), можемо наћи тачне паралеле код нас; сама реч »вештита«, која је врло стара и заједничка словенска, упор. Máchal, N., 172, постала је од »вђеши — знати (Máchal, N., I. c.; Niederle, 209), и означава жену која располаже нарочито великим знањем (упор. и словен. *znacharka*, и руски и малоруски *znacharove* (Máchal, N., 172); за израз Nocturnae имамо ми потпуно одговарајућу паралелу у речи »ноћница«, којом наш народ каже *сбѣштрѣвъ* зове вештину. [Реч »ноћница« налази се у Вука, Рјечн., в.ч., и у Милићевића, ЖСС, 195. По Вуку то је »као некака авет која чојеку ноћу кад спава чини пакост каку, и. п. кад су у каквога мушкарца тврде свеце па га боле, каже се да га ноћнице сицају«. Милићевић каже: »За одбрану од ноћница и других невидљивих нападача каде увече детину постелу старом кожом од обуће, сагоревајући је на жару, и мисли да на тај смрад ништа не сме доћи«. Овде је извесно реч о вештита. О тврдом сисама, идућег дана, упор. Roscher, (Ephialtes)]. Што се тиче облика у коме се вештине јављају, ту се може рећи да су старински и аугентични свега два: лептир (у неким нашим крајевима то је и једина епифанија вештине, СЕЗ, 13, 445) и тити. Да је лептир носилац душе, то је доволно познато: упор. G. Weicker, Der Seelenvogel, 2; 30; 217. Riegler у Handw. DA, 7, 1254; то исто важи и за тити, упор. G. Weicker, о. с. Римске стриге јављале су се редовно у облику ноћних тити (...): сама реч *striga* означава и вештину и (једну извесну, не зна се тачно коју, упор. Boehm у Pauly-Wiss., (2. Reihe, IV/1, 359)) тити, упор. F. Richter, Myth. Lex., 4, 1552. Епифанија у облику мачке и коња ножија је формација, вероватно под германским утицајем (упор. Grimm, (DM⁴, III, 869, 873)). По томе што се може у свашта претворити, подсећа нас вештита на еродног грчког женског демона, Емпусу, која је такође *κολλομορφος* (< разнообразна) и *πολυφάντατος* (< многопозна) в. Waser у Pauly-Wiss. 5, 2541. И скватане да

noћna lutanja izvodi samo vešticina duša, dok joj telo leži nepomично, било је познато и Грима и Римљанима (Höfer u Myth. Lex. 4, 1555); упор. и Joh. Damasc. Περὶ στρυγῶν (Migne, Patr. Gr. 94, 1064, шетат по Boehm, Pauly-Wiss. 2, IV/1, 359) који каже да стриге долазе или лично, или уопшт. τῆ φύξῃ, τοῦ σώματος ἐπὶ τῆς κλίνης κειμένου. (= са огољеном душом, а тела положеног на кревет). И стриге једу срце и штеригу (нарочито малој деци, као и код Срба, СЕЗ, 13, 445; ...); non cog habebat, non intestina (= не имао је ни срце ни штеригу) — каже се о једном малом детету, које су биле напале стриге (Petron. 63), упор. и Ovid. Fast. 6, 161, упор. и Höfer u Myth. Lex., 4, 1555. Богиня Карина, која брани од стрига, молила су се Римљани mit escinoga et corda, quaeque sunt intriusecus viscera, salva conservet (= да штериге и срца, и целу утробу здраве сачува) Macrobi. Sat. 1, 12, 32, а. и Wissowa, Rel.¹, 236; и у другим детаљима слагање је очевидно: стригине жртве, као и код Срба, или умру одмах (...) или после извесног времена (Petron. 63); као и код нас (...), и код Римљана они које је стрига «изела» губе боју лица и добију бледило (Petron. 63; Ovid. Ic. 149 изд.). Све су то старинске црте, мада је несумњиво да је у формирање наших веровања о вештници било и извесних непосредних утицаја из Италије.

Док вампири, по правили, проводе време и делају засебно, сваки за свој рачун, вештнице се, као и други женски демони, с времена на време удружују, у циљу заговора (Негош, Г. В., 2144) и разоноде, а понекад заједно врше и нападе на људе. Пре но што ће ноћи на састанах, намажу се оне неком нарочитом машћу, изговоре басму, и тако добију могућност летења, и есентуално постају невидљиве; уздржавши потом на вратило (Вукас., 188; СЕЗ, 50, V, 5; жахање на вратилу и Негош, Г. В. 2143) излете оне кроз одак и крену се на састанах. Састају се обично на ораху; један такав орах налазио се у Срему, више села Молонина (Вук, Рјечн.) чувен је исто тако и неки орах у Пуљу (Алудија в. о њему В. В. Вукасовић, Караџић, 3, 1901, 188, 194; СЕЗ, 50, IV, 16, 17, 26). Вештнице се, осим тога, скуп-

љају на раскрсницама (Вукас., 189; СЕЗ, 50, II, 1, 7), али се највише и најрадије скупљају на «пометном» гумњу [Вук, Рјечн., с. в. «Пометно је гумно оно које се више не употребљује» ГЗМ, 20, 1908, 457], или на меденом (Бахарном) гумњу (В. Чајк., Зборн., № 181; СЕЗ, 50, V, 5; Негош, Г. В., 2141); ту играју, ту (или на ораху, Вук, Рјечн.) често се, за златном столом и пију из златних чаша, и одржавају љубавне састанке са ђаволима и сличним демонима. Где је то медено гумно, нико, наравно, не зна (нико не зна да нас ће је оно», Негош, (Г. В. 2142)), али је у сваком случају веома далеко: вештнице се за час створе на њему, али смртном човеку треба да њега девет година хода (СЕЗ, 50, V, 9, 5). Вештнице долазе до меденог гумна не само јашући кроз ваздух, него и на други начин: оне или претварају људе у коње, и на њима јашу (В. Чајк., Зборн., № 181), или, ако иду преко мора у Пуљу, превозе се у љуски од јајета (Вукас., 193; Негош, Г. В. 2148; cf и СЕЗ 50, II, 1, 107; II, 2, 64). Код вештница лети ноћу, она сија као ватра (Вук, Рјечн., СЕЗ, 50, IV, 22). — И у овим детаљима има много старине, такође и подударња са туђим схватањима. И тосалске вештнице мазале су се нарочитом машћу, да би добиле способност да лете куда хоће (Ariol. Met. 3, 21; Lucian. Luc. 12), и том приликом изговарале би нарочиту басму (ibidem; упор. и Ovid. Fast. 6, 141); та басма односила се на црв и безбедност пута: ни о трн, ни о грм, већ на пометно гумно» (Вук, Рјечн., cf, и сличне басме СЕЗ, 50, IV, 26; V, 5; ...). Басма је извесно врло стара, упор. старонидејске и германске и друге паралеле које наводи Грим, DM⁴, 2, 906; 3, 313. Жахање се изводи на вратилу, као и код Чеха (Grimm, 2, 907). Скупљање вештница на ораху такође је један елемент који је преостало из дубоке старине. Орах је, према веровањима и класичних и других индоевропских народа, тајанствено, нефастно дрво, које је зборно место за многе зле демоне, упор. В. Чајк. у ГНЧ, 34, 1921, 262. Према једној грчкој легенди, на орах су се склониле «карнатиде», девојке из Артемидине пратње, које су ту играле коло (Lactant. у Stat. Theb. 4, 225, и M. P. Nilsson, Gr. F., 196); а

Артемиду, односно њена кипостаз, Хеката, је главна вештица. Данашње веровање да вештице на ораку или под ораком воде коло, има дакле своју паралелу још у тако давној грчкој старини! Што вештице играју на гумњу, ту не треба тражити никакав скривени смисао; гумно и jeste место за игру: »У Црној Гори и... по приморју... се позajавише по гумњима и игра (јер су многе куће по таковој врсти да ваља тражити место где се може играти)«, Вук, Рјечн., s.v. гумно. Сасвим је у реду и што је гумно од бакра или сребра, јер то одговара целокућном раскошном апарату на зборовима вештица (златне чаше, златни столови, Вук, Рјечн., s.v. вештица; јасле од сребра, златне бравце, В. Чајк., Зборн., № 181, итд.; СЕЗ, 50, VI). Између Битоља и Прилепа постоји и један зараванак који се зове Бакарно гумно. Само играње као такво може се лако довести у везу са Артемидом и њеном автавском (упор. Dithyri...) пратицом: демони уопште радо играју (В. Чајк., Свекрва на тавану...), а Артемида нарочито («Diana, Saltationis amatissima, ubique locorum versatur, ibi choreas disponit ducitque» (= Дијана игрању најоданија где год се нађе, тамо коло замеће и води) каже Leutsch уз пословицу Lezop. 9. кой γαρ ή Αrτεϊδα об εχθροισιν (= где Артемида није занграла); да вештице играју са ђаволима, и да је њиним изласцима уопште циљ да се са ђаволима састају и проводе блуд, то је раширено веровање код европских народа (Grimm, DM, 2, 890), али је оно формирано тек пред крај средњег века (Grimm, o.c., 882); код нас се налази у приповеткама тина Grimm, № 133 »Die zertanzten Schuhe» (= »Цицела које су се распале од играња») (осим приповедака које наводе Bolte-Polivka, III, 81, упор. још »Вештице» у СЕЗ, 50, VI; упор. и ibidem, V, 5; и »Пашина кћи која цела хладна» Шаулић, С. и приче, I, 2, № 221), али све наше варијанте јесу непосредне или посредне позајмице из западних приповедака. О брзом летњу демона в. горе..., а мотив неосетног пролажења времена при томе в. В. Чајк., Зборн., стр. 517. Да вештице јашу на коњима, у које су претвориле људе, то је мотив познат

из западне Европе, и отуда је прешао нама; уз тај мотив иде обично и мотив о надмудрицању и поткивање вештице (упор. код нас В. Чајк., Зборник, № 181; СЕЗ, 50, V, 23; V, 5) – за зависност наших веровања од веровања европских карактеристична је приповетка В. Чајк., Зборн., № 181, која се у свима главним детаљима слаже са једном шлеском приповетком (Kühnau, Schf. Sagen, III, № 1380), мада ту о некој позајмици не може, наравно, бити ни говора. И превожње у љуска од јајета је средњовековни европски мотив (Eckstein у Handw. DA, 2, 688); пропис, међутим, да љуска од јајета, пошто се јаје поједе, треба разбити «да се не би вештица у њој возила» (Решетар уз Његош, Г. В., 2148), познат је и другим европским народима са истим објашњењем (Eckstein, l.c.), али то објашњење није добро: љуска се ломи зато што се по њој може уврћати онеме који је јаје појео (тај пропис познат још Римљанима. Упор. Plin. Hist. Nat. 28, 19). Што се за вештицу каже да «кад лети ноћу, она се сија као ватра» (Вук, Рјечн.), ту би се најпре могло помислити да је народ у овоме смислу протумачио пролазак метеора: познато је, наиме, да наш народ у метеору гледа жива демонска бића, на пример, змаја који пролеће (СЕЗ, 17, 158 ид); такво веровање забележено је и код Немача, в. Н. Freudenthal, Das Feuer, 499; слични ватрени демони код Словена уопште, ibidem, 508 ид. Иначе и за онај детаљ могли бисмо се позвати на паралелу, додуше на удаљену и изоловану, са грчком емпусом која је сродна са вештицом, и код које тврди λαμπροτα βλαν τὸ πρόσωπον (= цело лице пламти ватром) (Aristoph. Ran. 293). Значајно је, међутим, да наш народ понекад и за искрице које скачу на огњишту мисли да су вештице, в. СЕЗ, 32, стр. 397, № 235.

Вештице врше своје послове преко целе године, и то по правилу ноћу (...). Али су оне нарочито у покрету, и врло опасне и насртљиве, у пролеће, о покладама Белим, Божићњим (Вук, Рјечн., СЕЗ, 50, V, 5...). Понито су ове две сезоне, код свих индоевропских народа (...) нарочито познате као сезоне када су *душе* у покрету, можемо у споменутим веровањима наћи доказ

да су веštице довста замишљане као *зле душе*. То резултира и из обичаја «љуљана од веštица» о Белим покладама: шља љуљаву је да са себе стресемо зле душе које су есентуално прионуле за нас и за наше одело, упор. В. Чајк., Два празника, стр. 18 и 30. Све су ово очевидно још заједничка индоевропска веровања и обичаји (Walpurgisnacht...). Има још дана у које су веštице нарочито активне: то су, на пример, Турфељан (...) и Иванадан (...); само ту није више реч о веštицама *демонима*, него о *врачарима*, које се, у доп-нијем развоју, мешају и идентификују са правим веštицама.

Према руским схватањима, веštице се могу сврстати у две групе: у веštице које су рођене као такве и које имају рен, и у веštице које су тек дошле научиле тај занат (Máchal, Nákrés, 173; Zelenin, 194). Наше веštице, међутим, према њиховој природи и функцијама, најбоље би било поделити на три групе. У прву групу долазе веštице у најпримитивнијем и правом значењу: то су *женски демон* мањичког порекла, које су, као и вампири, устале из гроба; које дању живе у гробљу а ноћу иду по својим пословима; које о својим данима нарочито, али и иначе, невидљиво или претворене у лештира или тиду или какву другу («животињу»), нападају људе и децу и ваде им срце или цигрицу, којима се хране; да, есентуално, постају «лекарницама», и да дају траву изведеница («Вук, Рјечи.» — као и виле. У другу групу долазе *демонске жене*, које су или са рођењем довеле способност да буду веštице или су је стекле дошпије на тај начин што их је у занат унутаља какава старија веštица, (упор. код модерних Грка $\mu\epsilon\tau\epsilon\upsilon\sigma\sigma\alpha$ и $\mu\epsilon\tau\epsilon\upsilon\kappa\omicron\lambda\lambda\alpha$ («= веštица») cf. Polites у Rozsber, Über Selene, 175; Theoc. Id. II; Verg. Ecl. VIII; Arul. Met., итд; упор. уопште и Abt, «Die Arologie des Arulcius,» 65). У трећу групу долазиле (би) извесне старе жене које се а ртолог називају веštицама, али које нису у правом смислу веštице, него су обичне врачаре или чинилице. На њих се односи оно што Вук каже (Рјечи., s.v.) да «ни једној младој и дијелој жени не кажу да је вјештица, него све бабама»; упор. и...

Њихов је посао да прелаче туђе плодове на своју њиву (...), да преносе у своју стоку млеко из туђе стоке (...), да салаче месо (...), да, есентуално, доводе непогоду (...). В. о томе дошпије, у глави о враџбинама.

Одбрани од веštица узима наш народ врло озбиљно, и употребљује разна средства: басме и утукце. Као најјачи утук сматра наш народ бели лук и глоговицу: Белим луком мажу и себе и нарочито децу онда када су вештине у покрету, о Белим и божићним покладама (Вук, Рјечи.;...); глогом или трном ките се прозори и врата (...). Ово је врло старински начин, познат још Римљанима (Friedländer уз Petron. Cen. Trim.² 320). Бели лук је и код Грка и Римљана, и код Индијана сматран за врло поуздан апотропајон (Otto Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten, 84^m; Stemplinger, Abergl., 76 ит.; Riess у Pauly—Wiss., I, 58, Gruppe, 889), а такође и код других индоевропских народа (Marzell у Handw. DA, 5, 3), а и горе... за глог, в. горе... Против вештине (као и против других злих демона, упор. Sittl, Gebärden, 124; I. Scheftelowitz, Das Höerneromotiv in den Religionen, ARW, 15, 1912, 479 ит.; ТРБ, Зле очи, индекс, s.v. *po*) употребљује се и *рог*, који Срби стављају на жар да би се развио сирад (Вук, Рјечи.; CE3, 50, II, 2, 63;... «Вјештица је најгрђи овај сирад, и ко се од њих боји, често гори рог у кући»; у Приморју се противу сумњивих вештине «бацају рози», то јест, упиру испружени мали прст и кажипрст, док се други прсти узвучу: тај гост међутим, научили су Срби од Талијана, који га често употребљују, упор. O. Jahn, o.c., 58¹⁹. У одбрани од вештине има извесну улогу и *со*, само, по свој прилици, не као апотропајон, мада је она иначе могла имати ту моћ (упор. Oßbrich у Handw. DA, 7, 900 итд), него као покушај да се дође до измирења (о узлози соли при склапању пријатељства и савеза, и о «соленом» савезу упор. В. Чајк., Гос-топр., CE3, 31,...). И еуфемизам «кума» (CE3, 50, IV, 15; 21) је покушај да се са вештитоном начини савез и тако добије неприкосновеност. [Када Oßbrich у Handw. DA, I.c. каже да је *so* Abwehrmittel («= одбрамбено средство») против ђавола и вештине, па се при том

позива на J. Grimm, DM⁴, 3, 454 № 570, он није добро интерпретирао тај обичај. У Грима стоји: *weiner ins haus tretenden heke gebe man ein stück brot, worauf drei korn salz gestreut sind so kann sie nichts schaden* («Вештица која уђе у кућу ваља дати парче хлеба по коме су посута три зрна соли, па не може ништа наудити.») – имамо, дакле, «школски» пример за савез који се са вештицом покушава да начини, упор. В. Чајк., Гостопр., СЕЗ, 31, 1924, (17, 171 нап. 13). Слично се ради и код нас: «Кад виде увече какога лепира гдје лети по кући, понајвише мисле да је вештица, па, ако се може ухвате га, те га мало напале на свијели или на ватри, па га пуште говорећи: Дођи сјутра да ти дам соли» (Вук, Рјечн.). Да се преко соли донста покушава да начини са вештицом савез, даје се закључити и из једног мостарског обичаја: када се појави вештица, «*нотују* јој соли, па ће те се *окавати* – *со би је савеза*» ГЗМ, 7, 1895, 538, и ТРБ, Злс очи, 179. Да се вештица, преко соли, донста нуди измирење и савез, доказ је и то што се она понекад, када јој се нуди со, апострофира са речју *кума*, в. СЕЗ, 50, IV, 15: ми знамо да се том магичном речју донста ствара однос пријатељства и сродства, упор. В. Чајк., *Summus deus* . . . Још неколики од многобројних апотропајона споменути су у СЕЗ, 50, в. регистар s.v. вештица.

Вештица је врло стари демон, свакако још индоевропски; да је био познат у словенској заједници, доказ је назив за вештицу, који је код свих Словена исти (. . .). Да су људи према њој осећали велики поштовање и страх, види се и из безбројних суфемизма којима се назива, и код нас (. . .), и код других народа. И само име *вештица* суфемизам је (упор. лат. *plussiae*, и . . .); право име за њу није нам познато.

3. МОРА

Мора је демон који ноћу притискује људе на спавању и зауставља им дисање. Према схватањима нашег

народа, она је слична или сродна вештици: то је, наиме, или вештица која се покајала, и не једе више људе, него их само мучи, или девојка која ће постати вештицом док се уда (Вук, Рјечн., s.v. мора; Лука Грђић – Бјелокосић, Из народа и о народу, 2, 62, в. ТРБ, Злс очи, 206). Понегде, море се потпуно идентификује са вештицама (СЕЗ, 48, 296): мора може бити и животиња, нарочито на пример коњ (Вук, Рјечн., l.c.; СЕЗ, 50, IV, 71), кокош (СЕЗ, 50, IV, 70). Она има неограничену моћ претварања у друге облике: у кокош, пса, прасе, мачку, скакавца (СЕЗ, 48, 296; 50, IV, 71), или у разне предмете, на пример у длаку (Вук, Рјечн.; СЕЗ, 50, IV, 71). Мора је позната у Приморју и југозападним крајевима; у источним крајевима њену улогу има вампир (в. Караџић, 4, 1903, 47).

Још стара медицина покушавала је да поремећај дисања у сву објасни природним путем (упор. W. H. Roscher, *Ephialtes*, Leipzig, 1900, 18 ил.), али је народ, наравно, за болесно стање, као узрок, тражио одговорног демона. Такво схватање је једно од «најстаријих и најпознатијих у човечанству», Ranke у Handw. DA, 1, 282. Као доказ за то може нам послужити и сам назив *мора*, који је, од давних времена, познат на широком подручју, и Словенима (Máchal, Nákres, 175; Niderle, 45¹) и Германима (E. Mogk у Hoops, 3, 172), и другим народима (Французи, данашњи Грци, – Аријати, в. W. H. Roscher, 59; Máchal, l.c.). Код класичних народа људе напада у сну мушки демон, *Ἐφιάλτης* код Грка (Roscher, o.c., 48 ил.), *Incu* код Римљана (ibidem, 60 ил.), мада не искључиво (упор. Roscher, 29; 33 ил; 36 ил); код Словена и Германица готово увек је женски демон (Máchal, Nákres, 175 ил.; Ranke у Handw. DA, 1, 283). Да се мора, понекад, идентификује са вештицом, то је ствар позната и за старе и за данашње европске народе (упор. Roscher, 16, 29, 33; Ranke у Handw. DA, 1, 294), и то није ништа необично, с обзиром на то да су им функције сличне; такође и код других Словена улогу море може имати вампир (Ranke, 293). Мора има далеко шире моћ претварања у разне животиње и «мртве» ствари, него што је има вештица: та њена

способност нарочито је наглашена и у старим веровањима (Roscher, 186), и у веровањима данашњих европских народа (Ranke, 286).

Одбрана од море у многом је слична као и од вештица, вампира, и злих душа уопште: метла иза врата, наопако окренута (Вух, Рјечн.; СЕЗ, 50, IV, 1, 179), трнова драча (СЕЗ, 48, 313; Negroi, Г. В., 1239), сечице под узглавље (СЕЗ, 48, 314), и др. Метлом су европски народи терали зле душе из куће (Samter, Geburt, 32), и зато зле душе имају од ње велики пошпет. Отуда се она употребљује као апотропајон: данашњи Грци међу је о Божићу у врата, против каликаншара (Schmidt, Volksgl., 150); у Битољу ставља се она поред детета, као одбрана од злих душа (ZVV, 4, 1894, 141, по Samter, Geburt, 36); у Шлезизи међе се она такође у врата, као одбрана од мора и вештица (Samter, Geburt, 34) [Још много примера у Samter, Geburt, l.c.; и Haberlandt, Handw. DA, 1, 1146 илд]. О трну и драчи као утку в. горе... нож, или какво друго сечице, такође је јак апотропајон против злих душа, упор. још Hom. Od. XI („48 илд), и Haberlandt у Handw. DA, 6, 193 илд. Сасвим оригинална одбрана од море је стављање појаса преко себе, пред спавање (Вух, Рјечн.). То средство сматра се као нарочито ефикасно («Али од ње ништа боље није но нас пружић одмор сарх халанах» Negroi, Г. В. 1240 ил). При томе је важно да појас мора бити *одружен* — можда (вероватно) једна негативна магична радња: да зло не би имало могућности да се за нас захвачи (в. уопште о овој идеји у магији J. Heckenbach, De puditate sacra sacrificio vinculis, Giessen, 1911). Исто овако схватање дало је повода за пропис да, ако нас у планини појури курјак, треба пустићи копопац (Ст. Дим., Св. Сава, 86) или тканице (...) да се за нама вуку, да нам курјак неће моћи нашкодити; пропис је можда још индоевропски, јер га налазимо и код Француза (Sébillot, Folklore, 3, 34, по Handw. DA, 3, 1229). Да је наше објашњење добро, може се закључити из једног супротног прописа. У источној Србији, наиме, када момак жели да му суђеница *дође на сан*, он, уочи Нове године, *савије* своје тканице и метне их под главу

(«која је моја суђеница, нека ми се јави ноћас...»). На Нову годину баца тканице преко куће, на ако се не развију, значи «да ће се испунити сан и ону коју је само уочи за женик», в. СЕЗ, 14, 22. Када, дакле, не желимо да нам неко дође на сан, ми појас опружимо; а, напротив, савијамо га у колут ако желимо да нам неко на сан дође (мотив магичног завијања, о коме в... и доле...); ако појас остане савијен значи да је суђеница магички «ухваћена». [Кад је поп Лека — у СЕЗ, 48, 296 — видео како му попадају притискује мора, ударио је преко ње појасом и наредно мори да дође ујутру и тражи соли; у овом случају очевидно се у појасу претставља нарочита магична моћ, коју појас, према општим веровањима, доиста и има, упор. Jungbauer у Handw. DA, 3, 1211; 1213]. Друга могућност да се од море одбрањемо јесте да јој понудимо пријатељство, савез с помоћу соли (као што смо видели да се то ради и са вештицом), упор. СЕЗ, 50, II, 1, 46; IV, 69; том приликом она се и окумљује, СЕЗ, 50, IV, 69. (О значају овога упор. В. Чајк., Sathmus deus...). Против море употребљује се и басма, која се говори пред спавање (Вух, Рјечн.); такве басме, односно молитве, познате су и Немцима, Ranke у Handw. DA, 1, 300, и Oßrt, ibidem, 307; у нашој басми спомиње се, као светац који брани од море, Сводор, то ће по свој прилици бити Σφύδωρος, светац који у средњевековним грчким басмама и магичним текстовима гоши женског демона који краде новорођену децу, упор. H. A. Winkler, Salotto und die Karina, Stuttgart, 1931, 110. Најзад, постоји могућност и да се мора ухвати, зароби, у једном од облика у којима се она јавља, упор. ипр. СЕЗ, 50, IV, 70, где је мора ухваћена као кокош. О хватању море код других народа упор. Ranke, Handw. DA, 1, 304.

Веровање да је мора увек девојка (а пошто се уда, постаје вештица, ТРБ, Зле очи, 206) можда претпоставља извесну еротичку примесу, за шта имамо довољно потврда и у старом веку, и код данашњих народа, упор. Rischer, Ephialtes, 34 илд; Ranke, Handw. DA, 1, 290.

Уопште узевши, ретко се код кога демона налази

на толики consensus у схватањима и старих и данашњих народа као што је то случај са мором — што би се могло сматрати за доказ да је овај демон доиста оригиналан и старински, и још заједнички индоевропски.

4. ВИЛЕ

Представе о вилама најсложеније су какве се могу замислити, јер су виле примиле на себе функције многих различитих женских демона, шумских и пољских, «водних» и «метеорних», манастичких и «природних», најмоћнијих и најнезнатијих, локалних и општинских. То τὸν Νυμφῶν γένος εἰς πολλὰ διήρηται («Род Нимфа се разликује на многе (врсте)») (Schol. Apoll. Rh., 4, 1412) важи и за наше виле. Овај феномен — да се једним именом обухватају људица са овако различитим и широким надлежностима — свакако је, међутим, оригиналан и врло стар; за то налазимо потврде у различитим класама нимфи код старих Грка; и њихове нимфе имају врло различите и многобројне надлежности, и многа места у којима се крећу, упор. Schol. Ven. A. Hom. 20, 8, и Bloch у Roscher, M. L., 3, 506; Myth. Vatic., 2, 50, и Gruppe, 827, и другу ту наведenu литературу. Наша схватања о вилама старинска су, и међу најстаријима које познају историја религије и митологија — ствар која се лако даје утврдити ако наше виле упоредимо још са Омировим нимфама; али та схватања вису уоквирена никаквим догмама (упор. и Bloch, l. c., 507), и била су одувек растељива и флукувантна. Оне су одувек биле, па су и данас, диференциране, с обзиром на њихово порекло, и с обзиром на њихову природу и функције, мада све имају исти назив. Нарочито се јасно може увидети разлика између вила које су манастичког порекла и вила које су демони природе. Погрешно би, међутим, било када би се ствар уопштила и за све виле претпостављало било само једно било само друго порекло (како су то радили ранији истраживачи) (Веселовски, упор. Нидерле, 63 и Máchal, Nákrtes, 109, који мисле да су виле уопште душе zemřelých lidí;

Шневајс, Grundr., 18, који мисли да су виле entstanden aus Seelen frühzeitigverstorbenen Mädchen («настале из душа прерано умрлих девојака»); и Нодило, који мисли да су виле демони «метеорни», Rad, 91, 182); оба схватања изворна су и старинска, ни једно не изгледа да је старије, него су оба коезистентна.

1. Да су виле манастичког порекла, извођена је као главни аргуменат етимологија њиховог имена. Веселовски (в. Нидерле, 60⁹) доводи име вила у везу са литванским veles, «душе предака»; Шневајс (Grundriss, 18) узевује реч вила са индоевропским *uila, «ветар», и мисли да су виле првобитно Luft- und Sturmgeister («духови ваздуха и олуја»), који даље могу бити исто што и Totengeister («духови мртвих»); виле би онда биле aus Seelen frühzeitigverstorbenen Mädchen («из душа прерано умрлих девојака»). Обе етимологије, међутим, несигурне су: прву је одбацио Нидерле; друга је сумњива због тога што је мало вероватно да ће из бројно тако ограничене класе демона, какве су бирот («изненада умрле») девојке, моћи да се развије тако неограничено велика категорија демона какве су виле. Постоји, међутим, још једна етимологија, која би евентуално могла интересовати поборнике манастичке теорије: Мансика (Die Religion der Ostslaven, 153⁹) мисли да је реч позајмљена турско-татарска и доводи је у везу са осм. ülü «умрети», ölek «лешина, мртваци»; Мансика није изводио отуда никакве закључке о пореклу; његова етимологија, уосталом, сасвим је невероватна [О другим етимологијама в. Нидерле, 60⁹, којима треба додати и етимологију Нодилову, Rad, 91, 193, коју је, међутим, још пре Нодила поставио Афанасјев, Пошћивескија возвр., 3, 153]. Међутим, иако се на основу етимологије не смеју правити никакви закључци, имамо других разлога за веровање да је природа једног дела вила доиста хтонична. За неке виле каже се да живе испод земље, дакле у доњем свету, и да ту имају облик змије, и тек када изиђу на горњи свет, постају девојке (...). — За змије, међутим, знамо да су хтонични демони (...), и била у змијском облику, ако

јон борава под земљом, не могу бити ништа друго него хтонични демони. Још јасније се види хтонична природа вила из чинишце да оне борава у близини кућа (веровање за које сам сазнао у Јасенови, у Банату), улазе, као што то често раде мистички демони, у кућу кроз ошак (СЕЗ, 50, III, 29; ZNŽOJS, 7, 1902, 138; В. Чајк., Свекрва, ГЕМ, 6, 1931, 6), задржавају се крај огњишта (СЕЗ, 50, III, 29); борава на оним местима на којима иначе знамо да борава душе: на раскрсницама и буњиштима (СЕЗ, 13, 445), у воденици (В. Чајк., Зборн., 171). Нарочито је значајно што се каже да оне на буњиштима вечерају, кад се зна да се баш душе хране отпацима, на буњишту и иначе (...). И то што се оне јављају ноћу, «у главо доба» (СЕЗ, 54, 517;...) указивало би на њихову хтоничну природу; исто тако и њихова есенцијална веза са вештицом (упор. СЕЗ, 13, 445). Најзад, подела вила на беле и црне, каква је позната у приморју (Нодило, Рад, 91, 193 ид) говорила би такође да су виле — наравно, оне «црне» — хтонични демони (о црној боји као карактеристичној црти за хтоничне демоне в. (М. Петровић, о.с.). У скопској котлини виле се називају «мајкама» (СЕЗ, 54, 516), па би и то говорило за њихову мистичку природу (овде је дошло, есенцијално, до конфузије са Суђајама, које су Matres κατ' ἔξοχὴν (= Мајке превасходно), в. доле...). За хтоничну природу виле говорио би и еуфемизам «добрице», како се оне називају: познато је, наиме, да се атрибути (ешитети) којима се казује доброта и благодат дају у првом реду хтоничним божанствима и демонима (...). Извесно аналогiju наћи ћемо и у германским елфима, које су сродне са нашим вилама, а које су — како се у последње време све више верује, упор. Mogk у Ноорс, 1, 553 — постале од мртвачких демона.

Далеко многобројнија је категорија оних вила које су по својој поставци демони *природе* (мада су се и за њих, овда-онда, већивала и мистичка схватања). Према местима на којима борава, ове виле могу се поделити на неколико група. Врло је корисна схема по којој су разврстане нимфе из грчке митологије: она

може послужити као образац за разврставање оваквих демона и код нас и код других индоевропских народа. Према подели која је дао Сервије (Ad Aen. 1, 500) *nymphae montium Oreades dicuntur, silvarum Dryades, quae cum silvis nascuntur Amadryades, fontium Nariae vel Naides, maris vero Nereides* (= горске нимфе се зову Ореаде, шумске-Дриаде, оне што се са шумама рађају — Амадриаде, изворске се зову Најае или Најаде, морске пак Нерееде). Други сличан каталог дао нам је анонимни аутор у Schol. Ad Hom. II. XX 8: αἱ τὰ ἀλλοτὴ κατοικοῦσαι Νύμφαι Ἀλοσηίδης καλοῦνται, αἱ δὲ ἐπὶ τοῦ δένδρον Ἀμαδρυάδες, αἱ δὲ τὰ νάρματα τῶν ὕδατων Ναιίδες καὶ Ὑδριάδες, καὶ τοῦτων αἱ μὲν Κρηνίδες, αἱ δὲ Ἐπιποταμίδες, αἱ δὲ ἐπὶ τῶν ποσκημάτων Ἐπιμηλίδες, αἱ δὲ ἐπὶ τῶν ὄρων Ὀρειάδες καὶ ὅσαι ταῦταις ὁμοιοὶ ὁμοίως δὲ καὶ αἱ ἐπὶ τῶν ἑλῶν Ἐλεγονοῖσι. (= Нимфе које настају у гајеве зову се Алсеиде, а оне које живе на древу су Хамадриаде, станарке изворских вода су Најаде и Хидриаде, а од њих једне су Крениде (Изворкиње), друге су Епипотамиде (речне нимфе); штирскије нимфе зову се Епимелиде, а горске су Ореиде и све оне њима сродне; оне пак што живе на ливадама зову се Елејономије). [За остале сличне каталоге упор. Herter у Pauly-Wiss. XVII/2, 1532, и Bloch у Roscher, M. L., 3, 506]. Као што се даје одмах видети, овом поделом могу бити обухваћене наше «горске» виле, или загоркиње, са својим подврстама, и виле бродарице, такође са својим подврстама; све набројане врсте постоје и код нас, али само неке врсте имају своје засебно име: загоркиње или горске виле (СЕЗ, 48, 276) су Oreades, Dryades, Hamadryades и Ἀλοσηίδες, а бродарице су Naides, Nereides и Ἐπιποταμίδες; док Nariae, Ὑδριάδες и Κρηνίδες могу бити и загоркиње и бродарице; за Ἐπιμηλίδες немамо нарочито име, али њихове функције врше виле загоркиње. Границе, међутим, између појединих родова вила нису ни код нас (као ни код старих Грка, упор. Bloch, 519; Herter, 1533; 1539; 1540) одређене и оштре, и међу овим родовима има много додирних тачака. [Сасвим је, према томе, уса и погрешна примедба Зеленина (312) да се руске нимфе не могу сма-

трати за божанства река и извора зато што оне »gleichzeitig sowohl in Wäldern als auch in den Feldern wohnen« (= истовремено бораве и у шумама и у пољима»). У сваком случају, главни елемента вила јесу шума и вода (упор. и Bloch, 502, 507, Herter, 1533, 1535): »виле живе по великим планинама и по камењацима око вода« (Вук, Рјечи.). Има доста извора који се називају Виленим водама (СЕЗ, 48, 270; ...); такви извори су и центри за култ вилама, као што је то било и са грчким нимфама (Herter, 1554). Понекад наше виле, као и старе грчке нимфе и некаде модерних Грка, станују у самом бунару или су његове чуварнице (Вук, Прјесме, 2, 73; Herter, 1535; Schmidt, 119). Виле се крећу и по (влажним) ливадама; ту играју кола, и, под дрветима, постављају софре (СЕЗ, 19, 295; за нимфе упор. *πλάτα ποιημένα* (= травне ливаде) у Нош. II, 20, 9; Од. 6, 124). Виле живе такође и по планинским врховима: таква је вила која станује на врху планине Ураше (Вук, Прјесме, 2, 73, 46 и Чајк., Хидромалтија ...), или виле које станују на црним врховима, где имају своје млинове (СЕЗ, 32, 378 § 108); за нимфе упор. Bloch, 519; Herter, 1539; даље, по пећинама (СЕЗ, 48, 270; 271; 50, IV, 3, 9; Чајк., Зборн., VI 32; Нодило, Rad, 91, 204; 208; 211); за грчке нимфе, *Νύμφαι ἀντράκες* (= Нимфе пећинке), упор. Bloch, 509; код Грка била је нарочито чувена Кориккијска пећина на Парнасу (Paus. 10, 32, 7), а у поезији пећина нимфа на Итаци (Од. 12, 349 ил.); код нас је чувена вилана пећина на Кому

Највиша Ловћен планина,
У њој је трање и грабље,
У њој су св'ези и мезани
У свако доба годишта,
Виленски у њој станови,
Свећ виле танце изводе.

(Вук, Ж. и об., 33). Народна машта воли контрасте, па зато у таквим становима налази највећи сјај и раскош, који је за људе, међутим, невидљив: у споменутој пећини на Кому има толико злата да би се мо

овој вршини царства препирала»; упор. за сличан сјај вилених дворова СЕЗ, 50, IV, 9. Упор. за сличне представе у средњој Европи Mannhardt, 1, 100. — Има још једно место на коме бораве виле — то су облаке. Постоји чак екстремно веровање да виле уопште »живе у облацима, и тек ради одмора слећу на високе планине, на рудине и меке ливале, обично крај каквог вира« (СЕЗ, 19, 295).

Град градица бјела вила,
Ни на небо ни на земљу,
Но на грани од облака

(Вук, Прјесме, 1, 226) [Вук је покушао, у примедби, да неразумљиву реч *зрну* замени којом другом (*дељу* или *дијелу*, тј. *вна* брду или на бријегу); у тексту који је прилежно Стеван Дучић, СЕЗ, 48, 270, место *зрну* створила Стеван Дучић, СЕЗ, 48, 270, место *зрну* створила *зрну*, и ова лекција биће по свој прилици тачна]. У Босни се прича како се може чути из облаку кола где шкрине, низа на волове — све као на земљи. То су... виле« (СЕЗ, 32, 378 § 109). Да вила лети небу под облаке или да се отуда јавља, то је ствар позната у нашим српским песмама (...). Међутим, претерано је мишљење Нодилово да су виле уопште »била метеорна« (Нодило, Rad, 91, 182 ил.); Нодило је ово објашњење дао зато што је оно било zgodno за по његов »метеоролошки« систем; али за виле »облакиње« немамо иначе аналогија ни у грчкој, ни у германској религији (упор. нарочито Grimm, DM*, 1, 274): највише што бисмо могли навести као аналогију то су »Облакиње«, *Νεφέλα* у истоименој Аристофановој комедији; само је питање да ли Аристофанове облакиње почињу на народним веровањима (упор. Wagner у Roscher, M. L., 3, 178 ил.).

Најзад, има још један род горских вила који је нераздвојно, материјално везан са својим елементом. Опisuјући грчке горске нимфе, каже Сервије (у Verg. Ecl. 10, 62): *Hamadryades nymphae, quae cum arboribus et nascuntur et pereunt. Qualis fuit illa, quam Erysichton occidit: qui cum arboreum incederet, et vox inde erupit et*

sanguis; sicut docet Ovidius (<=Хамадриаде су нимфе које са дрвећем и настају и нестају. Таква је била она коју је Ерисиктон убио. Када је овај одсекао дрво, из њега је чуо глас и потекла је крв, како каже Овидије) [Met. 8, 757 илд]. И о оваквим вилама има спомена у нашој народној традицији, и овакво схватање утолико се лакше могло одржавати што је вила у основи увек замисљана као природни шумски демон:

А мене вилу од горе,
Мене је гора родила,
У зелен цветак повала,
Јутрења роса падала,
Мене је вилу дојрла.

(Вук, Пјесме, 1, 114, 28 илд). У једној народној песми Бог је дао момчету златне рогов, а оно изробило бору кору, а у бору млада мома, пак засјаја, како сунце (упор. Нишеваланин [=Павле Софрић], Главније биле у народном веровању и певању код нас Срба, 26 ил). Бор и јела уопште често су стаи и елементи вили (в... и Чајк., Хидромантија, 95). Оваквих нимфи, које су везане на смрт и живот са дрветом, било је и у германској митологији (религији). Упор. W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, 2, 4, илд; мада освет, с друге стране, треба нагласити да су овакве виле (као још и грчке хамадријаде, упор. Herter, 1542) биле антропоморфне и према свом дрвету имале слободу кретања. Најбољу аналогију за овакве виле дају нам старе грчке нимфе Μυλιαί (<= Мелије) и друге нимфе, од којих се свака зове по свом дрвету (упор. G. F. Schoemann, De nymphis Meliis, Gigantibus et Eryniis. Opusc. Acad. 2, 127 илд). У ову групу спадале би и наше виле које живе по дрвећу (СЕЗ, 54, 516), нарочито на бресту (веровање у доњем Банату) и храсту (Нодило, Rad, 91, 199; дрво под којим су се скупљале дрваде у гореспоменутом месту из Овидија, такође је храст).

Као једна од значајних карактеристика за виле може се сматрати то што се оне по правилу увек јављају у множини и анонимно. Ово правило важи и за грчке нимфе (в. Bloch, 504; Herter, 1531), и за германске елфе

(Mogk у Hoops, 1, 552), према томе оно је извесно старинско и оригинално; то је, уосталом, и доказ за велику старину и популарност свих ових демона. У народној традицији и веровањима често се спомињу три виле (Чајк., Зборн., № 18 и 57; Вук, Пјесме, 2, 10; СЕЗ, 32, 378 § 108, ...; исти случај и са грчким нимфама, Herter, 1531), али је оаде *шри* стајаћи број, који просто има да означаи множину (Usener, Dreihöt (*10* и 177)); ређе се јавља одједном девет вила (нпр. Петран, 2, 23, 29 илд). Међу вилама, по правилу, истиче се једна која је вођа свих осталих; у грчкој митологији то је Артемида (...); код данашњих Грка то је *η μεγάλη κυρά* (<= велика госпођа), Schmidt, 107. Исти случај имамо и код Германца (Mogk у Hoops, 1, 552). Исто је тако и код нас («Ту имале девет сестриница И пред њима вила најстарија, По имену вила Јерисавља» Петран., 2, 23, 29 ил; упор. и Вук, Пјесме, 2, 10; ...). Међутим, има и вила које живе за себе, обично као чуварнице извора или буњара, на пример: вила на планини Урвини (Вук, Пјесме, 2, <73, 3; 19)), или вила Баждарица, која брани приступ ка води у планини (Вук, Рјечн., к.в.). И вила у чијој је пећини одрастао Шаран (Чајк., Зборн., IV, 32) живи за себе. У развијеној епској поезији виле су још више индивидуализиране, па понекад чак добиле и особена имена (Равајојла, Андосила, Јерисавља, в. Нодило, Rad, 91, 192, Анђелија у Петрановића, 2, 23, 182). Најзад, спомињу се често виле које су заштитнице и господарнице извесних локалитета, нарочито планина. «Није покрајине у нашој земљи где по која узвисита планина не би се личила својим вилама», Нодило, Rad, 91, 208. То би биле већ споменуте виле са планине Урвини и са Мироча, па онда комска и доабенска вила (СЕЗ, 48, 271), вила са Авале (...), кариманска вила, на вису Кариману (СЕЗ, 48, 273), па онда вила из Плавског, из Риханачког, из Букумирског језера (СЕЗ, 48, 276). И ова појава оригинална је и старинска: sunt autem quaedam deae torisae, id est locales, quae ad alia loca non transeunt (<= постоје неке локалне богиње, које не прелазе у друга места), каже, говорећи о грчким ним-

фама, анонимни Mythographus Vaticanus (II, 50); тако imamo kod Grka и Римљана нимфе Δοκονίδες, Νυσοίαι, Αηλίδοες, Θερσαλίδες, Ausoniae, Lucrinae, Sicelides, и многе друге (Herter, 1543; Bloch, 519).

»Вила је свака млада, лијепа, у бијелу танку хаљину обучена, и дугачке, низ леђа и преко распуштене косе« (Вук, Рјечи.). Вукон опис потпуно одговара општим веровањима о овим женским демонима. И у народној и у уметничкој поезији описује се најчачим изразима велика девојка вила, упор. за нас (...), за Грке, Bloch, 503; Herter, 1545; Schmidt, 103, за германске елфе Mogk у Hoops, 1, 552. One се увек јављају у лаком, белом оделу (СЕЗ, 13, 445; 19, 295; 50 III 8; IV 7; упор. и њихов свитет бела вила, и Маретић, N. в. ерића, 251); за данашње Грке в. Schmidt, 104. И то је старинска црта: девојке из Аполонове пратње, кад је овај дошао у помоћ Делфина на које су напали Гали, биле су такође у бело обучене (Δελφική κόρη <девојке у белом («беле девојке»)> Appendix. Prob. 2, 55, Corpus paroem. I, стр. 403; Cic. De divin. 1, 37, 81). Виле, као и грчке нимфе, живе дуго (за нимфе упор. Hesiod. Frg. 183 [...]), али нису бесмртне; њихов живот, на пример, изаја је за њену косу, и довољно је да једна длака буде ишчупана, па ће вила морати да умре (...); исто тако, у народним песмама и приповеткама, понекад је реч о смрти или о погибљи вилиној (Вук, Прјеме, 6, 23, 34; Петрановић, 2, 30, 367; СЕЗ, 50, III, 11). Вилина бесмртност може бити и условна, онако као што је то махом случај код примитивних божанстава и демона, упор. Gruppe, 993; ...; виле су дотле бесмртне док једу семе од сарањасака (белог лука); кад им се живот досади, оне то семе баце, и тако лако и без болова умру (ZNZOJS, 6, 130) — исто онако као што су и грчка божанства и демони дотле бесмртни док једу амброзију и пију нектар, Roscher у Myth. Lex., 1, 280 ил.; Gruppe, l.c. — О расположењу вила према људима постоје различита веровања. По Вуку, не чине оне никоме зло, осим ако их ко увреди или нагази на њихово коло; њихово понашање, дошта, може да буде врло пријателско (...). С друге стране, за њих се негде верује да чине само

пакост» (СЕЗ, 54, 216). Неки овет деле виле на добре и зле (СЕЗ, 19, 295), други верују (и то је прилично тачно) да су загорскије добре, а бродарскије зле (СЕЗ, 48, 276). У ствари, и за виле ће важити оно примитивно правило које и за друга нуњина из паганизма: она се не могу делити на добра и зла, јер сва могу бити и добра и зла, како кад и како према коме. »Völlig böse Götter gibt es so wenig wie völlig guten« (= »Потпуно злих богова нема исто онако као ни потпуно добрих«) — каже сасвим тачно Алтон Томсен (ARW, 9, 1906, 412; упор. и Чајк., Summ. d., 49). За виле ипак важи правило да су људске, увредљиве, каприциозне; оне које су манистичког порекла можда у већем степену него друге. Када чине људима зло, оне, као и германске елфе (упор. Mogk, Hoops, 1, 551) чине то свосно и са предумишљајем, а не из обести или глувости, као што то чине ђаволи и дивови. — Врло је старинско веровање да су виле наоружане стрелама, и да имају стрелују људе (СЕЗ, 13, 445, где се због тога називају «стрелатишас»; 19, 295; Нодило, Rad, 91, 198; 204). Најпоучнију аналогију налазимо у Артемили, која је у ствари најстарија нимфа, која је, као и наше виле, «стрелатишаска» ἔξοχη <= прваоско, ђавољско> (упор. и њене свитете као λοχέστρα, τοξοφόρος, ἐκπύλοος <= стрелачица, луконоша> и сл., в. Wernicke у Pauly-Wiss., 2, 1345). — Да виле имају животинске ноге, које или коњске или магареће (Нодило, Rad, 91, 194, 202), то је вероване познато и данашњим Грцима (Schmidt, 105). Виле уопште могу имати који облик (СЕЗ, 50, II, 13, стр. 81). Овакав терiomорфни или ублажени терiomорфни облик вила ресидуум је из дубоке старине, и потврђује оно што смо рекли да виле спадају у шумске и полске демоне, и у демоне вегетације, који су често терiomорфни (...). Значајно је при том да и грчке нимфе стоје у блиској вези са Паном (Herter, 1574; Bloch, 518) који је познат Νυμφών ἑρμῆτορ <= вођа Нимфа (Anth. Pal. 9, 142), и који је имао облик јарца.

Занимања и функције вила многобројни су. Најглавнији њихов посао јесте играње у колу. У вези с тим нарочито се често прича како воле да се такмиче са

младећима у игрању и издржљивости — да ли ће он пре поустати свирајући или оне играјући (...), и како побеђенога такмача кажњавају одузимањем очију (...). На ливадама и пропашцима места округлог облика, која су обрасла мало бујнијом травом, сматрају се вилиним игралиштима, па се тако и називају («Вилино» или «Виле» коло); једно такво игралиште налази се у планини Кључу (СЕЗ, 48, 270), друго једно, између Враћа и Ђустенцила, споменуто је чак и у берлинском уговору, као граница између Србије и Бугарске (Jireček, Gesch. d. Serb. I, 162), где је споменуто још неколико таквих игралишта. Таква места табуирана су, и на њих не ступа нико, јер су санкције (нарочито још ако у томе тренутку виле играју) врло тешке: виле га «устријеле у ногу или у руку, у обје ноге или обје руке, или у срце, то одмах умре», Вук, Рјечн., s.v. виле. Поред играња, оне јако воле и свирку, и траже ко ће им свирати (...), а саме необично (заносно) певају (Вук, Прјесме, 2, 37). У оданости игрању и свирци виле се слажу и са другим сродним демонима (упор. Чајк., Снекрв, 5). И ово је старинска црта, природно условљена када је реч о младим женским бићима. Грчке нимфе замашлају се најрадије у колу (Νύμφῶν κελοὶ χοροί (= лепа кола Нимфа) Hom. Od. 12, 318; Ovid. Met. 8, 746, итд. и Herter, 1546; Schmidt, 109), а сликају се скоро увек тако (Herter, 1577 ил). Елфе такође воле играње и песму (Mannhardt, 1, 125; Mogk у Hoops, 1, 552). И у енглеским и француским веровањима постоје вилина игралишта: то су fairy rings и cercles des fées (в. Лиречек, I.c.). — Од женских послова наше виле нарочито воле ткање (СЕЗ, 32, 377 § 108: ткају «на шивширов стян»), исто онако као и старинске нимфе (Hom. Od. 13, 107 ил), и данашње грчке неранде (Schmidt, 106); ткајући, Каликса и Кирка певају (Hom. Od. 5, 61 ил; 12, 221 ил), као што и наше виле «кад ткају, певају нјесме о јунацима» (СЕЗ, 32, 377 § 108). Ткање је карактеристично и за Selige Fräulein (= блажене госпођице), које су са вилама сродне (Mannhardt, 1, 99 и 104). — Када се каже да виле «имају и млинове и вилловен» (СЕЗ, 32, 377 § 108), то је свакако у

вези с тим што се виле интересују за брашно, јер се баве мешањем и печењем хлеба (в. ГЗМ, 20, 1908, 451; Чајк., Зборн., № 171, и стр. 536 и 547), као и други сродни женски демони (СЕЗ, 32, 379 § 112: «дивна баба»; ZNZOJS, 10, 1905, 262), и — што је доказ дубоке старине овога схватања — такође и сродни демони код других европских народа, упор. Mannhardt, 1, 80; Eckstein у Handw. DA, 1, 758; 1617; 1619; 1633. — Једна од познатих функција вилиних је да су оне *εφοροι υπαριθς* (= чуварке ратарства) — оне дају *αλωροσι* *βολσσυ*, а исто тако и *σπινου αλωροσι*, упор. ZNZOJS, 1, 1896, 144; 10, 1905, 255; 19, 1914, 138; ГНЧ, 32, 1913, 344; Чајк., Зборн., № 50. То је била такође добро позната функција и старинских нимфа (Bloch, 515 ил. Herter, 1548 ил) и данашњих неранда (Schmidt, 112); у овој области делују виле као изразити *демони* вегетације (...). — Виле имају и своја сопствена *сјага*, која чувају и музгу; то су, наравно, све дивље, шугумске животиње, срне, коњуте, дивокозе (СЕЗ, 32, 378, § 108; БВ, 3, 1888, 104; СЕЗ, 48, 273), понекад и митске животиње, каква је на пример крава која живи у језеру (СЕЗ, 32, 383 § 142). Напад на своје животиње виле свирепо кажњавају одузимањем очију (упор. причу БВ, 3, 1888, 104). Најбољу аналогију имамо у грчкој Артемиди, која је у ствари најстарија нимфа (в. доле), и која је позната као *κῶνιχ* или *δῆλοκῶνιχ θηρίων* (= божанство (или) господарша животиња) упор. Wernicke у Pauly-Wiss., 2, 1344. Gruppe, 840^o. — Виле могу човека *оболесити* и *убијати* га. То често чине оне виле за које смо рекли да су манистичког порекла, и које имају сличне функције као и эле дуиш: оне изазивају болест на тај начин што, као и сваки демон болести, уђу у човека («виле ушле у тебe» — клетва у Банату; упор. још СЕЗ, 13, (445)) и после је послао *врачара* и других *егзорциста* да виле из болесника истрају. Виле, као узрочници болести, често се спомињу у басмама (ЖСС, 326; СЕЗ, 13, 303). Најтежије се болест манифестује у беснилу и у умној поремећености: *вилловак* је «бијесан човек. Као да су виле у њему» (Вук, Рјечн.; в. и Нодило, Rad, 91, 200); у селу Дубокој

(околина Кучева) добијају жене наступ беснила зато што је у њих ушла вила (то се јасно види из басме којом се вила изгони, и у којој се вила апострофира као *бела*: кајде, бела, кај, упор...). Виле се и у другим басмама радо називају тим суфемизмом: ЖСС, 267, 317, 318. За манијаке су и стари Грци веровали да су у њих ушле нимфе, упор. изразе *νεμεφάλητος* и *μανεϊεῖς ἐκ νεμεφῶν* (= заносен (и) залуђен од нимфа) (Tamborino, De antiquorum daemonismo, Giessen, 1909, 66, и Pausan. 4, 27, 4; понекад је ово у вези са пророчким ентусијазмом, упор. Rohde, *Psyche*¹⁻⁴, 2, 68, 2); за данашња грчка веровања в. Schmidt, 120. И горске виле, и, нарочито, виле бродарнице, могу узети човеку здравље и живот (онда када нагази на њихово коло, или на њихову вечеру, или их на други начин уверди, или кога надиграју (Чајк., Зборн., XIII, 7)... Вук, Рјечи; ..., односно ако пије воде из извора или језера које оне чувају; ...); оне то обично чине својим стрелама — као што делује и Артемида (...) — (шпр. Вук, Рјечи...), понекад и својом клетвом (шпр. БВ, 3, 1888, 104). Виле обично одузимају човеку руку или ногу, а најчешће очи (Петран. 2, 23, 170; 207; СЕЗ, 50, II, 13; III, 7, 11; Чајк., Зборн., XIII, 7; № 18 нап.; Маретић, Н.п. ерџка, 254; СЕЗ, 19, 295...); тако раде и данашње неранде (Schmidt, 120); у старом веку веровало се да таквом казно кажњавана Артемида као богиња месеца (Aristot. 7, 81 = Pagan. Gr. 2, 417 ил: αἱ γὰρ τὴν σελήνην κατέκοβον θετάλιδες λεγονταὶ τῶν φεβαίων καὶ τὸν πόδιν στερῶσκόσθαι (= прича се да су Тесалијанкама док су вукле месец, ишчилеле очи и ноге). — Ако је вила у човека ушла и он се због тога оболестио или поманиао, врачаре изгоне виљу својим уобичајеним средствима; занимљав је, међутим, са гледишта историје религије, начин на који се изгони вила која је ушла у горе споменуте дубочке падалице: око болеснице, која лежи на земљи, поведу присутни коло, и караваж са све време свира, те на тај начин вила, која воли играње и песму, измаме из болеснице. [Такав егзорцистички метод познат је и иначе. »Таволик» — каже Тих. Р. Ђорђевић (Српске народне игре, 63) — «особито воле игру,

па се могу и преварити, и увече, ударањем у гоч, *измамивши на обалу*, мислећи да се гочем ђаволи дозивају на игру». Тих. Р. Ђорђевић је забележио, у Власовцима, и једну причу у којој се казује «како су Цигани помоћу гоча преварили ђавола, те га измамивши из реке, па се и он ухватио у њихово коло и играо». ... За овакво *αὐρακίσιον* играње, које у историји религије није доволно истражено и испитано, имамо убедљивих примера и код других народа. Кад је Давид враћао ковчег завета у Јерусалим, ишао је он целим путем пред ковчегом и скакао и играо из све снаге (2 Сам. 6, 14 и 16). Ово играње целим путем «пред Господом» (Јс., 14), поред «подвикивања и труљења у трубе» очевидно је имало за циљ да њумен који је у ковчегу привуче: Давид га онако драстично и непосредно води, вуче са собом, као што свекрва, играјући пред невестом и идући унутраг, увлачи невесту у нови дом, или као што је познати свирач из Хамелна, свирајући и играјући, вукао хамелнску децу за собом. Други пример још је јаснији. Пророк Илија и Валови свештеници — у 18. глави 1. књиге Царева — препирали су се око тога ко је прави Бог, Господ или Вал, и споразумели су се да подигну два олтара — један Господу, један Валу — и на сваки метну по једног закланог јунака; па чији Бог припади огањ, то је прави Бог. »И узеше (Валови свештеници) јунака ... и приготовише, и стадоше призивати име Валово од јутра до подне говорећи: Вале, услиши нас! И скакоху (тј. *ираху*), у јевр. *kadnasu*, упор. Winckler у Mitth. d. Vorderas. Ges. 6, 356, и Gesenius-Buhl¹⁴, 393) око олтара који начинише». ... Али Вал се није одазвао, итд. Јасно је да је циљ Валових свештеника био да играњем привуку Вала. Играње око жртвеника, или око жртве, које се често практикује у старим религијама, има за циљ да дозволе божијски њумен на гошћу, као што и коло «јараца» (А. Dieterich, Kleine Schriften, 418) има за циљ да дозволе Панцлору, или Персефону, или Хермесу. Упор. и Чајк., Прилози, 7, 1927, 328, и Чајк. Свекрва, 4. У српској народној приповетци «Виле доброделинице» (СЕЗ, 50, III, 7) виле оживљавају свог мртвог брата на тај начин што му на рану

ставе магичну билаку, па се онда «све ухвати у коло и ставу играти и певати» — очевидно у намери да дозову његову душу која је из тела изишла. — Горске виле познате су и као лекарице, у првом реду зато што као одличне билдарнице, познају лековито биље (упор. Вук, Прјесме, 2, 37, 97 ил.; и Валавеш, № 24, стр. 68; Вук, Прјесме, 6, 6, 147; СЕЗ, 50, III, 7; в. и Чајк., De diis et daemonibus Serborum medicis, 9), па чак и еликсир живота, какав је семе од сарамска (Белог лука), и којим се и саме користе да би дуго живеле (...). Оне интервенишу најчешће неосредно (нарочито онда када повраћају некое очи које су саме ископале, Петран., 2, 23; Чајк., Зборн., № 18 нап.; XIII, 10; XXIV, 1; СЕЗ, 50, III, 7; 8...), али исто тако и својом еманацијом; на пример, вода у којој су се виле купале лековита је (Вук, Прип., № 16 «Правада и крида»; СЕЗ, 19, 295); нарочито када је реч о исцељењу очију (...). Има један врло занимљив и старински начин на који виле лече болесника: уочи Турфедлана, или Спасовдана, треба болесник да проноћи под билаком јасенком, пошто претходно донесе за вилу жртву у вину, води, меду, погачи («вечера виле»), и онда ће му виле или донети лек, или му га саопштити у сну (в. опис у Вук, Рјечн., с.в. јасенак; Мих. Бобић, Јасенак.) Карашић (3, 1901, 41—43); и мој рад Инкубација под јасенком, у укршњем броју Правде за годину 1939). Овакво лечење инкубацијом било је познато и у старом веку и у византијском времену, и вршало се најчешће у Ескулаповим храмовима, или у извесним храмовима Арханђела Михаила, в. L. Deubner, De incubatione carita quattuor, Lipsiae, 1900. Виле као лекарице врло је старо схватање. Такве су биле и грчке нимфе (Bloch, 512; Herter, 1551), и данашње некаде (Schmidt, 123). На votivним споменцима нимфама, у дунавским провинцијама, називају се оне medicae et Salutiferae, Herter, 1552. — Виле имају и магичну способност, и јављају се као *пророчице*, упор. класично место у песми Вук, 2, <73> «Смрт Марка Краљевића». И грчке нимфе имале су исту способност, упор. Bloch, 514 и Herter, 1552; Martin Ninck, Die Bedeutung des Wassers

im Kult und Leben der Alten, Leipzig, 1921, 48. Виле имају ту способност као демони води, упор. Ninck, о.с., 47 ил.; виле са Урвине планине, која прориче смрт Марку Краљевићу, такође је у вези са водом, в. Чајк., Хидромантија... — Виле се, најзад, јављају и као *божанска брака*, без и *γαμοστόλοι*. Оне имају моћ да, кога хоће, ожене својом женом, и учине «да му жена рађа добре јунаке и лијепе шћери» (Вук, Рјечн., с.в. виленик; в. и Петран., 1, 14; такође и Вук, Прјесме, 1, 225 и 226; Петран., 1, 17). Уз вртларнице којима је циљ да се изазове љубав и створи брачна веза, признају се виле: о томе је често било речи у београдским листовима после првог светског рата, и у полицијским извештајима. У Будви је био обичај да девојке приносе вилема жртве у венима и да их моле да и оне нама, као ударце, даду (незастивски) венац. (Вук, Живот и об., 30 ил. В. о смену Чајк., De pumibus apud Serbos conjugialibus, 166 ил). Овакву исту функцију имале су и грчке нимфе: *οἱ τε γάμος οὐδεὶς ἀνευ Νυμφῶν συντελεῖται. ἀλλὰ ταύτας κρῖτον τιμῶμεν μνηστῆρς χάριτην* <— ни један брак без Нимфи није склопљен, али њих поштујемо најпре сећања ради> (Schol. ad. Pind. Pyth. 4, 106*); в. и Hermann, Privatalthertümer, 31, 3; Bloch, 516; Herter, 1549. Веровања и култни обичаји вероватно су још из индоевропске заједнице, и виле *γαμοστόλοι* имају онде свакако улогу митских прамаяки, упор. мој чланак, 168.

У вези са њиховим старањем за брачну везу, виле се јављају и као *божанске одговорнице дете*, *νύμφαι κοροτόφοι*. Виле је задојила Марка Краљевића (Ср. Ј. Стојковић, Краљевић Марко, стр. 28; Чајк., Зборн., VI, 32), Милоша Обилића (в. песму «Како је виле Милоша задојила»...), и друге српске јунаке («Што год има Србина јунака, Свакога су задојиле виле»...). Кад нађу дете на ливади, задоје га «не би ли био добар јунак» (СЕЗ, 32, 378 § 108); деца без матере долазе да их умију, очешљају и уреде (СЕЗ, 19, 1914, 136). Оне често, у доброј намери долазе (а не у рђавој, као што је то случај код елфи...), да га (као и грчке некаде, Schmidt, 118) одведу и поуче (СЕЗ, 32, 378 §

110; 50, IV, 8). Ovakvu ulogu uzimalo su na sebi i starijnec nimfe (упор. Herter, 1550). У једном грчком натпису обраћа се родитељ *θεῖρ ζωής... τέκνον, Νύμφαις τῆ κοῦρας θεῆς εὐχόμενος* (= захваљујући се Нимфама, божанским девицама за живот новорођенчета) в. Henry Seyrig, RHR, 97, 1928, 275.

Ако се на све функције вила баци један општи поглед, може се рећи да су све те функције старинске оригиналне; у то ћемо се уверити ако, поред сопствених аналогича које смо потражили за сваку функцију, упоредимо ове са функцијама грчке Артемиде, која у ствари није ништа друго него најстарија, потезирана нимфа. »Artemis fasti in ihrem Wesen alle Nymphen zusammen, die auf Fluren und Bergen, in Wäldern und Quellen hausen« (= Артемиде у свом бићу сажима све нимфе које бораве на њивама и планинама, у шумама и изворима), М. P. Nilsson, Griechische Feste, 181. Није без интереса споменути и то да је Артемидин култ био добро познат у балканским провинцијама: Македонији, Тракији, Меџији, Илирији, Далмацији, в. Wernicke у Pauly-Wiss., 2, 1408 ид.; O. Kern (Die Religion der Griechen, 1, 104) мисли да је, још пре великих етничких померања, Артемиде била једно од главних божанстава на Балканском полуострву. Ако прегледамо главне Артемидине функције, онако како их је поређао Wernicke, о.с., видећемо да се оне у највећем појединостима слажу са функцијама наших вила; Артемиде је наиме богиња коорто́ро́с (= хранитељица јунака) и па́лботро́с (= хранитељица дечи), она је *πότνιχ θηρών* (= божанство животиња) и богиња лова, богиња земљорадње и сточарства, богиња брака, богиња лекарица.

Виле, као и старе нимфе и данашње некаде, символ су девојаштва, али не узек. Њихови партнери су змајеви, за које се удају и са којима рађају децу (СЕЗ, 13, 445; 32, 378 § 111), али оне често заволе и по кога смртног човека, уграбе га и одведу собом, и с њим рађају децу, «али само женску» (СЕЗ, 32, 378 § 108); понекад вила узме младог човека собом у облак, па ту живе заједно (СЕЗ, 48, 273) — веровање које је посто-

јало и о нимфама, упор. мит о Хиласу, кога *διὰ κόλλος ὑπὸ Νυμφῶν ἥρπασθη* (су Нимфе због аспоте уграбиле) (Apolod. 1, 9, 19) и о Бормосу, кога су такође уграбиле нимфе, в. Knaack у Pauly-Wiss., 3, 733; в. пре свега E. Rohde, Der griechische Roman¹, 177, и Schmidt, 111. Чест мотив у нашим сказкама и бајкама је да је смртан човек успео да се ожени вилом (в. уопште мој зборник, № 40 и стр. 514 ид.), било на тај начин што ју је нагнао или преварио (укравши јој, када се купала, крила и окриле, или хаљину, мој зборник № 40...), или (бар привидно) са њеним пристанком (шпр. БВ, 24, 1909, 13 ид.;...). После неколико година срећнога брака, вила ипак побегне, чим (преваром) поврати крила и окриле (...), или чим муж прекрши извесну забрану (...). Мотив је извесно врло стар (Мелузина; Пелеј и Тетиде; Хела; у видљивој митологији аласара Урваци, В. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, 103 ид.; 2, 51; Herman Oldenberg, Die Religion des Veda, 256 ид.; P. Friedländer у Pauly-Wiss., 8, 161); код нас је познат у приповеткама (в. мој зборник, 514), такође и у епској поезији (ту везан за име Љутице Богдана; Бановић Секуле; Петра Латинина и др., в. мој зборник, Iс.), али ту није њепска, него је дошао, као приловодни мотив, из приповедака.

У скоро недирнутој свежини сачуван је и до данашњег дана култ вилама. У старом веку чињен је култ углавном само најлама (упор. Eustath. p. 1815, 60 и Herter, 1554); код нас се такође најчешће чини култ вилама чуварницама извора; али осим тога и другим вилама, нарочито онима које имају јачег утицаја на наш приватан живот — дакле, онима које могу и изазвати болести, и излечити од њих, и које се старају о удаји и браку — дакле, вилама које могу бити манистичког порекла: отуда се, на пример, и десило да култ германских елфа има у себи елемената мртвачког култа. Култ вилама најчешће има приватан карактер, као и код старих Грка (Herter, 1556), али он је у много случајева и јаван. Вилама се најчешће жртвује на лековитим изворима чије су оне чуварнице: сваки ко се на извору умје, или напије воде, дужан је да у извор

бани по какви мали новац, или да на дрво поред извора обеси какву трачицу, или крстицу, или парче вушнице [у Караџићу (III, 1901, 146 ил.) ово се једнострано сматра као жртва дрвету], при чему вушницу или крстицу треба сматрати за суиституције жртве у ослету (...). Вилама се иначе радо приносе жртве у шећу и вешцима (Вук, Ж. и об., 30 ил; Нодило (Rad) 91, 207, 213) и у полским плодовима (Нодило, о.с. 207) — исто онако као што су и стари народи приносили нимфама (упор. Horat. 3, 27, 30; Anthol. Palat. VI 154, и Herter, 1556), и Германци елфима (Mogk у Hoors, I, 553). Болесници приносе вилама, или «вилам», на жртву погачу, со, вино (Вук, Рјечн., с.ч. јасенак; Мих. Бобић у Караџић (III, 1901, 41); СЕЗ, 13, 445); жртве вилама — лекарицама (medicae, salutiferae, salutares) биле су, у старом веку, добро познате баш у дунавском провинцијама, упор. Bloch, 513, 551; Herter, 1571; о жртвама које данашњи Грци приносе нераидама ради одржавања в. Schmidt, 128 ил. Важнија је још чињеница да су вилама приношене жртве и у руском паганству (упркос извесном сумњама које има Мансика), упор. различита слова, из XIV—XV века, чији текст саопштава Мансика, Die Religion der Ostslaven, 149, 155, 159, 162 ил; 174, 210; в. такође и Krek, Einleitung³, 384.

Као саставни део култа вила могу се сматрати бесме упућене њима; неколико такве песме, с временом доста измењене и лацширане, саопштио је Вук, Ж. и об. 31 ил. И за овакве песме има аналогија у култу нимфи, в. Herter, 1557. У култ вила спада и сакрално израње, какво је на пример коло које су Будљани изводили на Вилином гумну, о Спасовдану (Вук, Ж. и об., 31); такво играње у част нимфи изводили су и стари Грци, упор. Herter, 1557. Значајно је што и за обредне песме вилама, и сакралне игре у њихову част, можемо наћи аналогије у старом руском паганству (в. Слово њиџког христолобца и ревинтелиа по правој вѣрѣ) из XIV—XV века, у Мансика, 151).

Поред све ове повезаности са сродним бићима из митологије индоевропских народа, виле су се разлиле у најпопуларнија национална српска божанства. Оне су

посестриме српских епских јунака, помажу их у боју, лече њихове ране; када ткају, певају оне песме о српским јунацима. «Што год има Србина јунака, Свакога су задојале виле» (...). Оне држе култ Косова, и горко оплакују погинуле косовске јунаке.

Само отго, к'о да суза мајке
Наз сјај зехдан откиута мекла,
Глас давори, глас дальних облака;
То над судбом младога јунака
Горски виле уплакана цмили.

(Д. Филиповић)

Виле су биле и остале митске представнице српског народа.

3. СУЂАЈЕ

Суђаје (или суђенице, усуде, ориснице, рођенице, упор. Schneeweis, Volksgl., 15 и 64, и ГЗМ, 20, 1908, 451; за сличне називе код осталих Словена в. Máchal, 76 и Нидерле, 66) су божанске жене које детету, када се роди, одређују судбину. Њих има три на броју, а судбину одређују треће ноћи (или седме ноћи, СЕЗ, 13, 400) по рођењу детета (СЕЗ, 32, 398 § 247; 54, 413; 7, 176). У кућу улазе кроз ошак (Чајк., Зборн., XIV, 2). Судбину најпре предаже прва суђаја; друга обично има супротно мишљење, и најзад се сложе све три са оним што предложи трећа (најмлађа) суђаја (СЕЗ, 32, 399 § 249; 14, 111;...), чија је пресуда коначна, ἀμετάβητος (= непроменљива). Израцање судбине не односи се на неке нарочите појединости из живота, него суђаје просто одређују колико ће времена дете да живи, и каквом ће смрћу да умре; то се види из целокупног материјала, а у Valjavec, стр. 76 потврђује се то изриком. Суђаје се обично замишљају као младе и лепе жене, обучене у белу хаљину (СЕЗ, 14, 111; ГЗМ, 20, 1908, 451; Valjavec, стр. 86, 88, 89); с тим у вези, оне се често упоређују (идентификују?) са вилама (ГЗМ, 20, 1908,

451. Valjaves, стр. 85;...). Суђајима су приношене и жртве (погача или хлеб, вино, Босиљак, новац, СЕЗ, 32, 398 § 247; Valjaves, стр. 87), исте онакве какве су стари Руси приносили Роду и Рожаницама (в. доле наведена места) и данашњи Грци мирама (Schmidt, 213).

О старини и оригиналности веровања у суђаје најлакше ћемо се уверити ако та веровања упоредимо са познатим грчким митом о Мелеагру. Ономе, када се родило, досудиле су Мојре да живи дотле док не изгори утарах који је ту на огњишту горео. Мајка Мелеагрова, Алтеја, угаси одмах утарах и склони га; међутим, када се после доста година, на Мелеагра наљутила, баши она утарах у ватру, и када је овај изгорео, умро је и Мелеагар. Све појединости из мита, који су нам иначе сачували неколики стари аутори, као уопште и друга грчка веровања о Мојрама, слажу се, готово до невероватности, са грчким веровањима. Као и код нас, и код Грка јављају се *три* Мојре (Hugin, fab. 171); у другим изворима не презибира се број, али се, пошто се узек ту спомињу у множини, мора претпоставити да их је било три, упор. и Weizsäcker у Roscher, M.L., 2, 3091; H. Usener, Dreiheit, Bonn, 1903, 6 »Es kann geradezu als Regel aufgestellt werden, dass Mehrheitsbegriffe namentlich weiblicher Gottheiten auf die Dreizahl gebracht werden« (= Потпуно можемо поставити правило да се појмови о множини, поготово женских божанстава, свODE на бројку три.«)], в. и стр. 12 иде. Мојре, као и наше Суђаје, долазе одмах, дакле пре ноћи (кад Алтеја спава, в. Diodor. 4, 34) да детету одреде судбину (Hugin. 171; упор. и 174, и Ovid. Met. 451 и 455); према верзији у Apollodor, долазе ове не прве него *семе* ноћи (Apollod. 1, 8, 2), и то се потпуно поклапа са варијантом нашега веровања, какву имамо у (Вук, Рјечн., з.в. бабине). Према Диолору (4, 34), Алтеја је пресуду Мојра чула у *сни*; и за то имамо паралеле у нашим веровањима (СЕЗ, 32, 398 § 248). И Мелеагру одређују Мојре — у својој дефинитивној (конечној) одлуци — само крај живота, начин на који ће да умре (сви извори!), дакле: и Мојре имају исту ограничену делатност као и наше Суђаје. Прва Мојра одређује

Мелеагру да буде *generosus*, друга да буде *fortis*, трећа да умре када догори утарах (Hugin. 171); уопште према грчким веровањима осуда треће Мојре је неизменива, ἀντάβητος (в. Eitrem у Pauly—Wiss. XV/2), 2470), а у исто време и најтежа — исти дакле случај као и у нашим веровањима. Могућност кориговања судбине, или одлагања смртнога часа постоји и у Мелеагровом случају, као и у нашим веровањима (... Упор. и случајеве у приповеткама типа «Кума Смрти», Чајк., Зборн., <510 ид.); Grimm (№ 42, 44); Laage <15>). Још једна варијанта у Мелеагровом миту такође је занимљива. Обично се претпоставља (упор. и Hugin. 171 и Apollod. l.c.) да се фатални утарах већ налазио на огњишту када су Мојре дошле; један аутор, међутим, (Anton. Liber. Met.2) каже да је Мелеагар умро зато што је његова мајка изгорела главицу *коју су јој Мојре дале* (... τῆς μητρὸς ἀκροτάτης τὸν παρὰ τὸν Μοῦρῶν αὐτῆ δοθέντα δαλῶν <= када је мајка изгорела, пошто су јој Суђаје дале бухтињу>). Реч δαλῶς, међутим, може значити још и «бухтиња», «зублак», упор. Свила: δαλῶς λαμπρὸς ἢ ξύλον ἀπόκλιμα ἢ δαδῶν ἡμιφλεκτον <= бакла или запалени луч или полунизгорела зубља>. Међутим, у приповеткама о Ројеницама (Суђајама) које је саопштио Ваљаец (стр. 84 и 88), долазе Суђаје са *свећом* у рукама; за те свеће, спак тако, велики је живот новорођеног детета — мотив који нам је иначе добро познат из приповетка типа Кума Смрти, Чајк., Зборн., <425 идл.>, и Grimm, № 44, и Bolte—Polivka, 1, 388, такође и из скаски о Норнама, в. Grimm, DM*, 1, 399. Мојре би, дакле, при Мелеагровом рођењу, донеле бухтиву његовог живота. [Конфузију идеја имамо у приповеткама Чајк., Зборн., № 87, и Ваљаец, стр. 91, № 10, у којој је детету суђено да га поједе вук: у обе приповетке вук се ствара из свеће на столу и поједе дечка]. Вредност Мелеагровог мита за употребе које смо учинили утолико је већа што је он био популаран и познат широм целе Грчке (упор. Pausan. 10, 31, 4: οὐ μὲν φαίνεται γὰρ ὁ Φρόνιχος προσκυχῶν τὸν λόγον <= чини се да Фриних иже обрадио причу>] = мит о Мелеагровој судбини] ἐς πλεόν ἄξ

εἰρημὰ ἐν τὰς οἰκέων, προσψάμενος δὲ αὐτοῦ μόνον ἄτε
 ἐξ ἄλλων ἤδη διαβεβημένον τὸ Ἑλληνικόν (= као про-
 ниво д своје маште него се само ослонио на оно што
 се већ увелико причало у хеленском свету)) и пред-
 ставља, наравно, општа грчка народна веровања. Већ
 само ово упоређење било би довољно да докаже ста-
 рину и оригиналност српских веровања о Суђајама.
 Међутим, да би ствар била још вероватнија, ми ћемо
 слична женска божанства наћи у религији и култу
 и других словенских и индоевропских народа. Ту су,
 ако почнемо од Словена, руске Рожанице, које се
 помињу у различитим «Словима» XI–XV века (упор.
 Mansikka, стр. 142 ил. 151, 152, 155, 159, 163, 210, 307,
 317 и Нидерле, 67 ил.). Чесима су Суђаје (sudičky, sudice,
 rodičky, veštice, в. Niederle, 66; Máchal, Nákras, 78) тако-
 ђе познате; и оне су обучене у Бело, имају у рукама
 сече, скупљају се на крову око оцака, Máchal, Nákras,
 77 ил. Римљани су (додуше, донекле под утицајем
 грчким, донекле под утицајем галско келтскогерман-
 ским, упор. Eitrem у Pauly–Wiss. (XV/2) 2450; Wissow-
 ska, Rel. u. Kult. d. Róm.², 265; M. Ihm у Roscher, M.L.,
 2, 2473) познавали три Парке (R. Peter, Roscher, M.L.,
 3, 1569), tria Fata, tres Fortunae (= три Суђаје, три
 Среће) (Eitrem. l.c.).

Гали су знали за три Матроне, које су, поред
 осталих својих функција, одређивале и судбину новоро-
 ђеном детету (Св. Renel. Les religions de la Gaule, 271;
 M. Ihm, l. c., 2473 ил.); њих су, у данашњем француском
 фолклору, замениле виле (fées=fatae), упор... и Vol-
 te–Ројка, 1, 439. Код Германиаца улогу Суђаја има-
 ле су Норне, којих је такође три на броју у коме се
 уопште јављају женски демони судбине и код Германиа-
 ца и код Келта (упор. Golther, 104; Mogk у Hoops, 3,
 342). И у другим појединоствима слажу се германске
 Норне са нашим Суђајама: и оне силазе у кућу кроз
 оцак (Grimm, DM¹, 1, 343); и оне одређују детету крај
 живота (Grimm, DM¹, 1, 337), и од њих трећа доноси
 коначну одлуку (ibid., 338), и њима се приносе жртве у
 једу и пшћу (Mogk, l. c.), и њихова осуда у вези је
 покаткад са сечењем која гори (Grimm, l. c., 339). Што

се тиме порекла и природе Суђаја и других сродних
 божанстава, ту се, на основу етимолошких и других
 закључака (о чему в. Schrader, Reallex. s.v. Schicksal)
 може рећи да су то била манизистичка, домаћа божан-
 ства. По Мансика оне би биле Geister der verstorbenen
 weiblichen Verwandten (= духови помрлих женских ро-
 ђака) (Religion d. Ostslaven, 307; [в. и стр. 147, где
 Мансика, по моме мишљењу без разлога, мисли да је
 овакво схватање секундарно, упор. и А. Brückner,
 ASPH, 40, 1926, (6, 14), и Felix Naase, 228], дакле:
 прамажке (=Mütter, Gross- und Urgrossmütter», као пред-
 ставнице женских предака, Schrader, l.c.). Ово мишљење
 још боље је образложио Felix Naase, 229. У прилог
 оваквом тумачењу може се навести и чињеница да
 Суђаје долазе ноћу (...; СЕЗ, 32, 398 § 248); да улазе
 кроз оцак («СЕЗ, 41, 611), о томе в... и да им Руси
 приносе на жртву кољиво («...иже ставити лише
 трипези кутињия и законнаго обѣда, иже нарица-
 ется незаконная трипеза и мѣнимаа Роду и Рожани-
 цамаъ в гѣвъ Богу...), Мансика, 151) – које је иначе
 карактеристична жртва прешма.

Осуде које Суђаје изричу инсу, у скаскама, много-
 бројне, и могу се свести на свега неколико типова: или
 је дужина детињег живота везана за буктињу или сечеу,
 која већ догорела: «Мелеагров» тип; в. Valjavec, стр...
 и ГЗМ, 20, 1908, 451 [сличности наше скаске у ГЗМ, l.c.
 са митом о Мелеагру, међутим, толико је упалјива да
 се овде може мислити само на књижевни утицај]; или
 је дете осуђено да га уједл змија (Вук, Речн. s.v. суђење,
 и Милићевић, ЖСС, 52 – где се Суђаје не помињу),
 или појде зук (Чајк., Зборн., № 87; Valjavec, стр. 90 и
 91), или да се удаи у бунар (ЖСС, 53; Valjavec, стр.
 85; Ј. Х. Васиљевић, Јужна Стара Србија, 1, 340 ил.);
 или да наследи имање човека који се случајно ту нашао
 и прислушкивао Суђаје (у даљим догађајима прича се
 развија у «Едипов» тип, са мотивом «Уријиног писма».
 Код нас у Чајк., Зборн., № 85 и 196, и стр. 528 и 550).
 Мелеагров мотив налазимо и у скаскама о германским
 Норнама (Grimm, DM¹, 1, 339); мотив са смрћу у вези
 са бунаром познат је и у руским скаскама (F. Naase,

232). Joш једна занимљива појединост: у руској скаски о Марку Богатом (Афанасјева, Поет. воззр., 3, 336 ил.) неповољно суђење изречено је због тога што Марко није Богу указао гостопримство; у нашој скаски о Велимиру Богатом такво суђење изречено је због тога што Велимир једном приликом није дочекао нити угостити кнеза Лазара (ЖСС, 52); поред истоветности мотива «кажњеног негостољубља» (о коме в. О. Dähnardt, *Naturzaagen* (II, 123 ил.)) пада у очи и истоветан спатет «богатни», који је у српском, противно српској језичкој пракси, стављен иза имена (као у руском). Све ово може послужити као доказ велике старине веровања о Суђајама и митовима о њима.

Суђаје нису биле једина божанства која су одређивала судбину. Понекад ту улогу има Усуд (Вук, Прип., № 13; ЖСС, 52 ил), или Урис (Чајк., Зборн., 87) или Урисис (*ibid.*, 88). Усуд није нико други него наш некадашњи врховни, национални бог (упор. Чајк., *Summ.* d., 154). Када Вук Врчевић (Народне прип. и пресуде, Дубровник, 1890, 61) каже да «суђење чека наше синове и наше кћери, *иа како им буде Бог на рођењу осудио*», ту извесно имамо рефлекс старинског веровања да судбином управља врховни национални бог. Аналогiju имамо у германском Водану, који је такође бог што одређује судбину, упор. Martin Ninck, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, Jena, 1935, 296 ил. Код Руса ову улогу имао је Род, који се увек помиње заједно са Рожаницама; Род је такође врховни национални бог [Мансика, 247, је сасвим близу решења када констатује да су род и рожаница у ствари покојни прещи; F. Naase је отишао још један корак даље и погодио је истину када каже да је Род Beschützer der Sippe (= заштитник рода) и да су Род и Рожанице Urahn и Ahnfrauen (= прапредак и преткање)]. Посебно око одређивања судбине новорођеном детету пренесен је после на светога Саву, и није случајно што је у једној нашој приповетки Единог типа (Б. X. Источник, 11, 1897, 392 ил = Ђоровић, Свети Сава, Додатак № 97, стр. 227 ил) свети Сава тај који новорођеном детету одређује судбину; и што се у другој једној приповетки истога типа

(Чајк., Зборн., № 86) свети Сава јавља — неочекивано, и утолико његова интервенција даје сигурнији утисак старине — да *користи* судбину. Занимљив је начин одређивања судбине у познатој Вуковој приповетки о Усуду. Ту судбину одређује, додуше, Усуд, али не сам од себе и суверено, него на тај начин што пушта у покрет (дејство) аналогну магију («Како мени данас, тако њима дозекан»). Он сам собом није у стању да промени судбину. Али у исти мах јавља (спомине) се у приповетки, персоналификована *Срећа* свакога појединца: то је девојка, од чије вредности (према томе да ли је лепа или ружна, млада или стара) зависи живљење, напредак свакога појединца. И ту срећу додељује свакоме човеку Усуд. Ова схватања, у ствари, противурече једно другом. Ствар се, међутим, лако даје објаснити када се, на основу аналогних случајева из умотворина данашњих Грка (упор. Schmidt, 221; Πολιτης, Παραδόσεις, № 919; L. Ruhl и Roscher, M. L., (V), 1327 ил) утврди да овде имамо приповедни мотив, који је ближи народним умотворинама неголи религији. Представа о Срећи могла је да се, спонтано, развија даље и продубљује [упор. ипр. новогрчко причање «*κἀὲ τοῦ δούλοῦ τοῦ ἀμα γυναικὸς γενεῖται καὶ ἡ τύχη τοῦ Πολιτηῦς*» № 919] (= чим се човек роди, рађа се истовремено и његова срећа) са нашим... твоја се срећа родила...], али никада није чинила предмет религијског уверења. Није немогуће да је мотив о Срећи, доброј и злој, у Вуковом «Усуду» дошао к нама из новогрчких народних приповедака, или је можда заједнички балкански (сличан мотив у фрагментарној приповетки, БВ, 16, 1901, 403).

У супротности са свим што је овде говорено о Суђајама и Усуду изгледа, на први поглед, да стоји један податак у византијског историчара Прокопија (VI век). То је у исти мах најстарији документ о религији Јужних Словена. Прокопијев текст (De Bello Goth. 3, 14) у целини гласи овако: θεὸν μὲν γὰρ ἕνα τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν πάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι, καὶ θεοῦσιν αὐτῷ βίας τε καὶ ἱερεῖα πάντα. εἰμαρμένην δὲ οὐτε ἴσταν οὐτε ἀλλοῦς ὁμιλοῦ-

ὄντι ἐν γὰρ ἀνθρώποις ῥοπήν τινα ἔχειν, ἀλλ' ἐπαδόν αὐτοῖς ἐν ποσὶν ἤδη ὁ θάνατος εἴη, ἢ νόσος ἄλλοθεν ἢ ἐξ πόλεμον καθισταμένους, ἐπαγγέλλονται μὲν, ἦν διαρῆυσσι, θυσίαν τῷ θεῷ ἄντι τῆς ψυχῆς αὐτίκα ποιήσασιν, διαρῆοντες δὲ θύουσιν ὄπισθ' ἑσθλόντων, καὶ οἰονταὶ τῆν σωτηρίαν ταύτης δὲ τῆς θυσίας αὐτοῖς ἐσθλόντων.

»Они [= Словени и Анти] мисле да је само један бог, творца грома, (суверени) господар свега, и њему приносе на жртву говеда, и друге жртвене животиње; а за судбину нити знају нити уопште допуштају да има икаквог значаја за људе, него када им загрози смрт, било зато што су пали у болест или што им предстоји рат, заветују се да ће, ако сачувају главу, принети одмах богу жртву ради спасења, и када избегну опасност, приносе на жртву што су обећали, и верују да су том жртвом откупили свој живот«. Словенски истраживачи (Крек, Веселовски, Нидерле) прочитали су у овим Прокопијевим речима категорично тврђење да Јужни Словени нису веровали у судбину, и мисле да је Прокопијев извештај »јасан и поуздан« (Нидерле, 66). Код таквог стања ствари, словенски научници трудили су се да Прокопијево тврђење, ако се икакo може, доведу у склад са фактичким стањем ствари у словенском народном веровањима: с једне стране, наглашавао је да је Прокопије, говорећи о појму εἰσαρίστη, имао у виду ово схватање у античком смислу, и да само за њега тврди да је Словенима недостајало; с друге стране, скретана је пажња да је размак времена између VI века, када је живео Прокопије, и XI века, када се јавља најстарији помен о Роду и Рожаницама, сувише велики, тако да се је у томе интервалу могло и код Словена створити и развити веровање у судбину и божанства судбине. У ствари, истраживачи ишу добро разумели Прокопијев текст: Прокопије, наиме, *маје* имао намеру да Словенима потпуно одрекне веровање у судбину. И Крек (стр. 408) и Нидерле (стр. 66), и Махал (стр. 76) учинили су погрешку што су се задржали само на другом делу реченице (од εἰσαρίστη па надаље) и тај део сматрали као самостални мисао. Из алтернативних комуникција μὲν – δὲ, међутим, јасно је да ико наведени

текст од θεὸν μὲν чини једну целину, и да се други део не сме изоловати од првог. Када се прочита текст у целини, добија се овај смисао: Словени сматрају да је бог громовник једини суверени господар свега, а што се тиче судбине, они јој одричу сваки значај, и мисле да се свака опасност у животу даје отклонити жртвом замене. Где је ту реч о томе да код Словена није постојало веровање у судбину? Прокопије, односно овај Словен који га је обавештавао о религији својих саплеменика, не одриче да је веровање у судбину уопште постојало (јер кад се каже οἱτε ἄλλως ὁμολογοῦσιν ἐν γὰρ ἀνθρώποις ῥοπήν τινα ἔχειν (<= нити уопште допуштају да има било каквог значаја за људе), ту се већ ἀρεθίσταμα »судбина«, само јој се одриче значај), него пољемисхе против схватања да је судбина моћнија од врховног бога, и да врховни бог није у стању да је измени или коригује. Значи да су Јужни Словени у време Прокопија *веровали* у судбину, али је то веровање диференцирано у две варијанте: према једној, судбина је изнад врховног бога и моћнија од њега, према другој, врховни бог у стању је да је коригује. Дакле, потпуно исти случај који имамо и у веровањима данашњих Срба, и у веровањима старих народа! Код нас постоји и веровање да судбине одређују Суђаје, и веровање да је одређује наш врховни бог (а. горе); и веровање да Бог *не може* кориговати судбину (Чајк., Зборн., № 89: »Расписан, Госводе, ако знаш шта је Бог, да не рани она девојка онога уљу«. – »Суђенице судиле, ишам ја крив«), и да је *може* кориговати (упор. народну приповетку »Највећи севале«, БВ, 17, 1902, 15 вл). Исти случај имамо и у Омировој религији: и ту је Судбина час суверена, и у своје делању ничим неограничена, час је опет потчињена врховном богу, чија је одлука једино коначна и правоћна. Оба ова схватања постојала су несметано једно поред другог (упор. Eitrem у Pauly-Wiss., а.ч. Moira (XV/2.) 2453). – Очеvidно је, дакле, да је Прокопије, пишући о религији Словена, добио податке од човека који је исповедао ово друго схватање.

Поред Суђаја, постоје извесне персонафикације какве су Срећа (...), Несрећа (...), Беда (...), Нивоља (...), али су оне без религијске садржине и припадају не религији него народним умотворинама (...).

6. АЛА

Ала, или у југоисточним нашим крајевима ламија или ламања (реч ала можда је турског порекла, упор. Миклошић ...; реч ламија или ламања је грчког порекла; оба облика постојала су можда још у старом веку, упор. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, 131) је демон ветра и непогоде; она се пројављује у градобитним облацима, или води те облаке, изваљује дрва из корена и уништава сав берићет (Вук, Рјечн., к.ч.; ЖСС, 56; СЕЗ, 13, 449; 17, 143, 152, 155; Чајк., Зборн., № 114; »Бори се као ала с берићетом: кад води облаке, па хоће летину да побије градом« Вук, Посл., 503). У народним приповеткама она је демон леденог северног ветра (»ала севераци«, СЕЗ, 50, III, 14). Њен облик није одређен: она из облака, несаме реп спусти, а главу у облак сакрије« (СЕЗ, 17, 156); или се замислила као »некаква црно и страшно биће у виду ветра (П)« (СЕЗ, 14, 326; упор. и 19, 296); или као нека »велика и груба змијурина, са великим крилима« (СЕЗ, 13, 449); или води облаке у облику орла (СЕЗ, 17, 153; Чајк., Зборн., 114). На њеном пустошном путу заустављају је змајеви (СЕЗ, 17, 152 [који су и иначе с њом у непрекидној борби, БВ, 9, 1894, 184; СЕЗ, 17, 154; 54, 510]) или — у супротности са малочас наведеним схватањем — орлови (СЕЗ, 17, 155), који воде с њом борбу, или се саме аде између себе боре (СЕЗ, 19, 393). И ламија из новогрчких веровања манифестује се у вихору (Wachsmuth, Das alte Gr., 33). Ала може имати и друге облике: често се замислила да има коњску главу (има као коњску главу, а тело као у змијен, СЕЗ, 17, 152; у приповетки Чајк., Зборн., № 115, ала је иначе антропоморфизирала, али ипак има на себи коњску главу), или да има три главе (Милићевић, Краљ, Срб., 410; три главе има

и ала из околине Голушца, коју је убио Милош Обилић, СЕЗ, 9, 335 ил.). У једној басми претпоставља се ала с три главе, с три кљуна, с три ноге (СЕЗ, 19, 218). О потенцираном облику демона и утројавању главе и удава упор. Summus deus.

Ала уништава, али, према народним схватањима, гута и једе, или са собом односи, да би га појела, берићет у огромним количинама; у једном само њеном увету може стати по шест хиљада ока грозња (СЕЗ, 17, 153). Према томе, она је прождраљива и неласита, и та њена особина ушла је у пословицу (»ало несита«, Вук, Посл., 149; »Ждере као хала: кад ко нагло једе«, ибид, 1463). Када је биволица отелила бивољче — алу, хтело је оно одмах своју матер да прогута (СЕЗ, 17, 154). О алникој неласитости упор. и Чајк., Зборн., № 114; СЕЗ, 50, III, 14; Вук, Прип., № 13. Исту ову особину има и ламија према новогрчким веровањима, упор. Schmidt, 133; од силне глади једе она сунчеве зраке, и отуда настаје помрачење сунца (в. текст у Roscher-Politis, 189).

Кад таквог стања ствари није чудно што су ала нарочито похлепне на људско месо, упор. Чајк., Зборн., № 33 и 115. Такве су оне и у новогрчким веровањима (Wachsmuth, 57; Hahn, Gr. u. alban. Märchen, № 3; Schmidt, 133). У тој мери можемо разумети још једну њену особину: ала је демон који граби малу, тек новорођену децу, упор. СЕЗ, 50, III, 16. Такви демони познати су и у веровањима и, нарочито, у бајкама и митовима старих народа: то су ламија (Horn, Ars 340; Phot. u. Suid. s.v.; Stoll u. Roscher, M.L., 2, 1819 ил.; Friedländer, Darstellungen¹, 1, 530 ил.) и Гело (»Γέλλω παιδοφιλστήριον Zenob. Par. 3, 3; Maas u. Pauly-Wiss., 7, 1006) [којима стари грчки митови додуше приписују други разлог због кога грабе и убијају новорођену децу: завист мајке која је своју децу погубила, места у Stoll, l.c., или двојке која је умрла *βασος* (= изненада) Zenob., l.c. Овај разлог може бити нахадна комбинација, а првобитни је разлог прождраљивост и похлепност за младим људским месом, као у приповеткама, тина Grimm, № 15 »Hänsel und Gretel«, в. и Bolte—Polivka, 1,

115 илд), које су, са пуним својим њвснима, сачуване и у новогрчком веровањима и умотворинама (ὁ τῆς τῆς ἐκείνης τῆς Ἀλάς) < = дете које је Ала задавила (угушила) >, каже се о изненада умрлом детету, Wachsmuth, Das alte Griechentum im neuen, 57; в. и Schmidt, 133). У средњем веку јако популаран био је мотна о женском демону који граби децу, и кога је најзад један састап, обично Свети Сасније («Сисојем») натерао да децу «избљује» [онако исто као <што се> и вештица може натерати да избљује поједне шегрице, упор. <СЕЗ 13, 446>] или на други који начин поврати натраг, упор. И. А. Winkler, Salomo und die Karina, Stuttgart, 1931; такође и Маас, I. c., и Чајк., Зборн., стр. 546. За нас је од интереса да тај женски демон, у грчким текстовима, поред других имена има и име χαριδοβράκισσα < = велика вештица > (Winkler, 109), што би могло одговарати али.

Са алом могу бити везани, или са њом идентични, извесни људи или жене утолико што њихова душа може изићи из њих и претворити се у алу, на водити облаке и уништавати берибета; за то време њихово тело спава, и шта се деси души када из тела изиђе, ране које буде добила у борби са змајевима, то ће се десити и њеном телу (в. СЕЗ, 17, 152; 154) — исто онако као што бива и са душом вештице или змаја или здухача када остави тело. Такви људи су аловити. Верује се нарочито да су епиклентичари аловити (СЕЗ, 13, 333). У приповетки Чајк., Зборн., 114, описује се такав аловит човек као сув, са белом брадом и дугачким ноштима. За разлику од људи који имају од рођења овакву двојаку природу — који су и људи и але у исти мах — ала може ући у човека сасвим конкретно: он тада постаје преко сваке мере прождрљив, и све огромне количине хране које узима, троши у ствари ала која је у њему. На ово веровање односи се пословица »Зинула ала из њега«, упор. и Вук. Прип., № 13... »своје дружине никако не могу заситити, све као да ала из њих заја«. И данашњи Грци кажу о врло прождрљивом човеку ἐξεί λείμας < = има ала > (Wachsmuth, 57; Schmidt, 133). [Отуда у новогрчком λείμας означава и пантлмчару, Schmidt, I. c.]

Поред непосредне прождрљивости, овакви аловити људи стоје у некој извесној вези са градом и уништем-берибета. Према легендама о светоме Симеуну, у његовом телу налазила се ала. Отако је ала у њега ушла, њему је за ручак једва био довољан печен во, ован, кокош и јаје. Свети Сава одагнао је алу на тај начин што је светом Симеуну, када је био врло огладнело, пружио поскурицу: када је ала из њега зинула да је прогута, свети Сава издокопа алу рукама за врат, извуче је из светог Симеуна и баци је у море» (Вила, 4, 1868, 522; Ђоровић, Свети Сава, II, № 43). Сличну легенду саопштио је и Панта Срећковић (Историја српског народа, II, 946). Вл. Ђоровић (ГЗМ, 25, 1913, 342) мисли да ова легенда не представља непосредну традицију о Немањи; ни С. Тројановић не верује у веродостојност ове легенде (...); али да је легенда аутентична и да почива на одређеним народним веровањима даје се закључити из чињенице што се у југоисточној Србији празнује Свети Симеун (11. септембра), и што му се тога дана приноси на жртву кокош, да би се село *сачувало од лане*, која »облаке предводи и град истрепа, па и оно што од града остане, она однесе у друго село» (СЕЗ, 17, 139 ил.) [При томе је значајно то што се жртвује кокош, коју је иначе ала у светом Симеуну нарочито радо јела (в. Ђоровић, Свети Сава, I. c.)]. Осим тога, народна традиција зна још за једног Немањића, Стефана Дечанског, да је био аловит:

У краља је халовита глава,
Побије нас тала и времена,
Неће нама родити шеница,
Ни у брду винова лозина,
Ни бијеле изјанати ошце,
Ни мушине чело изројити,
Ни пред кућом краве истелити
А у двору чело не плакати.

(Петран., Пјесме, 2, 13, 81 илд). Овде су побројане обе главне алине функције: уништавање берибета, и, можда, грабљење деце.

О али иначе постоје веровања која је доводе у

везу са виллама. У басмама при «отварању» болесника жила и ала спомињу се као *Ev diá booiV* (= једно помоћу два «стијска фигура») (упор. СЕЗ, 14, 296, 298). И оне се [уочи сваког празника] скупљају на игру, по ливадама и њивама, и том приликом разбаљују крстине и помре траву (СЕЗ, 19, 296); и оне ноћу вечерају на раскрсију, па је том приликом опасно нагазити на «алну софру», јер се — као и када се нагази на вилану софру — може осакатити, ослепети, оглувети (СЕЗ, 19, 306). Реч «алосан» значи човека коме су «узеле але памет или здравље» (Вук, Рјечн., s.v., упор. и s.v. јасенак; але чине човека лудим и у СЕЗ, 19, 296). У басми «од хала» каже се о болеснику: «биће [да је] нагазио, биће вам ложицу сломио, биће вам коленицу разбио...»; и онда се врачара обраћа алма: «молим се вама, Смиљано, Огришано, Калино, Магдалено, да му опростите и лек му дате» (ЖСС, 327). При томе занимљиво је да су и але *kolivonici* (= многоимене), са много имена, онако као што се у средњовековним басмама и магичним текстовима апострофирају женски демони који грабе децу (в. Winkler, o.c. 109 ил.). Можда није случајно ушло и име *Kalima*, са обзиром на чињеницу да је најважније име женског демона који граби децу било (у оријенталним текстовима) *Karima* (Winkler, o.c.): у том случају име Калина било би начињено у смислу народне етимологије. — Када се каже да але бораве у великој води или језеру (СЕЗ, 13, 449; и Милићевић, Краљ, Срб., 410), то је секундарна црта, која се могла јавити било с насловом на исконску аждају (...), или на аждају из наших народних умотовина; иначе се у раном средњем веку веровало да ламје станују у рекама (Stoll u Roscher, M.L., 2, 1821). Према споменутиим легендама о светом Симеону изгледа да је ала могла бити и морски демон (као и у новогрчкој традицији, Schmidt, 131 ил.).

Код але из народних приповедака, поред велике прозирљивости њене, истиче се и њена велика лаковерност и глупост (упор. Чајк., Зборн., XII, 5, где је вара Ђоса, и *ibid.* XIV, 7, где је вара Циганин; упор. и СЕЗ, 50, III, 16). Таква је ламја и у новогрчким народним

приповеткама (Schmidt, 135); такви су, уосталом, и други али демони (...). Понеки пут је према путнику предусретљива и милостива, ипр. Чајк., Зборн., № 33; код данашњих Грка исти је случај (Schmidt, 135); то је, уосталом, познати приповедни мотив кад је реч о мајши ђавола или дива, упор. Bolte—Polivka, 1, 289.

У митологији и сказкама спомиње се ала често, али се ту обично меша са другим сродним демонима. Својим чаробним штапом, или иначе, сама собом, врши она метаморфозе, упор. СЕЗ, 50, III, 96, такође и СЕЗ, 17, 155 (где се претворила у зелен бор, да би срушила Ђуприју коју је подигао Раде немар). Оваква моћ имала је и старогрчка ламја (Stoll u Roscher, M.L., 2, 1819). «Чирак» (ученик) Светога Димитрија, Ностор, убио је алу, и из ње се размицело мноштво «мшеша, змија, гуштерова и другога гада» (СЕЗ, 16, 142); и ово је познати мотив из етиолошких сказки, који се иначе везује за речне демоне (Чајк., Зборн., № 67, и стр. 523). Кад је месец у помрачењу, народ верује да га нападају але, нека Божја створена која имају по две главе и на свакој ноzi и руци по шест прстију» (СЕЗ, 19, 397)— и за ово има паралела и у другим веровањима (...), само је али и овде конфундирана са другим демонима. У митској симболици але су Турци, а Срби змајеви (СЕЗ, 17, 155); о сличној симболици в. мој рад у СЕЗ, 31 («Секула се у змију претворно»).

Ала, која је првобитно само ненасити демон непогоде, па онда и демон који краде децу, конфундира се још рано са другим сродним демонима, нарочито са аждајом («колико сам трагао, хала је и аждаја једна иста диханија» СЕЗ, 17, 161; упор. и СЕЗ, 7, 408, 503; 13, 449; 40, 311; 54, 522; у сказки о постанку голубачке мушнице спомиње се час ала, СЕЗ, 19, 335 ил, час аждаја, Караџић, 1, 1899, 261; у сказки о Светом Сави и аждаји, БВ, 1898, 303 = Ђоровић, Св. Сава, III, 12, назива се аждаја и алом), час са змајем (ипр. СЕЗ, 14, 333), или са виллама (в. горе...). Исти случај — да се ламје конфундирају са најламама и нералама имамо и у новогрчком (Schmidt, 131 ил.).

За алу смо нашли довољно паралела у старогрчким и новогрчким веровањима. Још непосреднијих додирних тачака наћи ћемо у арнаутским веровањима. Али код Арнаута одговара *кулшедра*, и по свом спољњем облику (змија, понеке антропоморфизирана, и по својој природи и функцијама; и кулшедра је демон непогоде кат' εὐχούρη (= првенствено) (Lambertz, Alb. Märch., 15), и она се храни људским месом (ib., 11), и она је у непријатељству са драгама (змајевима — злуцањима), и са њима води непрекидну борбу (ib., 11, 13, 14^б). Најзад, занимљиво је да је и кулшедра, као и наша ала, искључиво демон женског рода (9). Према томе, ала се може сматрати за *сйаробалканског* демона.

7. АЖДАЈА

О аждаји створио је наш народ прилично јасну слику (при свем том што је онда-онда конфундира са алом и змајем, в. горе... и мало до доле...). То је огромно, страшно чудовиште («Велика је, страшна је, гадна јон» Вук, Прип. № 8) које живи по великим водама, језерима (СЕЗ, 13, 449; 41, 311; 50, III, 18; Вук, Прип. № 8 и 51; Чајк., Зборн., 44; Вук, Прјесме, 2, 7, 174 [у «великој води» Калашијској], СЕЗ, 48, 274 [у Плавском језеру], или по равнинама (БВ, <13> 1898, 303 = Ђоровић, Св. Сава III, 12), и ту сачекује, или отуда излази да ждере људе и животиње (Вук, Прип., № 8, БВ, <13>, 1898, 303 = Ђоровић, Св. Сава, III, 12; [СЕЗ], 13, 449; 40, 311; Чајк., Зборн., № 24, 44, 45, 48, 52). Она је невазита, као и ала (СЕЗ, 13, 449; Вук, Прјесме, 2, 7, 174). Према једном опису из околне Ђађелије, она има «велике чељусти, зубе и језик, крила, четири ноге, дуг реп» (СЕЗ, 40, 311). Понекад се представља и у потенцираном животињском облику, са неколико (две, три, осам) глава (Вук, Прип., № 51; Чајк., Зборн., XXIV, 2, 12). Њен елемент уопште је вода: као што земаљски демон, Антеј, добија нову снагу када дође у додир са земљом («Ovid., Met. IX, 183 ил»), тако и аждаја, као водени демон, добија

нову снагу када дође у додир са водом (кад замочи главу у језеро, Вук, Прип., № 8). У народним приповеткама има аждаја «спољну» душу (Вук, Прип., [1. с.]; о целом мотиву упор. Frazer, Golden Bough (II, 413, 421 ил.); ...). У народним приповеткама и мотивима њу убија свети Ђорђе, или Стеван «слуга цара Душана», или анонимни јунак, и ослобађа цареву кћер (Петран., II, 1; Чајк., Зборн., XIII, 3; Вук, Прип., № 8); Чајк., Зборн., XXIV, 2).

Аждаја, како је наш народ замислила, демон је чија је слика створена под непосредним страним утицајима, које није тешко контролисати. Једни су утицаји *либерарни*. — То су на првом месту библијски утицаји — представе о Рами, Левиану и другим сродним демонима: отуда су могли доћи ови елементи: крила, пламен из чељусти, кожа од краљушчи или љуста, неповредимост, мотив борбе јунака са аждајом, упор. и Mackensen, Handw. DA, 2, 369. До свих тих сазнања могао је наш народ доћи преко византијских легенда, у којима се често прича о аждајама, в. А. Wesselsky, Die Sage vom babylonischen Reich у ASPH., 2, 133 ил.; 308 ил.; исти: Der Drache zu Babylon, ASPH., 8, <1885>, 326 ил. Најјачи утицај имала је свакако легенда о светоме Ђорђу, која је била јако популарна и у књижевности византијској (упор. Joh. V. Aufhäuser, Das Drachenwunder des Heiligen Georg, Leipzig, 1911, текстови легенда на стр. 52 ил.), и у нашој средњевековној (Паале Поповић, Преглед, Београд, 1913, 22, и литература на стр. 285). Други утицаји *иканолошки* су (...). Сама реч персијског је порекла: ажи Дахака («змија» Дахака) познати је змијски демон из иранских есхатолошких мотива (Chantepie de la Saussaye, II, 213; Axel Olrik, Ragnarök, Berlin und Leipzig, 1922, 84 ил, 345 ил.). Међутим, не треба изгубити из вида још ове две околности. Прво, аждаја се код нас помешала са другим сродним демонима, и добила њихове особине (она, на пример, предводи облаци и доводи град, и том приликом води борбу са смеуком, СЕЗ, 17, 33). Друго, на стварање схватања о аждаји могуће је претпоставити и извостан утицај старе илдрске митологије уто-

лико што је вероватно да је Кадмо, који је у Илирији претворен у аждају («Нуг., Fab. 6»), био епихорско божанство или демон. У данашњим арнаутским веровањима постоје бића слична аждаји (Lambertz, «9, илд.»).

в. ЗДУХАЧИ

Верованье у здухаче ограничено је углавном на Црну Гору («има по Црној Гори читава књига да се испише», БВ, 8, 1893, 85), Херцеговину и један део Приморја. Сандак и обложње крајеве; у северним крајевима оно није забележено, упор. негативан став скупљача из источне Србије и северне Босне, БВ, 8, 1893, 8; 9, 1894, 136. Здухачи су локални демони — заштитници једнога краја (отуда се српски и арнаутски здухачи покаткад заједнички солидарно боре против туђих здухача, упор. БВ, 8, 1893, 319; СЕЗ, 48, 278; и анегдоту о Махмут-пашин Бушатлији, БВ, 8, 1893, 319; СЕЗ, 48, 280; ЖСС, 83...), или чак и једне породице. Здухач може бити човек, чак и најмање дете («ицајача је девојка док није засала (док није подојена), дакле за оно кратко време кад угледа света», СЕЗ, 17, 160, упор. и БВ, 8, 1893, 84), али исто тако и животиње, нарочито пас, коњ, петла, овца, говече (БВ, 8, 1893, 84). Здухачи бране плодност, пољску и сточну, свога краја, од туђих здухача, који покушавају да је оспоре и отму; у исто време труде се они да туђу плодност пренесу у свој крај. Кад хоће да пође у борбу, тело његово успава се, а душа (понекад у виду муве, СЕЗ, 17, 160) иде у борбу; шта се десити здухачевој души, то ће се десити и његовом телу. Борбе се дешавају у ваздуху, у облацима, уз највећи вихор и непогоду. Оружје здухача јесу угарци, с обе стране нагорела, сламке, зашпиљено пруче, и нарочито метла с гумена. Сваки здухач носи собом кабао и вариџак, и циљ му је да своје судове напуни бериџетом за ту годину, а туђе да отме. Здухе се рађају у кошуљани, или се рађају «у извесни петак и извесни час» (БВ, 8, 1893, 319). Здухачи се сматрају за «добре, поштене, праведне» (БВ, 8, 1893, 9); они се међу (ста-

ваљају) у исти ред са свештима, исто тако и са аџелима, са којима се «често састају» (ibid.). — У супротности са свим овим постоји веровање да здухачи живе «по великијем планинама и по камењацима и имају на ногама гужве од људскијех жила, да им се ноге не клевају по страни и по камењу, кад се коме прекроне гужва, а он ухвати човјека и извуке му жиле из ногу, те начини другу» (Вук, Рјечн., д.ч. стухаћ). Упор. З. П. Старовић, И о стухама коју, БВ, 8, 1893, 8 илд.; Id., Још коју о стухама, ibidem, 80, илд.; Р. М. Поповић, Дошуна «и о стухама коју», ibid., 84, илд.; Ђ. Р-ћ, Двије три о здувама, ibid., 318 илд.; СЕЗ, 17, 159 илд.; 48, 278 илд.

Здухачи би, према овоме, били локални демони ветра, али је иначе тешко за њих наћи аналогије у индоевропским веровањима: за сада, најбоље је сматрати их за демоне из старобалканских, у првом реду илирских веровања; на то нас упуђује чињеница да су они познати демони и из данашњих арнаутских веровања (Lambertz «9 илд.»). За то би можда говорила и етимологија њиховог имена — њих народ назива здухачи, здувачи, здуве, стуже, стухаћи — ако је тачно да је позајмљена из новогрчког, код којих се сличан демон, *genius loci*, дакле, локални заштитник, назива *στοιχελά* или *ζωτικό* (упор. Schmidt, 183; Lawson, 255), и којој се етимологији не противе ни гласовни закони (...), ни оно што се код нас верује о природи и функцији тих демона (упор. Schmidt, 189 ил.; о борби «стухача» на Парнасу упор. Schmidt, Gr. Märchen, стр. 144 ил. № 13). И реч здухач није можда изведена од *dux* (иа шта би се најпре могло помислити, упор. БВ, 9, 1894, 155, већ и по томе што реч «духовит» означава и онога који у себи има специјалан «дух», сличан духу здухачевог, упор. ibidem, 184), него је можда народна етимологија према неком прелазном грчком облику (упор. *ζωτικό* (= живахан (пун духа)) од кога би деминутив био **ζωτικίκα*), који међутим није забележен.

Што се тиче стухаћа како их описује Вук, то су шумски демони који се од горе описаних здухача очевидно разликују. И *στοιχελά* у Шмита и Лосона обухватају демоне разних родова. За извлачене жила из ногу

људских може се навести паралела из веровања о вилмама: кад виде путују колима, «чим им се што на колима поквари, оне узимају од човечјег тела. Отуда има узелих људи у свету» (СЕЗ, 14, 326). Са мотивом киднања жила из човека упор. мит о Зевсу, коме је Тифон искидио жила из руку и ногу (Apollođ. 1, 6, 3).

Да је веровање у здухаче балканског порекла, говоре, свакако, и два момента из византијско-оријенталских веровања. Поред услова да неко ко ће постати здухач, мора бити рођен у кошуљци, постоји и услов да мора бити рођен у петак, у одређени час (БВ, 8, 1893, <318 ид.). Веровања да се судбина човека може астролошким путем констатовати и да зависи од констелације планета, оријенталског су порекла и у византијским временима, и ранијим и доцнијим, била су jako популарна (Krumbacher, *Geschich. byz. Litt.*², 627) и отуда су дошла и к нама; занимљиво је, на пример, упоредити опис Александровог рођења у роману о њему, I, 12, Ausfeld, са нашом народном приповетком «Уриси и породилац», Чајк., Зборн., № 88. Да се демон рађа у одређен дан и одређен час, то је често византијско-оријенталска концепција. Упор. у овој вези и Schneeweis, *Grundr.*, 42. — Веровања да душа локалног заштитника може оставити тело налазимо и у муслиманским легендама о елијајима, упор. Караџић, 2, 1900, 154.

Здухачи се по својој природи (локални демони — заштитници), по начину своје епифаније (душа која оставља тело) подударују са змајевима. У крајевима где здухачи нису познати, имају понекад њихову улогу змајеви.

9. ЗМАЈ

Представе нашег народа о змајевима у основи су врло старе, али су у току времена измењене и контаминисане са представама о другим средним демонима. На стварање њихово утицали су још и апокалиптички описи и хришћанске легенде о аждајама (в. и горе...; исти случај као и код Немаца, упор. v. Sydow, у Handw.

d. d. Märchens, I, 411). Змаја, међутим, треба оштро разликовати од аждаје, са којом се, с обзиром на њихову везу са змијом, најчешће конфундира.

Првобитно, змај је — као што се лако даје видети из етимологије његовог имена — велика крилата змија (о таквим змијама в. још Herodot, 2, 75); гоћ браћку још у Омара (инр. П. 12, 202) и драго код Римљана (упор. Georges, s.v.) означавају такође и само змију. У српским народним песмама и приповеткама типа «Змаје младожење» (Вук, Прјесме, 2, 11 и 12; Прип., № 9 и 10) има змија карактерне особине змаја (... није ово змија краосина, но је ово огњани змају... Из зубах му живи огњ скаче... И мене је ноћас говорио Да ће сутра лећет' под облаком. Вук, Прјесме, 2, 12, 53 ид.). У терминологији других словенских народа змај се врло често назива именима за змију (в. примере у Máchal, Nákres, 152 ид.). Према српским веровањима, змај и постаје од змије коју за девет година није видело човече око (СЕЗ, 50, IV, 33); то веровање свакако је врло старо, јер је скоро у истом облику познато и у Моравској (Máchal, Nákres, 153). [Према једном веровању из источне Србије змај постаје од рибе шарана (СЕЗ, 14, 326) — идентификовање које је утиснено свакако с обзиром на змајеве дусне, «змајотренин», упор. Вук, Рјечн., s.v. отренине, и СЕЗ, 13, 449]. За змаја нарочито је карактеристична ватра, која му сипа на уста, или од његовог тела одскаче (Вук, Прјесме, 2, 12, 57; Петран., 2, 40, 429; 41, 50; 3, 24, 404; 42, 173; Вук, Прип., № 5; ЖСС, 56, СЕЗ, 13, 449; 14, 326; Чајк., Зборн., № 16; Вук, Рјечн., s.v. Змајогвени Вук; змајеви су «огњени дуди» (Чајк., Зборн., № 13); «огњене силе» (БВ, 9, 1894, 136); «огњена тијела» (СЕЗ, 48, 277). За заговетку «Одовуд клада, одопуд клада, у срди змај лежи»... одговор је «ватран» (Стојан Новаковић, Српске народне заговетке, стр. 15). Отуда је дошло да наш народ за метеоре и падајуће звезде мисли да су змајеви (СЕЗ, 13, 449; 17, 158 ид, за метеор који је пролетео преко Чачка; 48, 277); исти је случај и код других народа, Чеха и Немца (в. Máchal, Nákres, 152; Mackensen, Handw. DA, 2, 394; в. и

горе...). Змајеву епифанију тешко је издржати: њу прате велика светлост, грмливаина, севање, тутњава, потрес, врло јак ветар; од његове руке тресе се земља (Вук, Прип., № 51 «Баш Челик»; БВ, 9, 1894, 136; Чајк., Зборн., № 13; 14; 16; СЕЗ, 50, IV, 33); када се змајеви састају са виллама онда најјаче грми и бију громови (СЕЗ, 13, 449). Због тога што је огњевит и див ватре, он у извесном смислу може бити врло опасан: због тога он у своје лету пада у какво језеро; иначе, ако би пао на суво, «шио би се свијет од њега уждио» (СЕЗ, 48, 277); због тога гле змај падне, настаје суша, и опасност за усеве (СЕЗ, 17, 157 ил; 48, 277), и зато се змај, магичним средствима, прогони (ЖСС, 123; СЕЗ, 17, 157 — где нас прогонње змаја јако подсећа на начин на који су Каувањани — Καύωντες — терали из своје земље туђе богове, упор. Herod. 1, 172). Змај, према народним веровањима, живи у језерима и великим водама (Чајк., Зборн., № 12; 13; 14; СЕЗ, 48, 277; СЕЗ, 50, IV, 33; ΖΝΖΟΙΣ, 3, 1898, 272), или у пећинама и јазбинама (Вук, Прип., № 5; Чајк., Зборн., 12; 14) — али такво веровање пренесено је вероватно са аждаје на змаја; много пре одговара змајској природи веровање да змајеви живе на високим, неприступачним планинама (БВ, 9, 1894, 136; СЕЗ, 13, 449), или, још пре, у «чарлаку ни на небу ни на земљи», то јест, у облацима (упор. Вук, Прип., № 2; Прјесме, 2, 12, 60). [Соко у песми «Дијете Јован и ћерка цара Стефана», Вук, 6, 4, живи на врху неприступачне планине, али тај соко по свој прилици је змај; то доказује његова епифанија («Сва се кула из темеља ђула, Од сокола свијетлост ударила»), која је познати τόπος (= место) из причала о змајевима; његово друговање с виллама; његова крила и окриље, у стиху 291; чињеница да он живи на врху Јастреба — Јастрепца, као и познати змај из Вук, Прјесме, 2, 42]. Оригинално је и старинско веровање да змај живи у шуљавим дрветима (БВ, 9, 1894, 184; Чајк., Зборн., № 49); оно је познато и данашњим Грцима (Schmidt, 190; словенско порекло веровања?). — Змај је, и у веровањима и митологији, велики љубавник: он долази «чистим женама и девојкама»; он граби жене и

девојке и одводи их у свој стан; у народним приповекама често он граби шреше кћери (Вук, Прјесме, (2) № 42; Прип., № 2 и 5; СЕЗ, 14, 327; 16, 367; Чајк., Зборн., № 11; 12; 13; 14; 15, и др). У томе погледу подсећа он потпуно на богове из грчке и германске митологије (...); још карактеристичнија боговска особина код змаја је да он долази само «чистим женама и девојкама» (БВ, 9, 1894, 183): ἀνδρῶν ὀδοῦμένων ἐς ὀμιλίην φοιτῶν, (= да никоме од људи (мушкараца) не приступа), кад је реч о жени или драганим богова, вечити је закон у религијама (упор. E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Giessen, 1910, 3 ил.) [то важи и за свештенике и пророке богова, Fehrle, о. с., 7 ил. Отуда пропис у нашој православној цркви да се свештеник сме женити само девојком, и да у случају браколомства одмах мора тражити развод брака...]. И δράκονς из новогрчких веровања велики је љубавник (Schmidt, 193). Да мотив о грабљењу девојака од стране змаја није само митолошки, него да полазну тачку чине народна веровања, даје се закључити из прописа у јужној Србији да млада уочи венчања мора спавати између мајке и посестриме, «да је не би однео змај» (СЕЗ, 40, 173). — Као још једна карактеристична црта змајске природе може се сматрати моћ претварања, метаморфозе, у човека и у коју кође животињу (БВ, 9, 1894, 136; Чајк., Зборн., № 13; 14; 15). Метаморфоза у човека нарочито је честа; змајеви у епској поезији имају готово искључиво људски облик, са незнатним животињским додацима (...). Таквом могућношћу располаже и δράκονς у новогрчким веровањима (Schmidt, 191). Ова веровања карактеришу змаја и као старобалканског демона и није чудо што се један опис змаја из раног византијског средњег века јако полудара са оним што смо и ми о змајевима извели: καὶ δράκοντας ἀναπλάττοισι μεταμορφούμενους εἰς ἀνθρώπων μορφάς, καὶ κατὰ θεῖας γενέσθαι μικρούς, κατὰ μεγίσιους λίαν, ὄγκω καὶ μεγέθει σάματος ὑπερβάλλοντας, κατὰ σὲ ἀνθρώπους, ὡς εἶρηται, γινόμενους καὶ μετὰ ἀνθρώπων ὀμιλοῦντας ἐρχομένους τε καὶ γυναίκας ἀρπάζοντας καὶ συνουσιούμενους αὐταῖς (= и сами преобращени, змајеве су

преобраћали у људске облике, тако да су постајали час мале змије, а час у надмашивали и оне много веће дебелином и величином тела, док су понекад, како се прича, постајали људи, па су идући са онима у друштво отимали жене и са њима остајали (Joh. Dapsac., De dracōnibus, в. Schmidt, 190⁷). — Змај има још једну особину, која је иначе ретка, али је извесно старинска и изворна: он је *нейогрејив*, или (што је у митском језику исто) само условно повредим (као и Ахил, Ајант, Минос, Талос, Јазон, Синфрид, и други, упор. O. Berthold, Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen, Giessen, 1911, 6 ил.); змају, наиме, једино може досадити врућа вода (СЕЗ, 14, 327). На тај начин убијен је змај у приповетки Чајк., Зборн., № 16. Једино на овакав начин могао је да буде убијен и познати митски краљ Минос, који је иначе био неповредим («*οὐκ ἴσται Παρκαε τριβουερε νεσ ἰλλο vulnere laedi*» «коме су Суђаје одредиле да никакваком раном не буде повређен»), Verg. Ciris 269; и тако су га убиле хџери краља Кокала (в. Apollod. Epit. 15; Zenob. Paris, 4, 92 и литературу коју наводи Frazer у Apollod. l.c.). И детаљи око погедије Миносове (κατά τὸν λουτροῦνα ὄλι σπῆκτι καὶ κροῦν εἰς τὸ θερῶν ὕδωρ ἐπιλάττεισθε («у купалишту се оклизнуо и пашио у врелу воду погинуо је») Diod. Sic. 4, 79) подсећају на пропис како треба преварити змаја (намамити га у кашу пуну вреле воде, СЕЗ, 14, 372).

Неке негативне особине које се покаткад приписују змају — прождрљивост (Вук, Прип., 5); људождерство (снање човече крви СЕЗ, 50, IV, 33; змај може бити људождер и у новогрчким веровањима, Schmidt, 191) — пренесене су на змаја са других демона, аждаја и дивова. И веровање да змај лежи на сакривеном благу и чува га (Вук, Прип., № 22; о истом оваквом веровању код данашњих Грка в. Schmidt, 192) односи се свакако на аждаја, која је чувар блага и у античким веровањима (ипр. Phaedr. Fab. 4, 20; Festus p. 67, 13; упор. и «хесперидску» и «жоландску» аждају), и у веровањима германским (Grimm, DM⁴, 2, 573 ил.). Према нашим веровањима, благо иначе најчешће чува змија (в. при-

мере у Веснић, Празноверике и злочини, ГНЧ, 14, 1894, 164 и даље, *passim*) [која често није ништа друго до «заклет» девојка, упор. СЕЗ, 50, 190].

Змај како је овде описан јесте демон који је познат нарочито Србима, и са извесним ограничењима, и другим данашњим Балканским народима: Грцима (δράκων), Арнауцима (...), Бугарима. Код класичних народа речи δράκων и draco, уколико означавају *мишски* бића, значе само аждају. Змај није познат ни оријенталним народима: и код њих може бити речи само о аждаји (...). Само такву садржину има и немачка реч Drache, уколико то није Hausgeistdrache («ватрени змај (као домаћи дух)» — али то је сасвим други демон, који се радије зове другим именима, упор. Mackensen у Handw. DA, 2, 391 ил.

Змајева митска личност развила се је у српској религији и у другом једном правцу, тако да је змај у још већем степену национализиран. У српским областима где нису познати здухачи (северна, источна и југоисточна област) змајеви имају и њихову улогу и функције (упор. и С. Тројановић у СЕЗ, 17, 152); међутим, у оним областима где су познати здухачи (Црна Гора, Херцеговина и Приморје) познати су врло добро и змајеви. Као такви, они воде облаке често у облику орла — воде борбу са алама, и штите поља и беришет (БВ, 9, 1894, 136; 183; СЕЗ, 14, 333; 17, 152); змајеви су — као што је случај и са здухачима — људи или животиње (нарочито петао, СЕЗ, 17, 154); и код њих борбу води само њихова душа, а тело за то време спава (БВ, 9, 1894, 184; СЕЗ, 17, 152 ил.). Код таквог стања ствари није чудо што се змајеви сматрају за људске пријатеље (СЕЗ, 17, 152), за «нешто светог» (СЕЗ, 48, 277), па се чак стављају у исти ред са свештима и анђелима, и са њима заједно чине «Божју војску» (БВ, 9, 1894, 136). Тако су створени услови да од змајева постану врло популарна *национална* божанства. «Анђели, свещи, виле и змајеви, то су народни идеали, који бране све оно што је у свету добро и поштено, браниоци и поборници правде, истине и поштења» (БВ, 9, 1894, 155). До нарочитог угледа дошли су змајеви у народној традицији:

ту се они јављају у потенцираном људском облику, индивидуализирани су, па чак имају и своја особена имена («Стојан», у сврљинској традицији, БВ, 9, 1894, 183; «Младен» у Вук, Прип., № 5). Многи српски јунаци рођени су од змајева: »Што год има Србина јунака, Свакога су одгојиле виле, Многoга су змајеви родили», каже се у песми »Милош Обилић змајски син», упор. и СЕЗ, 31, 1924, 111; Чајк., Зборн., № 142, и стр. 540. У митском језику Турци су але, а Срби змајеви (СЕЗ, 17, 155). Када се каже да се змај узима за венчаног кума (Вук, Прип., № 55), да се виле удају за змајевог сина (СЕЗ, 32, 378 § 111), да се српски змајеви боре са турским око летине (БВ, 1894, 184) — све то чисто је српска црта. Као вуци и виле, тако су и змајеви митски представници српског народа.

10. ДИВОВИ

О дивовима сачувано је нешто мало трагова у данашњим веровањима и у терминологији; главни извор за сазнања о њима јесу (као и код Немаца, упор. Mogk у Ноорс, 3, 501) скаске и бајке. Међутим, ако за податке из њих потражимо аналогије у веровањима других индоевропских народа, видећемо да су ти подаци веродостојни.

Дивови су врло стари демони, који су претрени и прогнани из свих крајева где су узвратила корена нова божанска вјеровања, и који су одавно на путу да буду елиминисани и заборављени. Као такви, налазе се они у планинама и неприступачним шумама (Вук, Прип., № 51); тако и немачки дивови, Riesen (Mogk у Ноорс, 3, 501); и станају у пећинама (Вук, Прип., № 51; Пјесме, 2, 7; Шаулић, Песме, 1929, № 1; Чајк., Зборн., № 21; СЕЗ, 48, 449; тако и Riesen у Grimm, DM⁴, 1, 441; Märchen, № 20). Они су огромног раста (високи »као брдон Чајк., Зборн., № 75), и невероватне снаге (за Riesen упор. Grimm, DM⁴, 1, 436; Mogk у Ноорс, 3, 501). Понеки див замишља се са једним оком на глави (Вук, Прип., № 38); СЕЗ, 48, 451; Чајк., Зборн., № 24), и

та црта не мора бити секундарна (мада код Немаца, на пример, нема једнооких дивова, в. Grimm, DM⁴, 1, 436); она је, додуше, могла доћи накнадно, са причама »Полефемовог« типа, али не треба заборавити да и шумски демони код Руса имају само једно око (в. Mannhardt, WFK, 1, 139), упор. мој рад »Ворана Анђељска«... Дивови су веома пројдрљиви (...), и хране се нарочито радо људским месом (Вук, Прип., № 51; Чајк., Зборн., № 21; тако и код Немаца: Grimm, DM⁴, 1, 459; Mogk у Ноорс, 3, 501). Они су ипак веома примитивни и некултурни: дивска мајка сисама запреће хлеб (Чајк., Зборн., VI, 35; у новогрчким приповеткама тако ради браћини (= вештица) упор. Hahn, № 49), јер не зна за лопату (упор. и Schmidt, 192); њихово оружје није мач или копље, него, као и код старих грчких гиганата (Apollod. 1, 6, 1, и E. Kuhnert у Roscher, M. L., 1, 1643) и руских Љеза (Mannhardt, WFK, 1, 139) камење (...) упор. и Grimm, DM⁴, 1, 442; спољашност им је такође запуштена: обрве су им као шума, тако да се макалама морају сећи, да би див могао гледати (Чајк., Зборн., № 57; о овоме мотиву, који се већује и за Краљевића Марка, в. Чајк., Зборн., стр. 526); вихова глупост безгранична је, и они врло често бивају варани (у причама и скаскама типа Лагте 1060—1114 — код нас ипр. Чајк., Зборн., VI, 31 и 44; за немачке скаске в. Grimm, DM⁴, 1, 437; R. M. Meyer, 123). [Од прича о превареним дивовима старије су — или можда коегзистентне — приче о превареном луку (ипр. Вук, № 50);... а млађе су приче о превареном ђаволу (ипр. Вук, № 6); и Aug. Wünsche, Der Sagenkreis vom geprellten Teufel, Leipzig und Wien, 1905, 68 ил. В. и Grimm, DM⁴, 1, 438]. У народним умстворинама дивови се понекад споминују и као велики љубавници (Вук, Пјесме, 2, 7; Шаулић, Песме, 1929, № 1; Чајк., Зборн., № 22 и стр. 504), који на силу грабе и одводе девојке (Шаулић, 1. с.); за дивкиње каже се да су лешне од виле (Браство, 12—13, 1908, 380 ил. и Чајк., Зборн., стр. 503 ил; такве су и Riesentöchter <«дивовске кћери» код Немаца, Mogk у Ноорс, 3, 502; R. M. Meyer, 121). Понекад су се дивови прилагодили и

културном људском животу, обрађују земљу, и имају свој двор (БВ, 9, 1894, 188); неки пут се сматрају и као чаробници: имају у својој власти магичне предмете (Чајк., Зборн., VI, 40), на пример: чиме што му један корак хватају сахат пута», или чаробну шивку којом врше метаморфозе (Чајк., Зборн., № 21; такву могућност имају и немачки дивови, R. M. Meyer, 124). Дивови имају и своју засебну «дивја» земљу (Чајк., Зборн., III, 61; упор и Riesenland (= земља дивова) у немачком фолклору, R. M. Meyer, 123), у коју се шаљу јунаци ради извршења тешких задатака (Чајк., Зборн., № 48); и «одметна земља» у Петран., 2, 20, 77 ид., у коју цар Лазар шаље Милоша да покупи харач, вероватно је првобитно била земља дивова; «дивја» земља у Чајк., Зборн., III, 61, има карактерне особине «новог» света, с обзиром на чињеницу да се та земља јавља у приповетки типа «Захвалног мртваца», в. Чајк., Зборн., I, с.

Функције и област дивова, који су још рано почели да бивају елиминисани, прешле су с временом на друга огромна бића из наше митологије, нарочито на јунаке типа «Мефедонића» (в. Thimme, 58, и Чајк., Зборн., стр. 531 уз № 100), па онда на поглаве (в. доле); на дивове подсећају нас и извесне појединости у скаскама о Марку Краљевићу, Милошу Обилићу, светома Сави, Тројану, Арапима. На дивове подсећају нас и наше скаске о великом зелмањин радовима, о огромном камењу, појединачно лежећем или у гомилама, за које се не зна како је ту дошло, о «киклопским» грађевинама (за Riesen в. Grimm, DM⁴, 1, 442; R. M. Meyer, 124; Mogk u Hoops, 3, 501); за огромне грађевине наш народ верује да су их градили Језини (иза многе се старе градове по нашијем земљама призивају да су их градили Језини», Вук, Рјечн., з.в.); [то исто причају и данашњи Грци код којих реч Έλλαν значи исто што и γύγας див (Schmidt, 203 ид); наша веровања о «Језинима», према томе, очевидно је наш народ примио од данашњих Грка]; за све те огромне «киклопске» радове, међутим, првобитно се причало да су их изводили дивови (упор... и причу БВ, 9, 1894, 188,

где се каже како су дивови навалили планину на пут, да би га затворили).

Да су дивови у религији имали некада угледније и одређеније место, може нам као доказ послужити реч «дивља», који се као атрибут даје многобројним примерцима из целе фауне и флоре: девокола, дивља голуб, ... уопште дивљач, дивље животиње; па онда дивља јабука, ... — све су то животиње и биљке које припадају дивовима, које су њима посвећене. И данас се код нашег народа може наћи веровање да у свакој већој јами борави по једна «дивја баба» (СЕЗ, 32, 378 § 112). Све је то јасан доказ да дивови не припадају само фолклору, него да су некада били саставни део наше религије. За то говори и само њихово име. Реч *div* није нама позната из турскога *div* или *dee*, код којих би она била позајмица из персијског, како мисли Verneker, E. W., 202 (против овакве етимологије је и Нидерле, 32), него ствар стоји углавном обротно. Речју изведеном од корена *devo* (чија нас дала етимологија овде не нитеросује) називали су сви индогермански народи своје богове (индијски *deva*, староперсијски *daeva*, латински *divus* и *deus*, литвански *dėvas*; код неких то је постао апелатив: грчки Ζεός — Διός, герм. Zio-Tyr). Као колектив, означавала је и означава и данас ова реч добре богове или демоне (*heute noch rufen im fernen Orient die Inder ihre Devasen und beten zu ihnen wie zur Zeit des Rigveda*) (<= «још и данас на Далеком истоку Индуси призивају своје девасане и моле им се као у доба Ригведе»), L. v. Schroeder, *Arische Religion*, I, 274), а код Иранца, после Заратустријне реформе, само зле демоне (Schroeder, о. с., 280. В. Joun Schroeder, о. с., 301; Niederle, 32). И Словенима позната је ова реч, у свом основном и изведеном облику (*div*, и *divi* или *divљи*), и означава демоне, углавном зле (Niederle, 32; Máchal, *Nákros*, 126 илд). Наша реч *div* је, према томе, старинска индоевропска. Што она и код нас, и код других Словена, означава зле демоне, то је могло доћи или из заратустризма, који је раније богове, из политеизма, прогласио за зле демоне, и чији је утицај на претке данашњих Словена могао бити

vrlo veliki; ili je preokret bio spontan, s obzirom na to da su divovi vrlo starinska numina, koja su, prilikom unutrašnjih religijskih reformi, prilikom dolaska novih bogova, doživjela ono što se dešava s nama bogovima iz staroga režima: deposeđiranje, progonoštvo u pozadinu, proglašavanje za zle demone. Taj obrt izvršen je nesumnjivo još u slovenskoj zajednici.

II. КУГА

Куга, Чума и Морија синонимни су називи за једног истог демона болести. Реч куга вероватно је порекла из старог немачког (упор. Grimm, DM⁴, (III, 988 id); Verneker, E.W. 1, 638); чума и морија словенске су речи (руски чума, полски dżuma, v. Verneker, 1, 163; за морију упор...). [Да су синоними, то се, поред осталог, јасно види из приче у Караџић, 4, 1903, 115; када се каже да се кугом назива само азијска «куга» (...), а чумом колера (СЕЗ, 14, 239), то диференцирање свакако је произвољно и нема иначе ослоња у народној терминологији. Дати дијаволу ове болести која би била медицински јасна и историјски тачна, која би, то јест, обухватала све случајеве од старог века, а не кроз средњи век до данашњег дана, није могућно, а кад је реч о религијском значају Куге није ни потребно, јер се овим именима назива свака зла епидемија, сваки помор (чумбџ, pestis или pestilentia); ипак може се рећи да најчешће долази у обзир «Јустинијанова» куга, која је у VI веку први пут прешла у Европу]. Куга — ми ћемо употребљавати само овај назив, јер је он далеко најчешћи, и јер је свега употребно и Вук — демон је *апогора*.

Сва веровања нашега народа о Куги или Чуми, о њеном спољашњем изгледу, о начину на који међу људе долази, о начину на који се изгони, о моралним разлозима за њену интервенцију, врло су стара и изворна. Ретко ћемо у којој области наћи на толики консензус у веровањима индоевропских народа.

Куга је жена или девојка (Вук, Рјечн., s.v.; ЖСС,

323; СЕЗ, 14, 239; 17, 35; 19, 234; Караџић, 4, 1903, 115); понекад замишља се као баба (Караџић, 4, 1903, 114; СЕЗ, 13, 448; 40, 241; 54, 521; Чајк., Зборн., XXIV, 11). Она има расплетену, замрзнену косу, која јој допире до земље (Караџић 4, 115; СЕЗ, 13, 448; 14, 239; 19, 234; 54, 521). Она иде завезена белом марамом (Вук, Рјечн., s.v. куга; СЕЗ, 17, 36), или уопште у белом оделу (СЕЗ, 1.c.). Она је обично невидљива (Караџић, 4, 1903, 113 id), али је могу видети «суботњаше» (СЕЗ, 19, 234). Некипут каже се за њу да иде сасвим нага (СЕЗ, 19, 234). Када се каже да има велике силе, које при раду пребације преко рамена (СЕЗ, 13, 448), та је црта придодата њој од других сродних демона из скаски и бајки (упор. ...). Необично је схватање према коме она иде «у виду какве ватрене копчице» (СЕЗ, 40, 241). Сасвим је оригинално веровање из Црне Горе да је «чума или куга постала од вештице, која је девојком у виду море свет морила, и по смрти је прометнута чумом» (СЕЗ, 48, 525; упор. и 292). Из овога би резултирало да је куга првобитно *хтонични* демон. С тим би била у складу друга веровања, по којима куге живе преко мора (Вук, Рјечн., s.v. куга; о земљи преко мора као оном свету v. Чајк., Пуштање воде, СЕЗ, 31, 1924, 72 id); улазе у кућу кроз таван (СЕЗ, 13, 447) и уопште долазе на таван (...); носе црно одело (СЕЗ, 13, 448); не могу да пређу преко воде (...); иду у *некршћене* дане (СЕЗ, 13, 447), у које иначе знамо да су у покрету искључиво душе предака (и уопште мртвачки демони).

Куга има много, и оне, када се крену да море свет, полазе увек у друштву (СЕЗ, 13, 447), и онда иде свака на своју страну. Оне имају, «преко мора», своју земљу («Кугин вилает»), где само оне живе (Вук, Рјечн., s.v. куга; Караџић, 4, 115; ГЗМ, 13, 1901, 152 id; СЕЗ, 13, 448). Њихов живот адаптиран је људском животу: оне имају дену, раде послове по кући, када се крену у свет, мужици остају код куће да раде земљу (Караџић, 1.c.; ГЗМ, 1.c.). Из њихове земље Бог их шаље овамо «кад људи зло раде и много греше» (Вук, Рјечн.; упор. и Вук, Прјеме, 2, 8, 20: «Ја Бог пушта од себе морију»; том приликом Бог им одреди колико ће људи поморити

(Вук, Рјечн.), али и тај посао не врше оне без плана, него по извесном *reyu* [отуда се и епидемија назива *редњом*...]; оне носе собом (од Бога) квику у којој је тачно написано кога имају да уморе (ЖСС, 323; Караџић, 4, 115; Mazon, *Contes slaves*, № 1). Куге највише море малу децу (Вук, Посл., 3162; СЕЗ, 19, 235; 48, 292, 526). Кад Куга кође кога да умори, она уђе у кућу, седне код ватре и устрели у срце кога кође (СЕЗ, 14, 239) — она уопште убија стрелом (а народну песму у СЕЗ, 16, 355), којом о рамену носи пуну торбу (СЕЗ, 19, 234); према другом веровању, куге носе собом бурешце или тиквицу, и њоме ударају (Караџић, 4, 115; СЕЗ, 54, 521) — није могуће да је овде дошло до конфузије схватања, тј. да су оне, првобитно, у томе суду, као и у торби, носиле стреле. Куга може убити и на тај начин што ће такнути своју жртву претом у чело [овако лако, симболички, бива убијен и онај на коме се има да изврши судбина, а. Чајк., Зборн., № 91 и 10, 188 ил.], или је просто убија својим погледом (СЕЗ, 40, 214). [Тако раде и други демони, упор. ТРБ., Зло очи, стр. 17 и *passim*]. Понекад се замишља да куга мете метлом (Вук, Посл., 6017: «Тако ме чума шариградска не *амела*ч, у значењу *vergo*, *совега*, в. Вук, Рјечн. *с.в.* омести 1, где се наводи ова пословица, и Ст. М. Љубишић, стр. 169: «близу Куга мете»), и да то није само фигуративан говор, смело би се закључити из чињенице да је и код Немца атрибут кутин метла (упор. Sartori у Handw. DA, 6, 1508). [Метла се, у другој вези идеја, употребљаје и као апотропај од куге, в. СЕЗ, 17, 534]. Оштите је веровање да куга долази само у куће у којима је прљавштина и нечистота, и зато се, када се она појави, води рачуна да у кући све буде чисто (Вук, Рјечн., *с.в.*; ЖСС, 326; СЕЗ, 13, 448; 14, 239; 17, 35; 19, 234). За кугу карактеристично је да она увек тражи некога који ће је, на својим леђима, пренети на одређено место, и тим људима не чини никакво зло (Вук, Рјечн., *с.в.*; ЖСС, 323; Караџић, 4, 113; СЕЗ, 48, 525 ил.).

У одбрани од Куге предузимају се разне мере, често десператне. Пошто је Куга личност, то се на њу

може утисати, узети пријатељски или непријатељски став, чинити јој култ, или јој загорити враџбинама. Наш народ чини и једно и друго, често — сасвим наивно — и једно и друго у исти мах, упор. Чајк., Прича о човеку, Прилози, 19, 1940, 145. Од *malicious* средстава употребљају се против ње позната апотропаја, какви су чешаљ, корито или бакач с водом, бели лук, катран, крстићи од црнога глого (упор. ЖСС, 325; СЕЗ, 13, 448; 14, 239; 19, 234, и Чајк., Прича (о човеку који је преварио смрт), *l.c.*, 145); или се кућа опасује тканцима (СЕЗ, 14, 239), или се врши провлачење кроз кошуљу коју је изаткало и сашило, за једну ноћ, десет година баба (кроз такву кошуљу, за време помора, провлачио се и кнез Милош, а. ЖСС, 324; о магичној моћи «једноданке кошуље» упор. и Караџић, 1, 1899, 78). Друго познато средство је *обораване*: два брата близанца треба да обору село са два прна вола близанца (ЖСС, 323; СЕЗ, 13, 448; 14, 239 ил.; 40, 76; 48, 526; 54, 521); у неким местима (на пример у Срему) место волова плуг вуку шест девојака млециница годинама нагнјех, а најстарији човек из онога села плужи, и то се ради ноћу у главо добан (Вук, Рјечн., *с.в.* оборати), в. и М. Ј. Мајзнер, Орање — оборавање, ГНЧ, 35, 1923, 192.

Прелаз између насилних средстава и тражење компромиса чине суфемизми којима се куга назива. «Кад куга мори, онда јој слабо говоре куца, него кума (као да би је с тим умилостивили)» Вук, Рјечн., *с.в.* куга; упор. ЖСС, 323; СЕЗ, 17, 35; из истог разлога назива се куга и тетком или тетом (СЕЗ, 19, 234); овим изразима врши се на кугу извесна пресија утолико што је онај који је с њом на овај начин склопио криво сродство, одузео могућност да му нашкоди (упор. и горе...). Исто тако на граници магије и религије је и обичај да се куга изведе из села: њој се најпре понуди торба у којој је спремљена погача, нечисто шиле и ракија, или вино, па је онда [када се мисли да је ушла у торбу да прими жртву] однесе невини девојка, или суботњак, или ко други, изнесе изван села и торбу обеси о какво дрво, за које ће куга магичним путем бити везана

(упор. СЕЗ, 14, 240; 17, 36; 19, 234 ил. и В. Чајк., Прича, Прилози, 19, 1940, 145 ил.). Жртву кути имамо и у познатом обичају да се, онда када се појави Куга, остављају на тавану за њу ораси, погача, со (СЕЗ, 17, 35; 14, 240; 19, 240) истовремено поред неких апотропаја. Несумњиву жртву кути, међутим, имамо у обичају да се за њу оставља новац, нарочито сребрни (упор. Караџић, 4, 1903, 114; СЕЗ, 17, 7; 40, 240). Постоје чак и Кутини празници, у вези са жртвама; празник је са куге пренесен на свецу – споменима тога дана. Такав је празник дану светог Атанасија (18. јануара по старом), и он се у народу зове «Чумни дан»; тога дана приноси се жртва у овну (СЕЗ, 14, 26; 54, 363). Празник је чак можда трајао више дана, јер се у источној Србији, поред светог Атанасија (18. I) празнује «због куге» још и свети Антоније, који пада један дан раније (17. I). У целом Банату (према саопштењу г. г. Милорада Илића, из Старе Молдаве, и Николе Брицонског, из Велике Кикинде, које су ми учинили док су били студенти теологије) прославља се Михољске задушнице (29. IX) као «Тежин дан». Тога дана спремају се за Тежу разна јела («што више разних јела»), и месо нарочити кољачи. Жртва је обедна, и даје се на раскршћу. Панспермија и раскршће доводило карактеристичну кугу као хтоничног демона. Најзад, у Београду Цигани и до данашњег дана празнују дан «Тетка Бибије» (... по ст. кал.), који се прославља са великом помпом и такође је у вези са жртвама (...).

Споменуто је већ да се куге јављају и у множини. Обично се замисљају као тројство: то су три жене, или три сестре, и онда су им функције подељене: једна је Грозница, друга Црви Пришт, а трећа Куга (упор. Чајк., Зборн., XXIV, 11, и Вук, Рјечн., s.v. трављаха, такође и Mazon, Contes slaves, № 1).

[У вези са кугом, као и са вампиром, јавља се и мотив «Нектанебове преваре», упор. ЖСС, 324, и горе...]

Наша куга се, и у главним и у споредним појединостама, слаже са Кугом и сродним демонима осталих индоевропских и европских народа. Дугу, распуштenu

косу, која је код нас карактеристична за виле, имају шумски женски демони код германских и келтских народа, упор. Mannhardt, WFK, 1, 76; 102; 123; 128; 117. Код Германица тако се замисљају и Перхта и Хола (Schwarz у Handw. DA, 6, 1481; 1483; Bächtold-Stäubli, ib., 3, 1248). У белом оделу, и завешена белом марамом, јавља се куга и код германских и келтских народа, па онда код Руса и Литванца (Grimm, DM², 2, 991 ил. Sartori у Handw. DA, 6, 1500; 1510). Дугачке сисе, пребрашене преко рамена, имају и германски и келтски женски демони (Mannhardt, WFK, 1, 117; 123; 138; 147). Кад се каже (Вук, Рјечн., s.v. куга, упор. и Вук, Прјесме 2, ...) да Бог шаље међу људе кугу онда када зло ради и много греше, онда је целој појави кутинио дат један виши, етички смисао – она су инструмент Божји, божанства која врше одмазду. И овакво схватање врло је старо. У старој грчкој религији спомину се Πούνη које су идентичне или блиске Еринијама, демонима са истим етичким функцијама, упор. J. Pberg, у Roscher, ML, 3, 2602 ил. (други ἐρινυίδες као ποινιων διδρανος (= еринијски и кастирски демони) набрајају се у Höfer, l.c., 2604 ил.). Значајно је при том да Πούνη, женска персонаификација, као и код нас, изазива помор међу децом, упор. Раулап, 1, 43, 7. И Аполон шаље кугу за казну што су Грци увредили његовог свештеника (Hom. II, 1, 10 ил.); и у Тиви настао је помор због грека Едиповог (Soph. Oed. R. 28 ил.), а у Коринт послала је Хера кугу због малтретирања њене свештенице (Schol. Eurip. Med. 273). В. и М. Р. Nilsson у Chantepie, II, 360; 361. И представа о квалзи у коју су ушласна имена оних које куга треба да помори, позната је и данашњим Грцима (в. Grimm, DM², 2, 991), али је она свакако много старија, упор. још Зевсов «тефтер», у који он ушкуче имена грешника, упор. Zenob. Par. 4, 11: Ζεὺς κατὰ τὴν χρόνιον εἰς τὰς δευτέρας... Φασὶ γὰρ τὸν Δία εἰς δευτέρας τινὰς ἀπογράφειν τὰς πράξεις αὐτῶν ἀνθρώπων (= Зевс је повремено записивао у «тефтере»... Кажу, наиме, да је Зевс у неке «тефтере» бележио дела људи). Куга убија сирењина исто овако као што то чине и Ериније (упор. Gruppe, 1071'), или као што је

чиню и Аполон у познатој сцени из I књиге Илијаде; или као што то ради индијски Рудра (Oldenberg, 215); веровање да болест убија стрелом познато је и примитивним народима, М. Р. Nilsson, Gr., 7, 97 ил. Нечистоту и прљавштину мрзе и Перхта и Хола (Grimm, DM⁴, 2, 994), које имају извесних додирних тачака са нашим кутом. Преношење куге, на плећима, често се спомиње и у полским, германским (где се опет везује за Перхту) и келтским сказанкама, упор. Grimm, DM⁴, 2, 991, 992; Sartori у Handw. DA, 6, 1503, 1509. О утуцима каки су бели лук, суд са водом, чешаљ, прир глог, и о њиховом старинском, индоевропском пореклу, говорено је раније (...), опасивање уопште, као магична одбрана, такође је познато и другим индоевропским народима (в. Р. Марш...); о опасивању *шканицама* против море в. горе ... Магично оборавање је добро познато старинско индоевропско средство у одбрани од куге и других злих демона, средство које су практиковали и Грци и Римљани, в. Gruppe, 894⁴; М. Ј. Мајзнер, о.с., 193, на онда Руси, Чеси, Германци, Келти, в. Mannhardt, WFK, 1, 553 ил.; Handw. DA, 6, 1514 ил. Пропис да девојке које вуку плут морају бити голе, такође припада врло старом времену, и један је од врло важних прописа у примитивној магији; многе примере у обичајима индоевропских народа, почевши од старих Грка, наводе Клухел (Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch, Basel, 1919, 65 итд.) и Хекенбах (Jos. Heckenbach, De puditate sacra sacrisque viculis, Giessen, 1911, 57), који наводе и даљу литературу. За магичну снагу голога тела, у борби са демоном болести, могли су се стари позвати на највећи ауторитет: negat Apollo pestem posse crescere cui nuda virgo restingulat (= Аполон пориче да може напредовати болест коју спречава гола девојка) (Plin. N. H. 26, 93). И за одвођење куге и других болести из села и магично везивање за дрво имамо паралелних примера и код старих и код данашњих народа, само је овде процедура чисто магична – непосредно везивање, «призивање» за дрво (в. Handw. DA, 6, 1515, 1521; G. Jungbauer, Deutsche Volksmedizin, Berlin und Leipzig, 1934, 127; упор. и

улогу коју има dictator clavi figendi causa (= диктатор за призивање клина (у Јупитеровом храму о септембарским идама)) код Римљана, на пример, Liv. 7, 3). Обедну жртву куги спомиње Маихарт (WFK, 2, 252) код Летонаца; а што се тиче жртве у новцу, она је била позната још и Картагинцима, као што се види из једне пословице коју нам је сачувао Августин (Sermon. 167): Punicum enim proverbium est antiquum, numium quaerit Pestilentia, duos illi dat, et ducat se (= Стара је намае пунска пословица – куга тражи грош, два јој даје и она се повлачи) (упор. и Ст. Јосифовић, Прилози, 12, 1932, 63; Чајк., Ein runisches Sprichwort bei Augustin, Orientalische Literaturzeitung, 1910, 436–437) ил. De diis et daemonibus Serborum medicis, 11). – Тројство у представама о куги – Куга, Грозница, Црни Пришт – подсећа нас на тројство сродних Ериџија, или на тројство Мојра, које такође имају подељене функције.

Слично Куги, персонализује се и *Колера*: то је баба са сисама преко рамена, која нагони људе да је преносе на место које она одреди, в. СЕЗ, 48, 292.

12. АНЂЕЛИ

О анђелима из христологије није овде реч. Нас интересује која су нумина из наше старе вере везана за њихово име.

Као полазну тачку за наша испитивања можемо узети познате стихове из песме «Како се хрсно име служи» (Вук, Пјесме, 2, 19):

Док пар Степан на ногу стајаше,
Стајаше му свети Араџео,
Стајаше му на десном рамену,
Милује га крилом по образу;
Кад пар Степан седе за трезну,
Расрди се свети Араџео,
Уд'ри пара крилом по образу,
Па отиде из царва двора.

Да светац, за време свечаности, стоји на десном рамену свога крсника, то је веровање које се, додуше, спомиње ретко, али које је свакако аутентично (изворно). За то имамо довољно доказа у паралелном веровању нашега народа о анђелима заштитницима. Према том српском веровању, сваки човек има свога анђела, који га прати од рођења до смрти, и стоји му на десном рамену. »Кад човек чини добро, анђеос се весели и крилом својим хлади га по образу«, Милићевић, ЖСС, 49; упор. и СЕЗ, 14, 1909, 329; ГЗМ, 20, 1908, 452. Због тога човек, кад легне у постелу, најпре треба да полези на левој страни, да би се за то време анђеос на десном рамену наместо »како би и њему било угодно за спавање« (Караџић, 1, 1909, 212). Овакво веровање нашло је свој израз и у басмама. Тако, на пример, *historiola* у басми против огреме поред осталог каже: »Заснала мајка код Јована (или како буде болесноме име); заспао отац код Јована, на притискоше његова анђела; анђеос се расрди па одлети од Јована...« (ЖСС, 292). И Бугари верују да сваки човек има свога анђела који му »неотлачно« стоји на десном рамену. (Д. Маринковић, Народна вјера и религијозни народни обичаји, Софија, 1914, 148). Најзад, осим споменутог места у Вуковим песми, имамо ми још један помен о свецу на десном рамену: Вук Врчевић (Три главне, 94) каже да, према веровању нашег народа »ири ручку стоји домаћину ови светац којег слави на десно раме, па да све види и чује«. — Уверење, дакле, да сваки човек има свог личног заштитника, и да му овај стоји на десном рамену, *босајош* у нашем народу. Што је у једном случају светац, а у другоме анђеос, то не представља никакву противуречност. »Свечи« и »анђели« мешају се често. У варијанти песме »Свечи благо дијеле« (Вук, 2, 2) певач, пошто је рекао како су светитељи узели сваки своју област, продужује (стих 33): »Кад анђели даре дијелише...«, а уз тај стих примећује Вук: »У више песама слушао сам да се свечи зову анђели«. Варијанта исте ове Вукове песме у Петрановића (2, 1) има за наслов »Анђели благо дијеле«.

Због чега они тако лако једни друге замењују, рећи ће се мало доцније.

Питање је сада у томе шта је у ствари светац, или анђеос, на рамену. Да ли је то, доиста, само анђеос, који нам је дошао са хришћанством (преко кога је, као што се зна, ушла реч за анђела у све нове језике, упор. Grimm, Deutsches Wörterbuch, 3, 471, и Herzog-Hauck, Realenz., 5, 364), или је то какав добар демон из старе вере?

За решење овог питања важна су, и одлучујућа, паралелна веровања у другим религијама. Демоне заштитнике налазило ми, доиста, и у старим религијама, и у религијама данашњих »примитивних« народа. И Грци и Римљани веровали су да човек, чим се роди, добија свог личног демона (*αἰεθός δαίμων genius* (добар демон)), који га прати кроз цео живот, упор. позната места Serv. ad Verg. Aen. 6, 743, i Menand. fr. 550—551, Kock, и друга, в. W. Schmidt, Geburtstag im Altertum, Giessen, 1908, 10 ид; таква веровања (која је прихватила и грчка философија, в. места у Schmidt, i.e., али која су ипак зато честа народна, упор. Usener, Götternamen, 296 и M. P. Nilsson у Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2, 405—406) позната су и другим народима још и данас, као што је утврдио E. Tylor, Primitive Culture, 2, 199 ид, и остала су још од примитивних времена, упор. Carl Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, Giessen, 1916, 90. У овакве личне демоне заштитнике веровали су и Германци, свакако још у врло старим временима (в. K. Beth у Handw. DA, 2, 832). За (народна) веровања у шаризму (у коме лични човекови заштитници, фраваци, имају угледно место, и врло разгранате функције), у јудаизму и код Индоаријевана в. I. Scheffelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum, Giessen, 1920, 152 ид. Према томе, и српско веровање у личног анђела заштитника извесно је старинско народно, и са философским (неоплатонским) и хришћанским схватањима може стајати само толико у вези што обоје проистичу из заједничког старог извора.

Није тешко да се одреди првобитан значај тих наших свата и анђела на десном рамену. Ти лични заштитници, како их замисла consensus genitum (= сагласност народа), *магичној* су порекла — то су душе, преци заштитници. И такво схватање налазимо свуда: код Грка (упор. ипр. Hesiod. Op. 121, и Schmidt, 11; даље Usener, *Götternamen*, 196), код Римљана (упор. Норденов коментар уз познати Вергилиев стих Aen. 6, 743 *quinque suos patitur manus* («= сви ми носимо душе својих предака»)) па овда у парсизму и јудаизму (в. N. Söderblom у: *Revue de l'histoire des Religions*, 39, 1899, 375 ил.; Scheftelowitz, o.c., 154; E. Lehmann, у *Chantier de la Saussaye*, 2, 211, 229; Bertholet у *enzyklopedien Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2, 1222). Налазимо га, најзад, у врло јасној форми код примитивних народа и данас, в. Tylor, l.c.

У оваквој вези постаје јасна и наша слика о демону заштитнику на десном рамену. То је, у сваком случају, (било да је светац, или анђео) *вредан хоминијалца*. За свеча кога славно знамо и иначе да је то наш митски предак, *дјерома* свих предака. Свети Аранђео на десном рамену свога крсника није, дакле, десничка фикција, него стварно народно веровање, један остатак из најдубље старине. Као још један аргумент за то веровање можемо навести руске *завјелне вјеште*, то јест претке који стоје на плећима или на рамену, и које Руси на дан свадбе призивају да би били благодоклони невести, в. Niederle, 41.

Код оваквог стања ствари лако се даје разумети зашто наш народ на десном рамену час налази свеча, а час анђела. У старој религији, као што смо видели, десно раме је било место за претка заштитника, а преци су, када је са Христовом религијом њихов култ ограничен, разним путевима прешли било у свече било у анђеле: један савним природан процес, који се, за неке бар случајеве, даје пратити и у античким религијама (упор. за прелазак херојског култа у култ свата, Ernst Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen, 1904, 14 ил.; али и Johannes Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen*

Heidentums, Heidelberg, 1920, 234 и 323, и литературу која се ту наводи). И у нашим веровањима и религијској фразеологији, може се наћи доста потврда да су преци, и ушесте покојници, односно душе њихове, замишљени понекад свецима, понекад анђелима. »Свечи који борава у реди, и којима жена приноси жртву да би јој се одржао пород (ЖСС, 200); свечи који доводе град и непогоду (ипр. у Чајк., Зборн., № 92, 5, с напоменом; такође и ГЗМ, 19, 1907; 317), и који изазивају болести (кад се неко разболи каже се да је »награнсао, или му је други угатао, или светац наудио«, БВ, 2, 1887, 24), дошли су на место душа предака и покојника, јер су то све њих функције. С друге стране, претке и покојнике у другим случајевима заменили су *анђели*. Такав је на пример случај у једној басми из околине Вишковаца: »У нашој су кући четири угла, и у сваком углу сиди анђел... (ZNZOJS, 7, 1902, 175); ти анђели су душе предака, којима о Бадњем вечеру Срби башају у сва четири угла жртвене орехе (ЖСС, 161; СЕЗ, 7, 121; 14, 85; Караџић, 1, 213 ил.; Прилози за књижевност, 3, 1923, 129), а Литванци о октобарским задупницама помало јела (W. Caland, *Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche*, ARW, 17, 1914, 492). »Божји анђео«, у директу од црквених врата, из којих је потекла крв кад није краљ Вукашин ударио хаџаром (Вух, Прјесе, 2, 33, 235; исто чудо и у песми »Гријеси Вида Жервинин«, БВ, 16, 1901, 279) такође је душа која чува грађевину.

О правителности и старини целог овог веровања сведочи и чињеница да добар демон може доћи, или бити наставен, и на плећки, или под крилом, и *жмочињом*. »За петла селаци верују да му ноћу анђео долази под крило и буди га да песмом оглашава разна доба поћи« (СЕЗ, 19, 302). Добар демон, или душа каква, могу бити локализовани и у плећки животињској, и то је био разлог што је постало српско гатање по плећки.

Веровању да на десном рамену стоји анђео, а на левом њаво, можда је крајњи извор Ислам и Јудаизам, где се такво веровање налази, упор. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 156.

Ђаволова личност јако је сложена. Ни један други демон није имао тако разнолику историју; ни један други није преоптерећен толиким наслеђством из старе вере. Одмах морамо напоменути да нам се ђаво презентира и у *Јерузалу*, као један једини, ошите познати, одређени ђаво; али се ђаволи јављају и у *Ломојцима*, понекад са старешинством, понекад без њега. [Исти овакав случај имамо и у Исламу, где је сингуларни ђаво (Iblis) мање популаран него ђаволи у множини (Saitane), в. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 157]. Ова разлика постала је, углавном, због различитог *ворекла* овог демона. На стварање представе, или, тачније рећи *претерзиона* о ђаволу (јер су оне многобројне, и често једна другој противуречне), утицало је и хришћанство, и неоманихеизам, и наша стара вера.

Ђаво (διάβολος, Сатана, Луцифер) из хришћанске догматике је противник Божји, непријатељ људски, персонификација греха и зла. Његово порекло треба можда тражити у иранској религији (...), верованја у њега дошла су хришћанским народима из Новог завета, и из разних есхатологија и апокалипса, и то, што нарочито треба нагласити, врло често иконографским путем, преко икона и фрески по црквама и манастирима (Schneeweis, *Grundr.*, 33, Упор. и примедбу скупљача Ат. Петровића у СЕЗ, 7, 408). Тај ђаво јавља се, овда-онда, и у нашим народним веровањима и умотворинама који су постали под утицајем цркве.

Други утицаји на стварање представе о ђаволу долазе из неоманихеизма. То је ђаво који се јавља у нашим космогонским скаскама, и о коме ће бити речи на своје месту. То је ђаво из дуалистичког схватања религије. Он је антипод и противник Божји, с том најавсом да је он Богу светлости и добра, демургу, у многоме равноправан («Ђаво је Божји брат, по једном причању», СЕЗ, 32, 400 § 262; упор. и Mischal, *Näkres*, 164), а у провинцијалности га каткад и надмашује (упор.

Dähnhardt, I, 12, 28), мада се кроз целу традицију провлачи уверење о надмоћности Божјој.

Трећи утицај најважнији је, и он долази из наше старе вере. На ђаволе су, наиме, пренесене функције и митови који су се раније везивали за *нашег савршеног архивног бога*, за ову трансакцију постојали су, доиста, сви услови. Личност новозаветног ђавола, који је противник Божји и извор свакога зла, «краник људски од почетка» (ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς Јо. 8, 44), али који је у исто време веома моћан, «книж овога света» (ἀρχὸν τοῦ κόσμου τούτου Јо. 12, 31; 14, 30; 16, 11), или чак «Бог овога света» (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου II Кор. 4, 4) дошла је црква као поручена да — како већ није могла да сасвим искорени веру у старинског архивног бога — пребаци на ђавола све функције тога бога, и на тај га начин ликвидира и онемогући. Исто се то десило и са германским Воданом и словенским Црнобогом (в. Чајк., О срп. врх. Богу, 47 ил. и passim). И по својој спољашњости, и по природи, и по функцијама, које исуз увек негативне, ђаво је, доиста, верна слика некадашњег нашег архивног бога; о томе говорно сам детаљније у својем раду о српском архивном богу (нарочито стр. 104 ил.), из кога ће бити саопштени одаје само главни резултати, без аргументације која се тамо за сваку појединост налази. Ђаво је демон *догавља* *својих*, дакле: има исту основу црту као и наш некадашњи архивни бог; због тога он је *црне* боје, као и ошите демони догавља света, и као што је био и словенски Црнобог и у извесном смислу и германски Водан. Поред тога, он је, као и наш *Summus deus*, *хром*. Ђаво је такође *вечити брђанин* («ђаволи никако не стоје на једном месту; вечно су на путу», СЕЗ, 19, 297), исто онако као што је «путник» и наш архивни бог, и њему родни богови какви су Хермес и Водац; *брђина* којом ђаво путује изванредно је велика, као и код Хермеса и Водана. Ђаво има *неизмерна блага*, и он је, по својој вољи, *давалац* тога блага, *πλουτοδότης*, *δοῦτωρ εἰδών*, а то је била главна функција и нашег архивног бога. Такође је позната особина ђаволова да *има* и *разуме* све, и да је проналазач многих ствари, а такав је био и

наш врховни бог, и њему сродна божанства, Хермес и Водан. Нарочито се ђаво разуме у *лекарешћу* (у народу се верује да су ђаволи учили поједине људе и лекарству, СЕЗ, 48, 287), такође као Хермес и Водан, и они наши свеци који су заменили нашег врховног бога. Тај наш бог, и ђаво, имају и заједничке *ајрибуџе*: то су вук, пас, петла, коњ, капа, опанци. Ваво је први начинио *воденацу*, и вечно се интересује за њу, као што је то случај и код нашег врховног бога; он је у вези и са *комедским лавашом*, који је такође био један од послова нашег врховног бога. Најзад, врло је важно да се ђаво још и дан-данас назива *именал*, или *епискелом*, некадашњег нашег врховног бога: то је име Даба, које је хипохористика од имена Дабог. И заједничко словенско име за ђавола, *чарш* (руски: *чёрт*, чешки *čert*, пољски *czart*; лужичко-српски *čert* или *cart*; полски *cart*), првобитно је била епиклеза не ђаволова, него баш Дабогова, који је бог *чарања* *rag excellence*. И кад ствар тако стоји, разумећемо и једну особину коју народна веровања покаткад приписују ђаволу, а која би иначе изгледала немогућа и парадоксална: ђаво, наиме, покаткад може бити и *добар* демон, или бар није онако при као што људи говоре (Вук, Посл., 4158) — он великодушно лечи болесну жену; учи људе лекарству; осуђује на вешала млађег ђавола за крађу; награђује човека који му је спасао живот; одржава дату реч чак и кад не мора, и кад је то врло тешко за њега. Ваво је покаткад могао бити добар демон и код Руса, и ту му је чинен чак и кул. В. о томе Чајк., О српском врховном Богу, 107 и 113.

По овим својим најважнијим ознакама, ђаво је заченик нашег врховног бога; али он је имао и других особина, телесних и карактерних, које су на њега пренимале са других демона из наше народне религије. Нарочито је то чест случај онда када се ђаволи јављају у множини. Али и појединачни ђаволи, који људима чине штету, пролазе пакости, који борава по шумама, у вировима, под ђупријама, који навраћају у воденице, и људима досађују нарочито ноћу; који су углавном кратке памети — и они су најчешће само

промењено име разних старинских српских демона. Када се, на пример, каже да су ђаволи, у ноћи, јашили или «заносили» путнике (... , СЕЗ, 50, VII, 11), може се рећи да је то посао и вукодлака, Море (упор. и Grimm, DM², 2, 847) и других ноћних демона (...) и да је на њихово место дошао после ђаво; за ђаволе који, ради забаве, облаче људске хаљине (Чајк., Зборн., стр. 547), који буде петлове пре пола ноћи (СЕЗ, 19, 302), или који ловцу, из ешкелу, одлапићу зачета гвожђа (БВ, 3, 1888, 103 кд), немамо потребе да претпостављамо ни да је хришћански Сатана, ни наш старински *Supstis deus*, а још поманимае зао демон из митикезима: то је обичан шумски демон, коме прави задовољство да са људима прави комедије, али који у основи не мора бити рђав (упор. Grimm, DM², 2, 822), можда неки демон вегетације, каквих је било и код Грка и Римљана, код Германца и Словена (...) — грчки и римски Силени и Фауни имају такође велику склоност за свакојаке комедије (упор. и E. Kuhnert u Roscher, ML, 4, 513).

Једна ма и површна анализа ђаволових особина може довести до занимљивих резултата.

У народним веровањима ђаволи су често инкарнације *предака*, и идентификују се са њима. Наш народ, на пример, сматра «да први залогој и први гутљај треба бацити ђаволу» (Венац, 14, 1929, 609); *ма*, међутим, знамо да се првине, иначе, жртвују душама покојника и предака, упор. нпр. првине од воћа које Српкиње деле «за душу» или прве израђене чарапе, које се «бацају у воду» и на тај начин такође жртвују прешима, упор. СЕЗ, 31, 1924, 76. Срби сељаци, када пију ракију, пре но што ће је окустити, одасиу врло мало на *лемљу* (тако и Руси, упор. O. Schrader, Die Indogermanen, Leipzig, 1919, 104) — очевидно као жртву хтоничним демонима, дакле, прешима. Други *сѣрволов* («*символ*») нашег народа гласи: «Када са стола падне залогој, не треба га дигати, јер то припада *ђаволу*» (Венац, l.c.; упор. и СЕЗ, 14, 18; 32, 181 § 252); међутим, ми знамо да, према ранијим веровањима свих индоевропских народа, такви залогоји припадају *душама покојних предака*, које се (како је то тачно рекао Узенер, *Götternamen*,

249) nalaze za vreme svakog obeda u našoj blizini. I »ђаволи« се налазе у нашој близини за време обета и покушавају да се невидљиво посаде за сто (одбрана од тога у СЕЗ, 19, 284). »Код старих Пруса било је правило да се залагаји који за време обета падну са стола, не дижу, већ да се оставе сиротим душама«, в. Rhode, *Psyche*, 1, 245. Исто то верују и Руси (в. Schrader, *Realex.*², 1, 33), такође и Немци (Samter, *Familienfeste*, 109 ил. и Eckstein у Handw. DA, 1, 1584 ил), Французи (упор. Fr. Boehm, *De symbolis Pythagoreis*, 26 ил), итд. Нарочито је ово веровање било распрострањено код старих Грка («мртвим пријатељима делили су оно што од јела падне са трпезе» Athen. 10, 427 E; Boehm, o.c., 26). Уопште, *ђаволи* се хране остацима, отпацима од јела (СЕЗ, 32, 405 § 281) онако као што су се храниле душе још у старовавилонској песми о Гилгамешу (XII таблица, завршетак). — И *месџа* на којима се каже да ђаволи боравае или се на њима скупљају — бунар (СЕЗ, 32, 401 § 264; Чајк., Зборн., № 59), Кришће (СЕЗ, 48, 284; 50, II, 1, 7), гробље по коме се «вромајун ноћу (С. Тројановић, Ватра, 226), воденице и Ђуприје (СЕЗ, 13,450), огњиште и одак (СЕЗ, 32, 401 § 269), огледало (СЕЗ, 32, 401 § 269), тестија с водом (СЕЗ, 17, 532) или вода, којој није назван Бог кад је захваћена (СЕЗ, 32, 382 § 135) — све су то места за која смо видели (...) да су бораниште душа предака, или непосредних мањичких демона (у воденицу долазе вампири). Због чега се каже да ђаволи крстаре ноћу, нарочито за време некрштених дана (СЕЗ, 19, 12)? Просто зато што је то добро познато време када су душе мртвих у покрету (...); из истог разлога табуирано је ђаволово име сва три дана Божића, СЕЗ, 50, II, 9, 5). — Извесни (не сви) ушћу против ђавола упадљиво се слажу са утуцима који се нарочито радо (ако не и искључиво) употребљају против вампира: то су глоговина, тисовина, шиплак (Чајк., Зборн., стр. 519) — на би и то био евентуалан доказ да је ђаво дошао на место вампира. И код других словена ђаво је дошао на место домаћих божанстава, упор. Máchal, Nákras, 169.

У приповеткама о *аревареном ђаволу* (упор. Вук,

№ 70: «Свети Сава и ђаво»; БВ, 12, 1897, 264; 16, 1901, 95; Браство, 12—13, 149, № 15, итд. О овоме типу уопште в. Aug. Wünsche, *Der Sagenkreis vom gerepellen Teufel*, Leipzig und Wien, 1905; Bolte-Polivka, 3, 355 ил.; R. Köhler, *Kleinere Schriften*, 1, 431) ђаво је заменио некадашње дивове, који су исто тако глуми и лаковерни, и који такође бинају варани од човека (упор. ивр. БВ, 28, 1913, 178 ил.; Чајк., Зборн., стр. 477). И места на којима се понекипут каже да ђаволи боравае — велика Брда (С. Тројановић, Ватра, 226) одговарају пре дивовским него ђаволским навикама. Исти процес, утапање дивова у ђаволе, може се пратити и у немачкој народној религији, в. Grimm, DM⁴, 2, 828 и 852.

Ђаво се јавља и као *vodeni demon*. За њега се често каже да живи на дну воде, у дубоким анровима и језерима (Вук, Прип., № 6: «Ђаво и његов шегрт», са варијантама споменутих у Чајк., Зборн., стр. 507; СЕЗ, 32, 401 § 264; Венац, 14, 1929, 608 ил.); за Букумирско језеро каже да је то «највеће легло» ђавола, СЕЗ, 48, 280 ил. То је нарочито врста ђавола, «водни ђаво», како се назива у народној песми, СЕЗ, 16, 286; или: «онај из воде», како се, код «αβρτησιών (<= суфемистички») назива у Банату (Венац, I.c.). Онда је ђаво заменио и готово потпуно апсорбовао некадашњег демона воде, о коме в. доле...

Према неким спољашњим особинама (козје ноге, јарчева брада, уши «као у вола», СЕЗ, 32, 400 § 261; ...), и према начину епифаније (весела поворка, налик на свадбену поворку, са свирком и играљем, Вук, Прип., № 70 «Свети Сава и ђаво»; СЕЗ, 32, 404 § 280; БВ, 22, 1907, 289; Вук, Посл., 3569; ТРЊ., Српске народне игре, 63; Чајк., Зборн., стр. 547, где је наведена даља литература), ђаво нас подсећа на Силене и Сатуре из грчке митологије; таква веровања о ђаволу могла су доћи у наш народ и посредно, преко средњеврлопских веровања, која су постала према схватању о Силенима (за Немце упор. Grimm, DM⁴, 2, 830, 831), и непосредно, као остатак веровања о нашим шумским и полским демонима (о демону вегетације у облику јарца упор. чивенциу да се јарац о жетви жртвује...;

свирку и играње воле и други наши демони, не само ђаволи, упор. Чајк., Свескра на тавану, 5). Има и других особина ђаволових које, отевидно, нису њему иманентне, него су на њега пренесене са других, старинских народних демона, на пример, када се каже да ђаво живи на високом дрветима (СЕЗ, 32, 401 § 264; 403 § 276; Чајк., Зборн., № 81), на крсту (Чајк., Зборн., № 67), на зови (Венац, 14, 1929, 609), на ливадама (Чајк., Зборн., № 114), по јамама («пуца их је свака лешина и јама», С. Тројановић, Ватра, 226; СЕЗ, 32, 401 § 264; 48, 280, где се набрајају многе такве јаме по имену; СЕЗ, 31, 1924, <135 ида>), да носи зелене калмне (Вух, Прип., № 6 и Чајк., Зборн., № 25), ..., итд. Ђаво је заступно многе демоне из народне религије, и учинио да они буду ликвидирани и заборављени, упор. и Schneewis, Grundriss, 33.

У народним приповеткама из келтске и германске средине спомине се, уз ђавола, један женски демон са необичним карактерним особинама — то је *ђаволова мајка*, упор. Bolte-Polivka, 3, 12 ида; Edv. Lehmann, Teufels Grossmutter, ARW, 8, 1905, 417 ида. У супротности са ђаволом, она је добродушна и милостива, и указује гостопримство, заштиту и помоћ паћеницима, упор. Grimm, Märchen, № 125, DM⁴, 2, 841; Edv. Lehmann, o.c., 417. И у нашим народним приповеткама и у веровањима говори се о њој и њеној великој предусретљивости (упор. Чајк., Зборн., № 37 «К врагу по три длаке», и БВ, 26, 1911, 270 ида; у Вух, Прип., № 6: баба која помаже ђаволовом ученику да се врати на горњи свет, по свој прилици је ђаволова мајка, иако се то изриком не каже). Вукова пословица 4325 «Ни лијепа враг, ниг' му добра мати» претпоставља, такође, овакво веровање и чак чини утисак да је рационалистичка полемика против схватања необичног да је ђаволова мати добра. Много чешће, међутим, спомине се у нашим приповеткама мајка других демона, такође као женски демон предусретљив и милостив: таква је мајка Месечева, Чајк., Зборн., № 36; Мајка Сунчева, Месечева, Ветрова, Вух, Прип., № 10; мајка Ветрова («Девет Југовића») Чајк., Зборн., № 35; ала,

мајка четрдесеторице људождера, Чајк., Зборн., № 33; мајка Чумина, Мистивешић, Кр. Срб., 151. Из оних случајева јасно се види да је тип ђаволове мајке и код нас постао према обрасцима из старе религије [понекад се у веровањима и фолклору јавља и ђаволова жена (...), али она има обично супротне, негативне особине].

Ни за једног другог демона не постоје толики еуфемизми и поштива abominantia као за ђавола. Понекад назива се он именованима демона из хришћанства (Сотона, антихрист), или из богумилства (Сатанајло), или наше старе вере (бес); понекад се назива према телесним особинама (куси, рехати, рогати, копитар, шангани [враг]; брадањло), или по особинама карактера (враг, нечисти, кривољетник, тангус, домишљан, мајстор), или према својој спољашности и начину живота («онај с дрвеном кожом», «онај у дрвеним чакширама»; Гурбеташ), или према месту на коме борави («онај испод воде», «онај из јаме», «онај из крша»). Празни еуфемизми су «онај» и враг, а празни магични називи, поштива abominantia су: Буди Бог с нама, нечистији или нечасни («коме се не приноси чаште» — жртва, а горе ...; или: коме не треба приносити жртву), проклети, клетвеник, анатемски (anathema sit!), налетник (од турскога *nahel* «клетва», упор. В. Врчевић, С.и. припов., 1868, 104: «Налет у Херцеговини значи што и грчки анатема»; упор. idem, ibidem, 92; Низ прип., 9), пакленик (utinam abeat eis; Ἀράννης), сметењак (не би ли се смео!), и др. Постоје и многи други називи за табуирано ђаволово име, а СЕЗ, 13, 450; 48, 282; 50, IV, 41; Венац, 14, 1929, 608 ида; Schneewis, Grundriss, 33.

Ма колико да је иначе негативан, ђаво је имао свога удела и у култури. Пословица «Ужди свету једну свијећу, а ђаволу двије» (Стј. М. Љубиша, Прип., 111, издање СКЗ), упор. и Вух, Посл., 1121, ма биле казане и у иронији, указују ипак на извесно стварно стање. Прост народ, нарочито женски свет, тајно и са извесним моралним ризиком, указује пажњу и адорирање насликаним ђавољима на фрескама по црквама и манастирима; сасвим је, уосталом, природно да се, за сваки

случај, нарочито ако је реч о каквој недозвољеној радњи, испуње на помоћ ђаволу, или се бар, жртвама, закљичавања, молитвама, утиче на нега да бар не смета. Нарочито се могу очекивати такве жртве када се копају новци, увор. нпр. Чајк., Зборн., № 101, па онда ... Најбоље примере за тражење помоћи од ђавола имамо у легендама Теофиловог циклуса, в. Павле Стевановић, Приповетка о човеку који се продао ђаволу, Београд, 1934, 5 ил. Вазнеје од ових случајних жртава Јесу извесне редовне жртве ђаволу. »Први залогaj и први гутљај ваља бацити ђаволу« (Венац, 14, 1929, 609; оаде је ђаво дошао на место покојног претка, в. горе...). Редовна жртва ђаволу можда претпоставља и известан сталан израз: то је реч *ђавола*. Будманијево тумачење, на основу примера који је навео у RJA, 3, 9, (*»Kein einziger,«* *»ne unus quidem«*), није добро, или бар није *пробавио*: реч првобитно значи »веома мали, најмањи« *»minimus«* или *»minusculus«*, као што се види из јасног примера у Стј. М. Љубинице (Прип., 118, издање СКЗ): »Кад губим душу а тогм срећу ... дајбуди бу понијети доста блага, или се барем нећу мрчити за то ђаволе«, тј. за ту ситницу, багателу. У *овоме* смислу треба протумачити и примере које је Будмани навео (Вук, Пјесме, 4, 15, 25; 47, 128; Вук, Посл., 5618 [упркос варијанти у БВ, 16, 1901, 157]). Из овога израза могао би се извести закључак да ђаволу, од имала које уживамо или јела које ћемо јести, припада облигитан најмањи део. Да отпаци од јела доиста припадају ђаволу, то смо видели и мало раније (...). О култу ђавола код Руса в. F. Naaze, 164, и мој рад о врховном богу 113; за Немце в. Grimm, DM¹, 2, 843. — Људску жртву ђаволу претпоставља, можда, веровање у банатској Јасенови, по коме се, према усмено сањању, у реци Карашу, која поред села протиче, мора сваке године по неко удавити; у Карашу, међутим, према веровањима Јасеноваца, борави ђаво (један мост преко Караша Немци су, за време границне звали Teufelsbrücke (= ђаволов мост)), увор. Венац, 14, 1929, 608 ил. Да демон сам узима жртву која му припада, о томе сам говорио у своме раду »Свети Сава

и вузак«, СЕЗ, 31, 1924, <157 ил>; и у приповетки »Усуд« (Вук, № <13>) узима река, то јест, речни демон, своју жртву.

У нашим митовима и скаскама са ђаволом изједначује се Турчин. »Турчина је Бог дао... због наших старих грјехова. Њега треба звати *видовиши ђаво*« (ЖСС, 86). Прича »Откуда у жене ђаволство« (А. Гавриловић, № 12) завршава се примедбом да је Турцима *ђаво род*. Ваво се често претвара у Турчина, нпр. Вук, Прип., № 6; БВ, 3, 1888, 103.

14. ДИМОНИ БОЛЕСТИ

Према раширеном веровању, које је констатовано у целом човечанству, болести изазивају нарочити *демони*, на тај начин што уђу у човека, или га додирују или ударе; отуда се цела примитивна медицина сводила на егзорцизам, в. уопште J. Tambornino, De antiquoqum daemoneismo, Giessen, 1909; овакво схватање упуорно је продужило да живи и у данашњој народној медицини, такво схватање делила је и црква, и оно се, у католичкој и протестантској цркви, задржало, може се рећи, и до данашњег дана (упор. E. Stemplinger, Antike und moderne Volksmedizin, Leipzig, 1925, 8 ил); православна црква задржала га је такође, и »свештанау маслв« над болесником циљ је у ствари да се из њега изгоне или демони.

Демони болести могу се поделити у две групе (упор. Jungbauer, Deutsche Volksmedizin, 22 ил): на демоне болести у правом смислу, који делују самостално, који есенуално могу имати и друге функције, и понекад могу имати и ранг божанства; и на безбројне ниже демоне, који су у ствари персонификације разних болести. Међутим, граница између једне и друге групе демона није увек јасна и онтра.

Међу права ђавола, проузроковаче болести долази на првом месту сам Бог, који је дошао да замени некадашњег највећег Бога; мало раније видели смо да Кугу и редњу шале Бог међу људе, а у једној нашој

Басми спомиње се, поред секавице и напаснице, и «свака друга *богодана болешница*, која се уселила у главу», (СЕЗ, 13, 315). Да је овакво веровање старинско и аутентично, може нам послужити као доказ чињеница да и у другим индоевропским религијама болестима управљају, и болести шаљу, божанства највишег ранга: код Индоаријевца Рудра (Oldenberg, 219), код Грка и Римљана Посидон, Аполон, Арос, Хеката (Tambovino, 62; Stemplinger, 9). У старим српским басмама и молитвама спомиње се *Нежид* (ЖСС, 314), који међутим може бити и демон ниже категорије [»Нежид је народно означене за ђавола или врага, и употребљена се зато да би се избегло помињање ријечи ђаво или враг« (СЕЗ, 48, 522)]. Као демоне болести раније смо споменули *кузу*, *вике*, *вештице*; да виле спадају међу главне проузроковаче болести одговарало би и Манхартовој теорији да су болести везане за *древца* и да из њих излазе (Mannhardt, WFK, 1, 12 илд.), јер ми знамо да су виле по својој природи најчешће шумски демони, чији је елемент дрво (в. горе...). У басми од гуте спомињу се као демони болести *дешви Југовића* (ЖСС, 274); Југовићи се, међутим, у народној традицији јављају као демони ветра (Чајк., Зборн., № 35): а да ветрови могу изазвати болест, то је веровање које је нашло свог израза у басмама (ЖСС, 290, 326; СЕЗ, 13, 311; 17, 548; упор. и мој чланак о Боралој Анђелији, стр. 32), и иначе (упор. Вук, Посл., 6295 »Тако у махнити ветар не удрио!«; С. М. Љубиша, Прил., стр. 124, илд. СКЗ; за човека који има емпатију каже се да је »пао у ветар«, СЕЗ, 14, 224), а познато је и другим народима (Zampermann у Handw. DA, 9, 635, 645). Болест може изазвати и божанство *Месеца*; код нас упор. веровање да дете не треба да гледа у Месец, јер га овај није (...); за веровање других народа в. Tambovino, 68. Поред ових божанстава и демона, има их још врло много демона, муњских и женских, али који нису јасно диференцирани, већ се само под разним именовима, често магичним и суфемистичним, или чисто функционалним, спомињу у басмама: страшница, худница, напрати, наврати, морски, горски, алски, вилски,

некрштени, нерођени, невиђени, нечувени, немитници, недојеници, невинчаници, намернице, натурнице, напаснице, нагазнице итд. Упор. ЖСС, 290; СЕЗ, 13, 312, 313, 315, 319 и др. У неким басмама (ипр. ЖСС, 292) демони болести називају се »дољоземцима«, што би био доказ да је њихова природа хтонична; због тога се и врачара, када алострофира болест, окреће *зајугу* (ЖСС, 309; упор. и 313). Према хришћанским теоријама, болести изазивају *diabolus* *snisque mali daemones* (= ђаво и његови зли демони), и код народа католичких и протестантских све функције ранијих демона пребачене су углавном на *ђавола*, в. Тамборнино, 98, и Jungbauer, 24; то се, уосталом, донекле десило и код нас, ипр. ЖСС, 285, а у много већем степену код Руса (Naase, 116, 364).

Демони болести јављају се и у животињском облику, о чему у. Stemplinger, Ant., 11, и горе... Такво веровање јако је раширено. У скаскама многих народа налази се схватање да су животиње непријатељи човека, који му доносе болести, док су му биле пријатељи, јер га од сваке болести лече, в. Jungbauer, 26.

Врло често, међутим, изазивају болести *»зле душе*, »Кад је ко слаб, говоре да је до злијех душа«, Чајк., Зборн., II 2, 115; упор. и СЕЗ, 48, 522; ... Отуда веровање ко ноћу прође кроз некрштено гробље, да ће се разболети (Браство, 5, 1892, 30 илд.). Отуда и пропис да се у свима великим болестима болесник куца, и готово све важније чини врше на *буњиницу* (ЖСС, 304, упор. СЕЗ, 13, 310) — а за буњинце смо видели да је зборно место душа (...). И код других индоевропских народа болести изазивају душе мртвих (Tambovino, 71 илд; Jungbauer, 29). Такво веровање налазимо и у Платону (Phaedr. 244 D—E, и у том смислу треба разумети речи *πλάτων ἐκ μνημάτων*, (= грех предака) упор. Stemplinger, Ant., 10, и Rohde, Psyche, I, 264²). При томе нарочито су опасне душе *δαίμον*, *βλαβεράτων*, *λόδων* (Tambovino, I.c.). И Рудра, као бог болести, према мишљењу Олденберговог (Rel. d. Veda, 223), у ствари, није ништа друго него абстракција злих душа.

Једна од општих појава јесте да, по принципу б

τρόπος καὶ ἄσεται (= онај који рани тај и превира ране) она иста божанства или демони који проузрокују болест доносе, или могу донети, и оздрављење. Индоаријевски Рудра и доноси болест, и лечи је, упор. Oldenberg, 219. Код нас тако, као што смо видели, ради кућа (горе, ...). Исто тако и Руса и задаје болест, и сама спрема лек (ЖСС, 269). »За сваку болест Бог је дао и лек« (ЖСС, 54).

Поред напред споменутих божанстава и демона, који имају стално место и одређен ранг у пантеону односно у андемоникуму, и којима изазивање болести није ни једина, ни најглавнија функција, има велико мноштво других демона који су у ствари персонаификације, олицетворења, појединих болести, упор. и Heiler, Das Gebet², 112. Νόστος δ' ἀνθρώποισιν ἐφ' ἡμέραν, αἱ δ' ἐνὶ νύκτι αἰτόμασι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρονται (= Болести саме долазе људима дану и ноћу доносећи им зло), Hesiod, Op. 102 ид; упор. и Aesch. Prom. 275 и Tambornino, 61. Ако прегледамо текстове басама, видљемо да се, може се рећи, свака болест апострофира као личност. На граници оне прве и ове групе демона долазе Уроци (ЖСС, 296 ил) и Чума (ЖСС, 330), који се узимају сасним колективно, али који се могу јављати и појединачно (упор. Вук, Пјесме, 3, 78, 147 ид »Кад су били гором путујући, Стиже Урок на коњу девојку; такође и Урока и Уроцима нна прагу и под прагом«, у басмама ЖСС, 298 ил); в. и ТРД, Зле очи, 87 ид и 302, али где ипак треба правити разлику између уреченога, и простреленог злим очима. Од осталих персонаификација најпозатије су Грозница (Чајк., Зборн., XXIV 11; упор. и Tambornino, 63), Црвени вешар (ЖСС, 272, СЕЗ, 13, 304 ид; 14, 229; »добри господар« у СЕЗ, 50, стр. 38 ид); Руса (ЖСС, 269; СЕЗ, 14, 231); Муча (»мишница«, СЕЗ, 13, 308; 50, стр. 39), Давка (ЖСС, 284), Сузреб (ЖСС, 261), Подљуб или Подљуба (СЕЗ, 13, 316; ЖСС, 268); Пробав (СЕЗ, 14, 221 ил); Издих (СЕЗ, 14, 223); Синова (ЖСС, 293), и многе друге. Исти случај имамо и код Грка и Римљана: и код њих су персонафиковане Αἰσθη (= беснило), Μανία (= лудило), Febris (= грозница) и др. (Tambornino, 63 ид).

Понекад нападају човека по неколико демона заједно (нпр. падањим проузрокују »визленици, неподојци, неспороти, вихори, ветрован СЕЗ, 13, 311), и уопште често се замишља да један демон болести вуче за собом целу своју породицу или дружину. Код Индоаријевца Грозницу прати брат Слабост (Изнуреност), сестра Кашаљ, стриц Оспице (Красте) (Oldenberg, 267), а код Руса Грозница има многобројне сестре (Haase, 364).

Демони болести бораве на извесним одређеним местима; када их врачара, басмама и магичним радњама, изгони из болесника, она их позива да се у та места врате. Најчешће се болест тера »у гору и у воду«, или »у горске висине и речне дубине«, па онда тамо »где овице не блеје, где гозела не ричу итд., где пас не лаје, где се песма не чује, где се Бог не спомене«, где деца не плачу, где човек не живи, где ништа нема«, итд. (в. басме у ЖСС, 269 ид; СЕЗ, 13, 300 ил, итд.). И у новогрчким басмама шаље се болест ἐπὶ βουνά καὶ ἐπὶ κλάδι (= у горе и грање) (в. Schmidt, Der böse Blick, 592 ид). Демони »из горе и воде« били би они демони на које је мислио Манхардт када је рекао да болести долазе из шуме (Mannhardt, WFK, 1, 12 ил). Сва друга места означавају доња или »овај« свет, упор. С. Clemen, Die Reste der primitiven Religion, 33, 88). Да зли демони на таквим местима бораве, то знамо и иначе, упор. Tambornino, 99. Остала места у која се болести изгоне, и која се замишљају као њихов домицил, јесу најчешће Галијеј гора, што је народна етимологија изменила у Лелеј или Лехи или Полелеј гору, па онда вода Макавејска, или Неврат поље (в. ЖСС, 272 ид; СЕЗ, 13, 305 ил; 14, 221 ид, итд.). Ова имена ушла су у наше басме из средњевековних оријентално-византијских текстова (...). »Неврат-поље« формално одговара називима за »овај свет«, упор. још »Жур-ну-гин« (»земља из које нема повратка«) код Сумерана (A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig, 1913, 67).

Демони болести развијају своју акцију на два начина: они или улазе у човека, и то је редован случај

када су у питању зле душе (отуда прописи око поста, то јест, забране једна извесних јела за извесно време, в. Чајк., ГНЧ, 41, гл. 3), и Тамбогнџо, 62, 103; отуда пропис да се од воде донесене са извора или реке најпре мора мало да одасне, па тек да се после пије, ...), или га уједу («данас мога НН ујер змија, па више никада», ЖСС, 289, за епилепсију), ударе или уцрпале. Један роб Капалочанин у Петропија (Sat. с. 63) оболестио се quia illuc tetigerat mala manus (= јер га је дотакла зла рука). У басми против «намерен» каже врачара, у име болесниково «стрелама ме устрелишен» (СЕЗ, 13, 313); «прострел» («исто што и урок» ЖСС, 301) означава, очевидно, болест која је дошла од удара *сирелом*; о *сирелам* вилâ и куге говорено је мало раније.

Индонезијски Рудра шаље своје стреле на људе и стоку (Oldenberg, 291); његове стреле спомињу се у басмама (ibid., 219). Болест доноси зли демони зато што су зли, и зато што им је то посао; нарочито још ако би их човек чиме било изазвао (у басми СЕЗ, 13, 313 претпоставља се могућност да је болесник «преврнуо софру, поломио ложице, покљода љуске, замутио воду, прекинуо колон...); али ће се човек оболестити и ако прекрши извесне забране *морали* (и у том случају долази болест као казна од Бога, упор. ипр. Вук, Рјечн. з. в. куга; Чајк., Зборн., № 69, 86; песма «Греси Вида Жеравице» (...), и многобројни примери...), или *религијске*: ако је, на пример, неко радно у табуиране дане, кзниће га болешћу светац-споним тога дана, в. ипр. ЖСС, 306; СЕЗ, 48, 522.

Демон болести изгони се из болесника враџбинама, или увођењем у акцију каквог јачег демона, и о томе ће дошњије бити говора; али није непознат ни пут измирења и компромиса (упор. и што је речено о куги, горе...), и тај други пут довео је у пракси до *молитва* и *жртва*. При томе не долазе у обзир молитве којима се Бог, или Богородица, или који светац моле за интервенцију (такве молитве познате су и код нас, в. доле...), и још много више код германских и романских народа. Jungbauer, 105 илд, 191 илд; Stemplinger, Ant., 52 ил), него молитве које се упућују непосредно

демонима болести, и које је наш народ, мимо остале народе, нарочито добро сачувао. Нарочито се такве молитве упућују демонима који изазивају епилепсију: «Немитници, недојенци, несенчаници, виле, ветрови, и некама-болести, зама се молим ја, Дона Бајалица, изидите из главе, мозга итд» (ЖСС, 290; у сличној басми СЕЗ, 13, 311 место Доне Бајалице демонима болести моли се Богородица). Поред молитве долази у обзир и *пољубац*, чији је и култни и магични значај велики (упор. Heiler, Das Gebet¹, 103 ил; Karle u Handw. DA, 5, 845 илд); болесник од грознице оздравље ако пољуби жабу испод камена СЕЗ, 13, 339 (жаба је овде свакако демон грознице, упор...). Пољубац у циљу исцељења био је познат и старим народима, а познат је и модерним (с тим да се случајеви које наведе Вајнрајх, Antike Heilungswunder, 71 ил и Karle u Handw. DA, 5, 858 ил не могу сви објаснити на један исти начин). Демонима болести приноси се чак и *жртва*. Демону чамалице (грознице) жртвује се на извору новац (ЖСС, 28), онако као што смо видели да се жртвује и куги (в. горе...); демону жутице приноси се жртва у хлебу и сиру (СЕЗ, 48, 535); болеснику од падавнице одсеку се нокти, помало обрва, трепавица, косе, и то метне у уста жаби, која се после полије кључалом водом (ЖСС, 291) — ту очевидно имамо чак замену *људске* жртве (да коса и нокти у култу могу заменити човека од кога су, в...; жаба се убија врелом водом стога што се понекад демони само на такав начин и могу уништити, в. горе...). [Или је можда овде жаба сам демон болести, којег уништавамо? О жаби као демону болести в...]. [Када се каже (ЖСС, 289) да ће болесник овај дан, када је извршена церемонија егзорцизма и када очекује оздрављење, «светковати док је год жив», тај заветни празник очевидно припада свецу-спониму дана, а не демону болести...]. Култ демонима болести био је познат и старим народима, који су се, како каже Плиније Старији (2, 7(5) 15), по сваку цену трудили да са њима одрже добре односе: nomina alia aliis genibus et numina in iisdem innumerabilia invenimus, inferis quoque in genera discriptis morbisque et multis etiam aliis pestibus,

dum esse placatas trepido metu cupimus. Даље каже Плиније да је Грозница имала чак свој храм на Палатијуму; еродни демон, Merhitis, имао је такође свој храм (в. Tambornino, 64; R. Peter у Roscher, M. L., 2, 2519 ил.). За култни церемонијал приликом молитава демону болести карактеристично је да се он изводио у строго одређеној форми и да је до крајњих граница чувао све појединости из култног прописа: ни један демон није смео остати непомениут, ни једна појединост о природи и месту болести у организму није смела изостати. У басми противу «намере» апострофирају се демони болести на овај начин: «Горске, полске, морске, чинутске, арнаутске, српске, шуганске! Ако сте стари, па мушки, по Богу отац, ако сте старице, па женске, по Богу мајка, ако сте мушки, па млади, по Богу браћа, ако сте женске, па младе, по Богу сестре!» (СЕЗ, 13, 312). У басми од падавине каже се: «Нематиници, недојиници, невенчаници, вале, ветрови, и некама-болести, вама се молим ја, Дона Бајалица, изидите из НН главе, из мозга, из памети, из косе, чела, већа, носа, зуба, усница, чељусти, ушњу, из гуше, гркљана, рамена, мишица, лаката, чланака, руку, прста, ноката, грбине, крстина, груди, ребара, слабине, из срца, из прве и беле шегерице, из пупка, желуца, црева, бубрега, мехура, бедра, колена, из неварика, из ногу, из пета, из прста и ноката»... (ЖСС, 290). Ако би се ма и једна појединост изоставила, молитва би остала без дејства. Истоветан случај имамо и у старинским римским молитвама, у којима се, када се не зна тачно која нумина могу доћи у обзир, употребљује као и код нас, формула *sive mas sive femina* («или мужјак или женка»), в. Wissowa, Rel. u. Kult. d. R.², 38, и Чајк., Имена од урока, 156. — Желу да демона болести ликвидирамо пријатељски и споразумно имамо, можда, и у суфеминичним и хипокористичким изразима за болест — «болја» и «болјка», или «добраш» (за главобољу, СЕЗ, 50, стр. 41, № 18), Лица (за лицај, СЕЗ, 14, 233), можда и Миша (за мишина, ...).

О демонима болести код балканских народа в.

K. L. Lübeck, Die Krankheitsdämonen der Balkanvölker, ZVK, 8(1898) 241 ил. и 9(1899) 58 ил.

15. ВЕТРОВИ

Ветрови су још врло рано били персонификовани, мада је понекад тешко довући границу између демона и његовог елемента (тако још у Омора, Od. X I ил.). Они се, као и у старим религијама, јављају као *khōnōnē* силе. За ветар каже се да излази из земље, из једне рупе, око које је сам црнограбић (ГЗМ, 19, 1907, 315), или се каже да су затворени у јамама и долинама (СЕЗ, 32, 379 § 119); за црнограбић иначе знамо да је дрво хтоничног карактера (...), а јама се је често сматрала да је улазак за доњи свет, или и сам доњи свет (в. мој рад Доњи свет у јама ...). За буру иначе се прича да станује у пећини кроз коју се иде у доњи свет (Чајк., Зборн., 16, 54). Исто овакво веровање — да ветрови долазе из земљане унутрашњости — имали су и стари Грци, упор. Gruppe, 845. Стари Грци доводили су ветрове у везу и са душама умрлих, упор. Rohde, Psyche¹, стр. 226 ил. и Roscher у M. L., 1, 2373 ил; тако схватање послужило је као подлога и германским веровањима у вези са *wilde Jagd* («дикилком ловом») (...), и неким нашим веровањима, на пример, да јак ветар значи да је негде проливена невина крв, (СЕЗ, 40, 436), или да ветар постаје отуд што се анђели «веселе над свијетом, па у игрању замашу крилџма, те од њих падне вјетар по земља» (Јавор, 1889, 544, о чему в. и Sbornik prací věnovaných Václavu Tillovi, Praha, 1927, 34); све су ово старинска схватања (о вези ветра са анђелима в. Zimmermann) у Handw. DA, 9, 654).

Према теорији Манхартовој, у ветру манифестују се шумски и планински демони (Mannhardt, II, 102). Да су ветрови демони, то је веровање које је и до данас сачувано, упор. Zimmermann у Handw. DA, 9, 630; код данашњих Грка реч за ветар *ένεος* означава уопште демона кат' *έξοχόν* («особито») (Gruppe, 845²). Ти демони често имају животињски облик (упор.

и Mannhardt, П, индекс а. в. (Wind)). Када је велики ветар, онда се у ветру виђа приквон (ГЗМ, 19, 1907, 315). Још чешће се јавља орао (икрсташ орао, што води облаке». Вук, Прјесме, 2, <60, 98>; упор. и Чајк., Зборн., <368 и 536>; за ора, међутим, знамо да је био демон ветра и код Грка (Gruppe, 841) и код Германица (<Zimmertmann) у Handw. DA, 9, 631). У обзир долази и вук: код нас се велики ветар назива вуком (СЕЗ, 50, П, 1, 108; за немачка веровања упор. Zimmertmann у Handw. DA, 9, 631); али вук се у оваквим случајевима јавља и као манифестација нашег врховног бога (в. Чајк. S. d. <100, 147 ид, 153>). Исто тако у великом ветру пројављују се и одређенији демони, у људском и полуљудском облику: змајевци (СЕЗ, 50, IV, 102), стухе, који тада воде борбе између себе (ГЗМ, 6, 280; 19, 1907, 315), але (СЕЗ, 19, 397; <СЕЗ, 50, III, 14> нала Северачи) исто онако као и руски љешци (Mannhardt, 2, 97), виле (СЕЗ, 54, 503, 516), са којима се могу упоредити новогрчке нераиде у истој функцији (Mannhardt, 2, 85 и 92), ђаволи (Чајк., Зборн., 17, 92; за немачка веровања упор. Mannhardt, 2, 85; за новогрчка Schmidt, 175, 177), демони чувари блага (СЕЗ, 50, II, 104 и 107), понекад и куга (СЕЗ, 50, IV, 72). И болести се понекад манифестују у ветру, или се ветар сматра као њихов разносач: ветровци се често спомињу у басмама (СЕЗ, 13, <311>), а позната опака болест зове се «дрвени ветар» (нпр. СЕЗ, 13, 304 ида), који се у приповеткама јавља и као моћан демон (нпр. Чајк., Зборн., XIII 3). Упор. и плаветни, зелени, жути ветар, СЕЗ, 17, 548, и мој рад Пор. Алђ., 32. Упор. и пословицу «Тако у махнути вјетар не удрио» (Вук, 6295, и С.М. Љубиша, Прип., СКЗ, 124).

Ветровци се јављају и као самостални антропоморфни демони, често врло моћни. Радо се персоналификују Север, Југ, Бура (в. доста примера у мом чланку »Порука Лиђевија«, (Sbornik prací věnovaných Václavu Tillovi, Praha 1927.) 31 ида). Демон ветра често се замисља да је у једно око Пору, и о томе се, у нашем народу, причају многе етнолошке скаске (Чајк., Пор. Алђ., 31 ид); та слепоћа, за коју има паралела и код

других индоевропских народа (германски Водан, руски љешци, в. Чајк., о.с., 34) свакако стога што су ветровци хтонични демони, а слепоћа «символизира» доњи свет (о.с., 35). У митологијама индоевропских народа постоји представа о краљу или богу ветрова (упор. и Zimmertmann, Handw. DA, 9, 631): такав је грчки Еол, који са женом и децом срећно живи на једном пливајућем острву (упор. Hom. Od. X, 1 ида); таква је и мајка ветрова у приповеткама неких европских народа (Zimmertmann у Handw. DA, 9, 635), такав је и краљ ветрова у нашим приповеткама (Чајк., Зборн., № 40, 80), и мајка девет Југовића, која, негде далеко, има своје дворове (ib., № 35). Што је најважније, код нас се, и у веровањима и у култу (појављује) једно извесно одређено божанство ветра чији је углед и функције наследно свети Пантелија (који управља ветром и једнако је на путу» СЕЗ, 14, 70), или свети Прокопије (који је «заштитник ветрова», ГЗМ, 6, 279), и неки други свещи и светитељке, о којима в. мало додје; плуралитет ветровитих демона није сметао да се једно такво божанство развија, упор. шта о грчкој и другим религијама каже Рошер у M. L., 1, 2362. Понекад је то божанство само хипостаз српског старинског бога доњега света. — У нашој митологији (као и у другим митологијама, Zimmertmann у Handw., DA, 9, 633) постојала је тежња да се извесна историјска лица схвате као демони ветрова: то смо видели раније у вези са светим Симеуном и Стеваном Дечанским (...); та тежња била је повод да се и од девет Југовића начине демони ветрова (Чајк., Зборн., № 35). Није случајно што се дан Стевана Дечанског празнује «од ветра» (...).

У вези са ветровима причају се и многи митови и скаске. Читав мали циклус скаски има за предмет Борбу између северног и јужног ветра, у којој је један од та два ветра изгубио око (в. Пор. Алђ., 31 ид); такви митови познати су и другим народима (в. Zimmertmann у Handw. DA, 9, 631). У вихору замислила се понекад читава свадбена поворка: то су «ђаволски сватови», или су то виле које се удају за стухаће или ђаволе (ГЗМ,

19, 1907, 315); takva predstava poznata je i Rusima i Nemcima («Windsbraut» kod Nemaca; v. Mannhardt, 2, 87, 93, 96; Handw. DA, 9, 636 id.; o pohotljivosti vetrova v. Mannhardt, 2, indeks s.v. Wind). Vetrovi se ponekad opisuju i kao ljudojdere, i kod nas i иначе, V. Čajk., Zborni., № 35; Handw. DA, 9, 634. U kozmogovskom skazama za vetar se misli da je dah onih bikova što drže zemlju (ГЗМ, 19, 397), или је то дување аждаге, надуване што није могла прождрети сунце (ibid., 315). У басмама ветар доноси сан (СЕЗ, 13, 303), као што је Зефир пренео Психу у Аморов двор (Apol. Met. IV, 28).

Vetrovi su imali i svoj kult. On je нарочито разумљив у приморју, код поморца, али је он исто тако природан и на копну, где ветрови могу бити и од велике штете и (као демони плодности, упор. код нас ГЗМ, 19, 1907, 315; код других народа... и Handw. DA, 9, 635) од велике користи. За жртве ветровима код Грка и Римљана упор. P. Stengel, (Die griech. Kultusaltertümer, 126 id.); (Opferbräuche, 146 id.); Steuding u. Roscher M. L., 6, 513. Наш народ приноси жртве демонима који доводе град, и који се пројављују у градобитним облацима и олуји: то су нар. душе утопљеника, СЕЗ, 50, 237; ib. VIII 3, 5; или вештине, или ђавола, СЕЗ, 17, 141; 32, 404 § 279; или вједогање, СЕЗ, 50 IV, 44; упор. и Stegemann u Handw. DA, 3, 1305 id. Та жртва састоји се обично у соли и хлебу, преко којих се за одговарајућим демонима покушава да начини савез (в. и горе...), али ова може имати и другу садржину. Наиме, у тим случајевима, у Мачви, узима врачара мало дете, па га баца унис, или то исто ради с шлетом (СЕЗ, 17, 146); исто то ради се и на другим местима, на пример у срезу тошачком, где се вored детета поднеже и прасе (ib., 147); исте радње са прасетом врше се и у околини Власотинаца, Неготина, Пирота (ibidem, 141 id.). Ако то упоредимо са радњама које су вршили становници некадашњег грчког града Клеона, онда ка-да стражари χαλστοφύλακες (= чувари од непогода) јаве да прети град, доћи ћемо до занимљивог резултата. Сенека овако описује целу радњу у Клеонама:

illud incredibile, Cleonis fuisse publice praepositos chala-zophylakas speculatores venturae grandinis, hi cum signum dedissent adesse iam grandinem... pro se quisque alius agnum immolabat, alius pullum... si quis nec agnum nec pullum habebat, quo sine damno fieri poterat, manus sibi afferebat et... digitum suum bene acuto graphio pungebat et hoc sanguine litabat (= Невероватно је да су у (граду) Клеону јавно постављени чувари од непогода, као о-матрача града који може доћи; чим би они дали знак да грд већ стиже... свах је за себе жртвовано, неко јагње, неко пиле... а ко не би имао ни јагњета ни шилета, да би могао да прође без казне, принео је своју руку и... свој прст добро шилетаном бодежом боше и овом краљу приноси жртву.) (Nat. Quaest. 4, 6). Видимо, дакле, да су Клеонаци ad grandinem avertendam (= за одвраћање града) приносили жртву (упор. и Paul Stengel, Opferbräuche der Griechen, Leipzig und Berlin, 1910, 152), наиме жртвовали су или јагње, или петла, или су чак сустигували и људску жртву. И код Срба имамо животињску жртву (која би чак могла бити и сустигуција људске), па чак и наговештену људску жртву. Процедура и садржина исти су, па је вероватно да је и порекло исто, и да ми у грчком и у српском случају имамо тип старинске индоевропске жртве. Упор. за све ово мој чланак у ГИЧ, 48, 1939, 170 id. — Да су ветрови уживали и неку врсту *regonog* култа доказују извесни дани који се, у народном календару, празнују «од ветра»: то су дани чији су светитељи-епоними свети Пантелеја (СЕЗ, 14, 70; 17, 206), свети Прокопије (ГЗМ, 6, 279), свети Стеван «ветровитик» (ibidem и ЖСС, 139; СЕЗ, 34, 434), апостол Павле (СЕЗ, 14, 68), Три Јерарха (СЕЗ, 19, 24), Огњена Марија (ГЗМ, 6, 279), света Петка (СЕЗ, 17, 206), Мироносна Марија (ГЗМ, 6, 279), [За Крстовдан и Митровдан народ верује да ће онај ветар који тих дана дува и евентуално надјача остале ветрове, дувати целе кудево године, ЖСС, 179; СЕЗ, 14, 22; 74; 32, 109].

Да је ветар демон, дакле личност, говоре и извесни анимистички изрази; тако се каже да ветар дува, носи, бесни, упор. и Zimmermann u Handw. DA, 9, 630.

То се види и из разних апотропајских средстава против ветра, која се иначе употребљају само против демона: на ветар се плује (ГЗМ, 19, 1907, 315; тако и код Немца, Handw. DA, 6, 640), или се у њега баца нож (в. примере у Thor. Anh., 31 ил; за немачки обичај Mallenhardt, 2, 86, и Handw. DA, 9, 641), или се пали крва или опанак (ГЗМ, 6, 280; 19, 1907, 315), од кога ће смрада демон да побегне.

16. МАЉЕ ПОЗНАТИ ДЕМОНИ

Цино (од арапског *ginn*, в. Lokotsch, (Etym. Wörterbuch, 57, s. v. *ginn*,) и J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 148¹) су познати исламски и предисламски демони, који су нама постали познати преко Ислама, и то у оним крајевима где, поред православних, живе и муслимани. Цинови су огромног тела (СЕЗ, 50, IV, 48 и 50), и по томе подсећају на дивове. Јаваљају се и у људском и у животињском облику (могу се зпретворити у пса, јарца и сл. СЕЗ, 54, 517; у мачку СЕЗ, 50, IV, 49). Они живе по пустим кућама и местима (СЕЗ, 54, 517), у јама (СЕЗ, 50, IV, 48), али долазе и у насељена места, нарочито радо у млинове (СЕЗ, 50, IV, 48 и 50), и на буњаште, где траже за себе храну (ib., 49). Они живе у заједници, наступају често уз музику и ларму, или као војска (СЕЗ, 54, 517; 50, IV, 50) — исто онако као и ђаволи, и слонски бране и свете увређеног друга (СЕЗ, 50, IV, 48). Цинова има добрих и злих (СЕЗ, 54, 517). Они су смртни, и може их човек, каквим магичним предметом, нпр. запаљеним угарком (као и ђавола) убити (можда СЕЗ, 50, IV, 48); према арапским веровањима, в. Wellhausen, 149, само *јерним* ударцем, о чему в. (Namata 12, 13, Maralq. 4, 41, Abu Zaid 123, Vloten, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1894, 68¹). Као и неки други демони, виле и ђаволи, могу они ући у човека и учинити да се разболи, нарочито да помакнута, или то чине *par distance* (СЕЗ, 48, 288; 50, IV, 48–50); али они могу и излечити болесника, и то врши њихов краљ (СЕЗ, 50, IV, 48 и 50). Сва су ова

муслиманска веровања, и сва се дословце налазе још и у предисламској арапској религији, упор. Wellhausen, o.c., 148 ил; R. Smith, Die Religion der Semiten, 84 ил. Када се каже «цин башка, шејтан башка» (Вук, Посл., 7125), тј. да је «друго цин, а друго ђаво», то је тачно само са извесним ограничењем, јер и балкански муслимани понекад конфундирају ђаволе и цине (СЕЗ, 348, 288), а то се десило и у арапским народним веровањима (Wellhausen, 157¹).

Псоглави су хибридни демони, са псећом главом, једним оком, козјим ногама и репом (ZNZOJS, 1, 1896, 229). Они иначе доста подсећају на дивове (у једној причи Полифемовог типа, Шаулић, 1, 2, № 38, реч «псоглави» објашњана се речју «див»), са којима имају заједничких црта (и они су одљуди и канибали). Псоглави, уколико се спомину, најчешће се спомину у народним приповеткама (Којанов, № 20; ZNZOJS, 11, 1906, 158; Шаулић, 1, 2, № 38; Чајк., Зборн., № 27 и 28). Они се покатакд могу прилагодити и људској култури, копају и ору земљу (Чајк., Зборн., № 27 и 28); али су иначе људождери, и нарочито воле дечје месо (Чајк., Зборн., 1. с.), женске сисе (ZNZOJS, 1, 1896, 229), али се пре свега хране лешевима («док су псоглави по свијету ходали, ипдје није могао од њих гроб ни мелар остати», ZNZOJS, 6, 1901, 142; упор. и Kretschmer, Das Märchen von Blaubart, Mith. d. Anthrop. Ges. in Wien 31, 1901, 62 ил. и Thämme, Das Märchen, 36). Псоглави живе у *мрачној земљи* (ZNZOJS, 1, 1896, 229); та околност, па онда њихов псећи изглед и њихове налик (једне лешава; страх од воде, коју не могу прећи, в. Чајк., Зборн., № 27 и 28) карактеришу их као хтоничне демоне. Према томе, они би били доста примитивни и врло старински демони лешинари, какви су познати и у другим индоевропским религијама, где имају такође псећи или вујчи облик (упор. A. Dieterich, Nekyia, Leipzig, 1893, 46 ил; S. Reinach, Les carnassiers androphages, Cultes 1, 279 ил; код Германца упор. Etiones у Тацитовој Германији с. 46, са објашњењем, које је дао K. Helm, Altgerm. Rel., 1, 210; упор. ипак и коментар Гудемана и Ферлеа). На стварање представе о псо-

главима могло је бити и других угњаја. Псоглави, κινωκέρφοι, позната су митска бића са далеког истока, упор. још Ктезију (Indica 20–25) и друге изворе (в. Welcker у Pauly-Wiss., 12, 25 ил. и E. Rohde, Der griechische Roman, 185, 190); важније је за нас још што се псоглави јављају и у роману о Александру Великом (A. Ausfeld, Der griechische Alexanderroman, 83; 97; 106; 183, 197). «Мрачна земља», у којој живе псоглави и која је у ствари доња или «онај» свет (упор. Чајк., Свети Сава (у народним приповеткама, Богословље, X, 1935, стр. 122 ил)), локализована је некуда на крајњем истоку (као и Кириново острво, које је такође «онај» свет, (Hom. Od. X 135 ил)); то знамо и иначе (...), а да је та мрачна земља некуда даље од Руске, резултира и из веровања о псоглавима («У Русији увијек топови пуцају, да не узмогне к нама», ZN20JS, 1, 1896, 229). Упор. и Чајк., Ein frühslavisches Märchentiv bei den Byzantinern, Revue int. d. et. Balk. I–II, 1934–1935, 115 ил.

Каракоцуле су ноћни демони (ЖСС, 177; СЕЗ, 13, 448; 17, 129), познати у северној и јужној Србији; у северној Србији то су искључиво женски демони (мгуба и веома стара баба са гвозденим зубима и – често – роговима» и са великим ноктима СЕЗ, 13, 448), у јужној Србији разликују се каракоцули и каракоцулке (СЕЗ, 7, 441). Оне се јављају о некрштеним данима (ЖСС, 177; СЕЗ, 7, 441; 13, 448; 50, VII, 38, 54, 378; упор. и Вук, Рјечн., к.в. каракоцула и некрштени дани); тих дана, после вечере, табуирају су, због њих, женски радови (СЕЗ, 7, 441). Каракоцула ноћу јаше човека по селу и кроз реку и страшно га измучи (и као да су га каракоцуле јахале», каже се за јако малаксалог човека СЕЗ, 13, 338); жене малтретирају на други начин: изгребу јој лице гребенима или ноктима, или је баци с брда, или удаве у води (СЕЗ, 7, 441 ил; 13, 448; 50, VII, 38; 54, 378). Оне се јављају или на једном одређеном месту, обично изван села (СЕЗ, 13, 448), или се пењу на стреју више врата, па отуда вребају ко ће ићи напоље (СЕЗ, 50, VII, 38). Према једном веровању, каракоцулама постају јеврејска деца која су се

зачела од Светога Игњата до Божића (СЕЗ, 7, 279; ово је свакако новогрчко веровање, упор. Schmidt, 145 ил).

Представе о каракоцулама примиле су Срби (и други балкански народи; о веровањима Бугара в. Маринов, 211 ил) од данашњих Грка. Код њих су ти демони мушкога рода, καλικάντζαροι (καλικάντζαροι) (= каракоцуле).

Код Грка то су ноћни кободли, не безусловно зли, који у поворкама долазе међу људе у божићној сезони (в. о њима уопште Schmidt, 142 ил, и Lawson, 211 ил). Њима се, о некрштеним данима, приносе и жртве, у колачима (локумима), нарочито, в Schmidt, 149 ил; њихов култ преносе из грчког, није непознат ни Србима на крајњем југу, и није случајно што се један извештај божићни колач, у околини Беџелије, зове каракоцула (СЕЗ, 40, 85). Грчки каракоцули су позајмљени из религије балканских Словена; веровање у демоне који се, у поворкама, јављају људима, постоји и данас код Срба – то су еучари (...); значајно је да се и каликанџари јављају понекад (или можда првобитно?) у вучјем облику; о томе сведочи варијанта њиховог имена λίκωκάντζαρος. Они су, у ствари, никариниране душе предака; њих предводи κούτοδοξαίμονες, «кроме демоне, који је првобитно био наш врховни бог, чија се епифанија, као што иначе знамо (...), дешава о Божићу. В. о свему мој рад De daemonibus quibusdam neohellenicis et serbicae superstitionis communibus, објављен у (Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini, I, Studi bizantini e neohellenici, Vol. V, 1939, 416–426).

Власт над водама распоређена је у нашим веровањима на различите демоне, мушке и женске: од женских демона долазе у облик виле и аждаје, од мушких пре свега ђаво, па онда змај; у неким случајевима јавља се неко мањи него Тројан (...), који је хипостаза некадашњег нашег врховног бога (...); ствар која не треба да изненади кад знамо да су речна нумина сматрана, на пример код Грка, за врло моћна божанства, упор. нпр. Ксанта (који је θεός μέγας (= велики бог), Hom. II. 21, 248), и Азелоја (в. Waser у Pauly-Wiss., 6, 2791).

Нарочито је ђаво успео да изврши ликвидацију ранијих демона, тако да нам је од ових остало мало трагова. Код других Словена, напротив, традиција је много јача; демони вода изворишних су, пластичнији и разноврснији, упор. Máchal, Nákres, 143 илд; Panzer у Handw. DA, 9, 187.

Из малобројних података који су нам сачувани о демонима вода пре маховог синкретизма са ђаволом можемо ипак о тим демонима створити доста поуздану слику.

Демон вода има често животињски облик и то нарочито често коњски облик. У језеру код «Пирлитогран», у Херцеговини, налазио се крилат коњ (Вук, Прјесме, 2, 24, напомена 16), који је очевидно био демон и власник тога језера; у приповетки Чајк., Зборн., № 48 у језеру живи дивља кобила са девет коња, при чему треба напоменути да демони вода и иначе имају спитет дивљи, упор. «дивљег јарца», који је имао улогу при стварању Црнојевића Ријеке (Ровински, Черногорја, 536); код Словенаца демон воде зове се такође *дивља* можд (Máchal, Nákres, 144). Демон воде и код других индоевропских народа, у многог случајева и код Словена, има коњски облик — довољно је подсетити на грчког Посидона, који је у основи био коњ (...) — упор. Grimm, DM⁴, 1, 405 ил; 2, 831, Steller у Handw. DA, 6, 1634 ил; Panzer, ibidem, 9, 129; 131. Код нашег народа ова представа вероватно је дошла, или је бар појачана, под утицајем илirsке религије, у којој је коњ имао значајно место, упор. Р. Марић, Антички култови, 8 ил; М. Р. Nilsson, Gr. Feste, 71 ил. И река Цетина у ствари је «коњска» река, тј. река која припада извесном коњу (упор. старински назив Ἰετιος ποταμιός (< = Коњска река) у Ptol..., и...); такође можда, и река *Ђешина* (...). Демони вода, као што је врло чест случај и у грчкој и у римској религији, «omnium fluminum genii taurino voltu etiam cum cornibus pinguntur propter impetus et fremitus ipsarum aquarum» Porph. ad Hor. carm. 4, 14, 25 (в. и Wasser у Pauly-Wiss., 6, 2780), могу имати и облик *бика* или *вола* (...); за сличан немачка веровања упор. Grimm, 1, 406; Panzer у

Handw. DA, 9, 132. Демон воде може имати и облик *јарца*, в. примере које је навео Р. Марић у својој чланку «Бицил, илirsки бог извора» (ГНЧ, 48, 1939, 147 ил); како Марић сасвим правилно закључује, «то је» остатак илirsких веровања (мада има аналогија словенских и немачких, в. Panzer, Handw. DA, 9, 132), утолико пре што су наша веровања забележена у Црној Гори, која је некада чинила «саставни део, чак и централни део, велике илirsке територије». И у облику *жабе* јавља се покаткад водени демон, или ко из његове породице, в. Вук, Прип., № 53 «Гвозден човек» и Чајк., Зборн., № 41 «Човек од чепера»; и ово веровање познато је и Пољанима (Kühnau, Sagen, № 924 и 926, 5) и Немцима (Büchtold-Stäubli у Handw. DA, 3, 142). Најне могуће да је демон воде могао имати и облик *рибе*; тај облик, уосталом, сасвим би добро одговарао његовој природи, а можемо наћи и аналогија у словенским (Máchal, Nákres, 143) и немачким (Panzer у Handw. DA, 9, 134) народним веровањима. У Црној Гори постоји прича да је једном приликом када је змај слетео у Рикавачко језеро, избачена с водом из језера огромна риба, «да су од ње кости као говеђе ребро нахођене за много година по Широкару» (СЕЗ, 48, 277 и Ровински, 2, 504).

Понекад се демон воде јавља и у људском облику. Такав је гвозден човек у Вук, Прип., № 53, Бан-Челик иб., № (51), «Човек од чепера» у Чајк., Зборн., № (41), старца у бухумирском језеру (Караџић, 2, 85). При томе треба приметити да је и у немачким причама демон воде *дивљи човек* («ein wilder Mann»), који је такође «гвоздени» утолико што изгледа wie rostiges Eisen (< = као зарђало гвозђе), и који се назива Eisenhans (< = гвоздени Ханс) (Grimm, Märchen, № 136, и у многим варијантима, немачким, француским, новогрчким, словенским, Bolte-Pelivka, 3, 97 ил). У вези са приповетком Чајк., Зборн., № (41) где демон није већи од «чепера» такође треба напоменути да толику величину често имају и сродни демони код Немаца и Француза, и да, исто као и у српској причи, у току радње постају све већи и већи, в. Panzer у Handw. DA, 9, 128 и Tegethoff у Handw. d.d. Märchens, 2, 649 — значи да су

све ове прте старинске и заједничке. — У српским скаскама о Сребрном цару, које се причају у околини Кучајне, овамошње реке и потоци (Морава, Млава, Пек, Дунав, Сава, Дагудин) авостофирају се и зову у помоћ (упор. ТРП, Сребрни цар, ГЕМ, 7, 1932, 106 ил), овако исто као што у 21. песми Илијаде зове Скамандер у помоћ Симеонта; мада се у тексту не каже директно, очигледно је да се замислају као личности, које имају свој став и своју вољу, без обзира на то да ли су антропоморфизације или нису, јер се божанство често не одваја од свога сугратора (в. М. Р. Nilsson, Gr. F., 425). Остаје још демон реке који није дао да се подигне ћуприја код Вишеграда. У СЕЗ, 17, 155 каже се (према народној песми) да је тај демон («нап») био у облику бора; према причи у БВ, 3, 1888, 126 био је он у облику јеле; у Вук, Посл., 4752 «Оста као ћуприја на Вишеграду» спомину се и јеле и борова; ту је речни демон по свој прилици нека вила, јер за њих знамо и да могу бити демони вода; и да су њихове хипостазе, или елеменат, бор и јела; и да потпомажу или ометају подизање грађевина у њиховој области (Вук, Пјесме, 2, (25) «Зидане Скадра»; Вук, Рјечи, в.ч. Котор; ...).

Водени демон има у свом елементу несавладљиву снагу; на суву, напротив, он је немоћан и слаб; такво веровање имају и други Словени (Máchal, Nákres, 143; Kühnau, Sagen, № 851). Међутим, и када је на суву, па дође у додир ма и са најмање воде, постаје он поново несавладљив. Баш Челик добија снагу када узме гутљај воде и буде по глави поливен водом (Вук, Прип., № 51). Када се са љунаком на суву рве, зажели он да само замочи главу у језеро, па ће бацити свога противника у небеске висине (Вук, Прип., № 8); сличан случај и у једној чешкој скаски (Kühnau, № 962). Ако је водени демон заробљен, па окуси воде, одмах се ослободи и нестане га; тако је код Срба (Баш Челик), тако и код Пољака (Kühnau, № 927, 6). — Према једном веровању, водени демон има власт само над оним који је код њега окусио гутљај воде (Panzer у Handw. DA, 9, 184); према бугарским веровањима, кад човек падне у воду, дође њаво са зеленим бардаком и нуди га да пије воде:

ако узме ма и један гутљај, уданиће се, а докле не може (Маринов, 39).

Да се једном тако моћном демону, у чијем је власништву једна за људски живот тако важна област, приносе жртве, то је сасвим разумљиво. Руски рибари бацају у воду, за воденог демона, рибе, хлеба, вина (Máchal, Nákres, 144); бугарски рибари бацају у Дунав кокош, или петла, или јагње (Маринов, 39). Наш народ као је ова, о Турфевдану, и његову крај изливао у Пештерско језеро (у горњем току Рашке): то је била жртва власнику језера, Тројану (в. мој рад о арховном богу, 66 ил; о изливању крви у воду, или бацању жртве у воду упор. М. Р. Nilsson, Gr. F., 359⁴). Да се демону или божанству воде приносе чак и људске жртве, то је ствар која у историји религије није непозната; за то нам могу послужити као доказ тако многобројни приповедни мотиви о девојкама које су сваке године бацане у воду као жртва (...); Паузанеја (4, 3, 10) чак наводи, вероватно на основу скаски, да су Месењани сваке године жртвовали τὸν βασιλεύοντα (= краља). Да река тражи, и сама узима, сваке године по једну људску жртву, то смо видели горе у једном веровању из Јасенове (...); упор. и Panzer у Handw. DA, 9, 165, и Маринов, 39. Људска жртва припада и реци у приповетки «Усуди» (Вук, № 13). Из нашег прописа да се не сме купати пре Турфевдана, односно пре Ивањдана (Илић, Слов., 127; ...), могло би се, можда, закључити да су ти дани били сматрани за празнике воденог демона или божанства, коме би се тога дана приносила жртва замене за целу наредну годину. Ми донда знамо да се на Турфевдан приноси људска жртва реци, наравно, у супституцијама (...). И код Немаца постоји пропис да се пре Ивањдана не сме купати (Panzer у Handw. DA, 6, 166), што би значило да је он старински.

Кроз извештај број дана после порођаја породила је култно нечиста, и нарочито јако изложена утицајима злих демона. Ово веровање конституирано је код многих народа (упор. Samter, Geburt, 22 и 37, и није ни нашем народу непознато, упор. ипр. СЕЗ, 14, 109.) У томе периоду и породила, и новорођеном детету, грозни

велика опасnost od nekih ženskih naroda (1), koje naš narod naziva *babicama*. »По народном веровању то су жене дуге косе и у црнини, које се не могу видети, а које породиљу и новорођене нападају обично ноћу. Ако жена роди мртво дете, то дете удавиле су бабине (СЕЗ, 14, 111); ако жена после порођаја добије породилску грозницу, каже се да су је «савладале» бабине (СЕЗ, 19, 94–95). Бабине су, према веровањима нашег народа, «две душе» или «дла духовне», уморитељке мале деце (С. Тројановић, СЕЗ, 17, 72; Ватра, 42 и 184). Оне су ноћни демони, и зато породиљу и дете нарочито ноћу чувају (Вук, Рјечи., s.v. бабине), и детине пелене после заласка сунца не остављају напољу (СЕЗ, 7, 177; «да дете не стегну бабине» СЕЗ, 16, 176). Понекад их идентификују са суџицама (СЕЗ, 54, 413) или са алама (СЕЗ, 14, 109). Еуфемистички називају се «онек» (СЕЗ, 14, 110). Само на једном месту каже се да су то «жене дуге косе и у црнини» (СЕЗ, 19, 95). Улогу бабича у немачким веровањима имају вештице (упор. Samter, Geburt, 23). Вероватно је да су бабине, као и суђаје, кута, вештице и од мушких демона вукодлак, првобитно демони једне породице или једне уже крвне заједнице. У византијско-оријенталским веровањима њима би најпре одговарао женски демон који граби децу, и који се понекад јавља у множини (упор. Н. А. Winkler, Salomo und die Karina, и горе...); с тим се лепо слаже горе споменуто наше веровање да су бабине исто што и але. Сва ова веровања конфундирана су у току времена.

С обзиром на врло злу природу бабича, против њих се предузимају многобројне магичне мере. Најопштнија средства су бајање, кађење, и купање или прскање водом (СЕЗ, 14, 110 ид; 19, 99); све су то врло познате радње са циљем да се одстрани зли демони (...). Нарочито је важно да у соби где је породила с дететом увек гори свећа или ватра на огњишту (Вук, Рјечи., s.v. бабине); то практиковају, или су практиковали, и Римљани, и други индоевропски, такође и многи примитивни народи, в. Samter, Geburt, 67 ид. Важну улогу има и катран, којим се кади нити се ставља поред

детета и породице» (СЕЗ, 14, 109 ид; 17, 72; 19, 95; 54, 412; С. Тројановић, Ватра, 42); код старих Грка у томе циљу употребљавана је смола: ἐν ταῖς γυναικῶν τῶν κλιθῶν χριστικῶν τὰς οὐκίας (смолом, ηἵτην) εἰς ἀπειλῆσιν τῶν δαιμόνων (= приликом рађања дете мажу куће (смолом) у страховању од демона), Phot. s.v. βάρυος и Samter, Geb., 29². Од осталих апотропаја могу се споменути: црвонораст нож, срд, гресени, аретено, ватраљ, метла, напонак окренута и др. (упор. горе наведена места). То су све добро познати магични предмети у борби против злих демона. Метлу поред породице стављали су и Римљани и други индоевропски народи (Samter, Geb., 29, 35 ид), исто тако и оруђе и разна оруђа (ib., 48).

Постоје извесни минимални трагови и од кулша бабичама. У том смислу треба свакако разумети пропис да се поред детета, «да би се сачувало од бабича», ставља, поред неких апотропајских предмета, још и хлеба и соли, и понека ситна шара (СЕЗ, 14, 109) — то би имало да буде жртва бабичама. Породиља одмах иза порођаја, спрема и колачић, који замеси својом пљувачком и поједе га (СЕЗ, 14, 107); из чинишенице да бабине после тога остављају породиљу на миру («Гле, ова вредна, дете родила и хлеб умесила, *кајде да црело од мек*»), сме се закључити да је колач у ствари жртва бабичама; због тога се и замешује пљувачком, јер се преко пљувачке прави са бабичама измирење и савез (в. о томе <Чак. рад Facultas animalium colloquia intelligendi, 1940>). У вези са бабичама постоји и изразик: најмек, Светог Јована «и све дане од Нове Године» празнују жене «због болести бабича» (СЕЗ, 16, 127).

Занимљиве су и магичне песме које се певају о бабичама, онда када се породила и дете чувају од бабича. «Ој на делу, на голему, бој се зелени... НН [име оца детине] га је посејао те се зелени, НН [име мајке детине] га се изобала, *срце је боли*» (Вук, Рјечи., s.v. бабине). У овој песми одвраћа се пажња од правог узрока породилског обољења, које је могло доћи од бабича (упор. магичне мере које се предузимају око породице и детета «да их не боли срце» у СЕЗ,

14, 108), и (како се то дешава и у басмама) тражи се тобожи други узрок (овде је тобоже зато што се мајка назлобала боба»). Друга песма, коју такође Вух спомине, јесте: «Колалом, лалом, ко му отац беше? Колалом, лалом, НИ му отац беше. Колалом, лалом, ко му деца беше?» итд. Песма је очевидно упућена бабицама, демонима који могу да шкоде, и чинишца да се тим демонима скреће пажња на целу генеалогiju детета, може имати свога правог разлога само у том случају ако су бабице *demons isbe* вородице: кад им се предочи да дете припада *михолој* породици, имаће оне према њему обзира. И јела која се на бабине доносе (в. Вух, Рјечн., I. с. и више), вероватно се имају схватити као жртва бабицама. Све ово доказује да бабице првобитно ипсу биле безусловно зли демони.

Мацарули (једи. мацаруо) су познати у западним крајевима. То су деца која умру некрштена, особито ако су још незаконита, па у гробу оживе и излазе отуда и муче и даве малу децу (Вух, Рјечн.; СЕЗ, 50, II, 2, 108). Они «ноћу иду у друштво, и свакоме наврх главе гори мала свећа, а они плешу рукама и подвизују» (Вух, I. с.). Представа је свакако врло стара, и на некрштену децу пренесена са *неполешене* (силом абортирани) деце. У Петровој Апокалипси означају се деца от *тисес айрот ђитотво* (= прерано рођена), како седе према својим мајкама и плачу. *Кад крођрхотво ђџ ајџџџ ђктџвџс тирџџ* (= А од њих потичу и праменови ватре), в. А. Dieterich, *Nekyia*, стр. 6 и 62. И према саксонским веровањима, јављају се душе некрштене деце ноћу у пролећне и јесење равнодневице уз песму. На кога, при месечина, падне њихова сенка, разболеће се (Samter, *Volkskunde*, 63). И према нашим веровањима, врло је опасно видети мацаруле (СЕЗ, I. с.). Са мацарулом сродан је, вероватно и идентичан, *дрековал*, у Шумадији, који је, по мом личном сазнању, душа некрштеног детета, која ноћу лети и дречи. Упор. и Schneewis, *Grundr.*, 23.

VII

НЕБЕСКА ТЕЛА

Интересовање за небеска тела, сунце, месец и звезде, постојало је код свих индоевропских и оријенталних народа — код неких у већој, код других у мањој мери — али оно није увек имало искључиво религијски карактер. Небеска тела имала су важну улогу и у магији, али исто тако и у практичном животу, где су била регулатор за разне послове. На Оријенту је у вези са небеским телима створен читав псеудонаучни систем, астрологија и астрална митологија, од чега је много прешло и у веровања индоевропских народа. Религија и култ небеских тела били су познати индоевропским народима још у далекој старини, као што се даје закључити из заједничких веровања, културних радња и митова (упор. Wilke, *Kulturbeziehungen*, 245); за Словене уопште в. Niederle, 78 ид; Michal, *Nákres*, 39 ид; за Србе такође има негативних аргумената (нако ли би се кланца слити али мјесцу али иному створенију и чинил молитву, ко то чини сагђења смртног из године 1452, в. Старине, 25, 1892, 2). Што се тиче религијског приоритета месеца, о чему евангуално може бити речи у германској и галској религији (упор. Stegmann у Handw. DA, 8, 32; Renel, 213), и што је ипаче важило као правило у свима античком оријенталским религијама старог века (А. Jeremias у Roscher, M. L., 4, 533), он за српску религију не важи; месец је имао своју важну улогу у магији, али је у религији и култу значај сунца био ипак доста већи, мада ни оно, као и код других индоевропских народа (упор. Schrader, *Reall.*, 2, 237) није могло достићи ранг других божан-

става. Томе одговара и чињеница да ни сунце ни месец, у религији и култу, никада нису били антропоморфизирани ни одвојени од свог материјалног супстрата (тако и код Германаша, в. Helm, I, 256 ид); у митологији, међутим, у народним песмама и приповеткама до тога антропоморфизирања дошло је још врло рано, упор. нпр. обредне песме... (па онда приповетке, нарочито типа «Змије младожење», в. Вук, Прип., № 9); Чајк., Зборн., № 35 и стр. 512, и III, 33; за Словене уопште в. Krek¹, 831). Нарочито су се те митолошке песме ридо бавиле генеалогским односима међу астралним телма, најомиленији предмет била је «свадба» између Сунца и месеца. Такве песме припадају дубокој старини, и биле су популарне и код словенских и код других индоевропских народа (Krek¹, 833; Schrader, Reallex., 2, 237 ид).

1. СУНЦЕ

Сунце су Срби, као уосталом и други народи (...), замисљали (представљали) сасвим конкретно, као ватрен предмет, у првом реду као ватрен котур, онако како је то замисљано још у реформираној религији Аменхотепа IV и у религијама индоевропских народа. Оно што се о сунцу каже у српским заговеткама, није увек само производат (посвечке) маште, него су често преостале појединости из народне космогонике. У заговеткама сунце се најчешће упоређује са котуром *воска*, дакле отприлике са воштаном свешом или свитцем који осветљава свет («једна грудa воска цијелу свијету доста» Вук, Заг., № 169; в. и Новаковић, Заг., 218; СЕЗ, 19, 372; такође и Máchal, Nákras, 40), или из истог разлога, са чашом или жлицом масла (Новаковић, стр. 218), или са *вољчом* («једна погача посна свему свету доста», Новаковић, Заг., 218). У другим заговеткама упоређује се сунце са тицом («Тица без зуба а свијет изједо», Вук, № 551) — представа која је заједничка словенска (Máchal, Nákras, 41), и која има своју класичну паралелу у мисирским схватањима, према

којима се сунце идентификује са соколом (Erman, 18). Најчешће, међутим, каже се за сунце да је *Божеје око*, упор. ГЗМ, 19, 1907, 311. Овакво схватање опште је словенско, и опште индоевропско, и код народа око Средоземног мора: сунце је око Варунино, или Зезово, или Јупитерово, Парушино, Митрино, Воданово, Сераписово, Хорусово, или уопште *окојем то перифројем брџа* (= округло око света), «*solem Iovis oculum appellat antiquitas*» (= старина назива сунце Јупитеровим оком) Macrobi., Sat. I, 21, 12, врло много места из старих писала наводи Gruppe, 380²; Jessen у Pauly-Wiss., 8, 86 ид; в. такође и Máchal, Nákras, 40 ид; в. такође Oldenberg, 46, 181; Erman (Die Religion der Ägypter,) 21; Schrader, Ar. Rel., I, 583; за овакво веровање налазимо потврде и у етимолошки речн *џлоз*, сол, слице, упор. Васац, Dict. etym., 321; Walde², 720; Jessen у Pauly-Wiss., VIII, 58. Отуда општи пропис да се на сунце не сме прстом показивати, «јер се тако Богу Боду око», нити испод руке на њега гледати (ГЗМ, 19, 1907, 312, и Stegmann, Handw. DA, 8, 34). Слично је овоме веровање да је сунце *Божеји прозор* (па пошто по свету, као пчела по цвету, од Божијег прозора, од сунчевог истока», Вук, Прјеме, I, 207, 20 ид); и то веровање опште је словенско, и вероватно и опште индоевропско (Máchal, Nákras, 41; Stegmann, Handw. DA, 8, 61).

До антропоморфозе сунца код нас, међутим, дошло је само у митологији, али, у супротности са ставњем ствари у оријенталском и класичном паганству, не и у религији и култу; исти је такав случај и у германској (Helm, I, 186; Stegmann у Handw. DA, 8, 51), и у словенској старини (Krek¹, 839 ид); када F. Naase каже да су на руским иконама сунце и месец представљани *als menschenhähnliche Wesen* (= као људима слична бића), који са неба посматрају земљу (Naase, 257), то се свакако мора сматрати као изузетак, као позни хришћански манир, који је за паганством необавезан. У нашим народним песмама и приповеткама, међутим, и уопште у нашој митологији, сунце се замисља као млад јунак, повешад и као «шар» (Новаковић, Заг., 419; 420; за Русе в. Máchal, Nákras, 44; в. и Krek¹,

853; Schrader, AR, 2, 35); и таква представа stara je и, ustalom, sasvim prirodna; još u zavilnoskoj pesmi o Gilgamešu zamislila se sunce kao isposjedan junak (...; упор. за Вазиловане и M. Jastrow, The Rel. of B. and Ass., 152); за Гале упор. Renel, 213.

Култ и религија сунца били су добро познати и оријенталним и — углавном, под утицајем са Оријента (в. Usener, Götternamen, 177), и то нас нимало не изненађује — и европским народима. С обзиром на тако велики значај сунца за целокупан живот, на сазнање да без сунца уопште нема живота. Пред ношење на гробље износи се покојник напоље да га још једанпут огреје Божје сунце» (СЕЗ, 19, 244); дирљива је молба коју је млада кћи фараона Микерина, на смрти, упутила оцу, «да је сахрани у краву, сачињену од злата и сикоморе, и сваке године по једном износи напоље, да се нагледа сунца» (Herod. 2, 132). [Не смета ништа што догађај није историјски тачан (упор. Wiedemann, Herodots Zweites Buch, ad 1.); за нас је од интереса баш интерпретација и веровање домородца, од којих се Херодот обавештавао]. Култ сунца, на пример, имао је централно место у мисирској религији; највећа мисирска божанства, Ра, Амон, Хорус, Озирис имали су претежно или чак искључиво, соларни карактер. Сличан случај имамо и у завилноској религији, упор. химне сунцу у Hugo Gressman, Altorient. Texte zum AT, Berlin und Leipzig, 1926, 242 ил. И код других старих народа сунце је било у великом поштовању: «од Мауританије до Индије било је свуда брегова, извора и вароши чија су имена Грци преводили са 'Налив брв, брв, крћив, брв, πόλις (= Сунчева гора, врхови, извор, вода, град)» (Jessen u Pauly-Wiss., 8, 70); за неке се народе, Масагете и Либлиане, на пример, чак каже да су једино обожавали сунце (θεῖον δὲ μόνον ἤλιον σέβοντες (= Од свих божанстава једино сунце поштују) Herod. 1, 216; Θύοισι δὲ ἤλιῳ καὶ σελήνῃ μόνοισι (= Жртвују само сунцу и месецу) id. 4, 188). Нарочито је био значајан култ сунца у Сирији и отуда је пренесен у Рим; са Митром култ сунца прешао је такође у Рим и у све римске провинције (упор. Wissowa, Religion², 364 ил.).

У јелинистичком синкретизму сви велики богови имали су тенденцију да постану соларна божанства, и тај процес даје се пратити и у магичним папирусима, упор. Kroll u RGG, 5, 1051. Култ сунца био је добро познат и старим Германцима (Grimm, DM, 2, 587 ил; Helm, (173—187)), и Галима ((Renel, Les religions de la Gaule 11 и 216—217)). Што се тиче Словена, нарочито много докумената о култу сунца налазимо у руској старини, в. Нидерле, 78 ил.; F. Naase, 225 ил. И код Срба има јасних остатака тога култа. Лилек (ГЗМ, 6, 1894, 375 ил) и Швајце (Wbr., 198) с правом сматрају да није случајно што се главне верске церемоније раде према истоку (божићне просе, на пример, при клању окрећу истоку, бадњак мора пасти према истоку, и на ватру се полаже према истоку). Случајева таквог, било ритуалног било магичног окретања истоку доста има доста: о свадби, девојка се клања сунцу (ГЗМ, 6, 1894, 378, у народној песми); о Ускрсу пре сунца окрену се истоку и вином причешћују (СЕЗ, 19, 45); кад се дете од плача зашћује, мати га запоји водом испод извесне воденице, окренувши се сунцу и прекретивши се (СЕЗ, 19, 108). И забрана да се према сунцу не сме мокрити (ГЗМ, 19, 1907, 312) има зашћело религијски разлог. Такав забрана била је старим народима довољно позната. Њу налазимо још у религији Веда (Boehm, De Symbolis Pythagoreis, 53), код Персијанаца («Magi vetant eius [tj. urinae] causa contra solem lunamque nudari» (Врачи забрањују да се, ради њега (тj. мокретиња), разголићује према сунцу и месецу)), код Грка још у Хезиода (Erga 727), и што јасно сведочи о њеном религијском карактеру и међу Питагориним симболима (προς ἑλιον τετραμίμενον ἢν ἀμυρεῖν (= не мокрити према сунчевој путањи), Boehm, 52). Пропис да се при молитви треба окретати истоку био је познат и у паганizmu и у гностичким сектама (в. Usener, Götternamen, 184 ил); то су — како се жали Евсебије — практиковали и хришћани (в. цитат у Usener, 1.с.).

На српској страни има доста јасних и сигурних докумената и о *непосредном* обожавању сунца. И данас поддржавају Срби сунце које се рађа и упућују му

молитву; понекад је interpretatio christiana поред сунца ставља и Бога. »Жарко сунце на исток, мени господ Бог на помоћ! Удијели ми, Боже, срећу и помоћ! Јутрање јутарње и жарко сунашце, обосели ме и обрадуј здрављем, весељем и сваком срећом!» (У Гацком, Карацић, 1, 1899, 115 ид). »Сунце на исток, а јаки Бог на помоћ!» (када се ујутру види сунце, Врх., Низ прича., 122). »У име Бога, у час добар, сунце истече» (Вук, Прјесме, 1, 13, 1; 1, 6, 11, 16). »Кад ујутру устанеш, најприје погледај на сунце, па на комшију» (Братство, 3, 1889, 242). У неке дане такав поздрав нарочито је обавезан: на Ђурђевдан чобани устале пре сунца, обрне се истоку, три пута се прекрсти, па се онда умије (СЕЗ, 19, 50 ид), и понекад каже формулу: »Јарко сунце на исток, нама и стоји на помоћ!» (С. Тројановић, Ватра, 177); уочи Илиндана, муслимани из околине Сарајева иду на Требевић, и дочекују рођај сунца молитвом (»Више вреди аћи на Требевић уочи Илиндана него на бабу», ГЗМ, 11, 1899, 709). Пропис је ипаче врло стар и заједнички многим народима, упор. и L. Schröder, *Arische Religion*, 2, 97 ид; Usener, *Götternamen*, 185. Мисирци су поздрављали рађајуће се сунце врло церемонијално; на натписима из тих времена мисирске историје сачуване су химне сунцу, које му се упућују у тренутку када се рађа, в. А. Scharff, *Ägyptische Sonnenlieder*, Berlin, 1922. *κροσσόντι δὲ τὸν πῦρ στήθεοντα κύκλον ἡλίου* (= свако се клања кружном кретању сунца) каже врло тачно Софокле (frg. 672 Nauck?) за Грке. И Сократ је поздрављао сунце које се рађа и упућивао му молитву (Plat. *Symp.* 220 D; *Aropol.* 26 D), а Коерас, пре но што ће да пође преко Хелеспонта, сачекао је излазак сунца, принео сунцу жртве и замолво га за срећан прелазак преко мора (Herod. 7, 54). Сирци су рођај сунца поздрављали клипањем (Tak. *Hist.* 3, 24). Адорирање сунца практиковали су и Германи и Гали (Stegemann у Handw. DA, 8, 33; Ренел, 11), и, што је за нас од нарочитог интересовања, Руси, в. Нидерле, 80. У култ сунца Шневаје (197) с правом убраја и обичај да се на Богођаљење у зору подскакује у правцу сунца и муња устима (в. СЕЗ, 7, 254);

играњем су поздрављали сунце и Индоаријевци, упор. Lucian. *De saltatione* 17 (... ἐκείνοι πρὸς τὴν ἀνατολὴν στάντες ὀρχήσονται τὸν ἥλιον ἀσπάζονται... καὶ τοῦτο ἐστὶν Ἰνδῶν καὶ εὐχὴ καὶ χοροὶ καὶ θυσίαι) (= они су окренути према истоку играњем сунце поздрављали... то је и молба, и играње, и жртвовање Индијана); Истом култу припада, према Шневајсу (196), и обичај сјакана на Божић (о чему в. Вук, Рјечн. к. в. Божић). – У култу сунца постојале су, наравно, и жртве, и њима, у старим религијама, имамо довољно података. Коерсове жртве сунцу, пред прелазак Хелеспонта, споменули смо раније (... θυμῆματά τε πνιτοῖα ἐπὶ τὸν γεωρεῖαν καταγίζοντες καὶ μερσίνησι σπορνόντες τὴν ὄδον) (... разним мирисима окале мост и шео пут преко моста поспу мртвиним границама) идг. Herod. 7, 54). На Роду, који је био познати центар за сунчев култ, жртвовани су сунцу коњи (Festus v. October equus), исто тако и на врху Tajreta (Pausan. 3, 20, 5; Stengel у ARW, 8, 1905, 206 ид; Nilsson, *Gr. F.*, 427 ид). Код Грка била је позната и жртва сунцу у колачу и меду (Stengel у ARW 8, 1905, 206; Frazer у Pausan. 3, 20, 5). Могућно је да је и наш народ знао за жртвовање колача сунцу: такви колачи месе се о Божићу, и зову се сунцем, и код нас (...), и код Бугара (Мариновић, 266 сл. 1 г. и Шневаје, 197). Врло је вероватно да је у нашој старој религији било и празника намењених сунцу, о летњим и зимским солстивијама: они би долазили у сезони Ивањдана и Божића, и везани су за та два хришћанска празника. Шневајс мисли да се постојање ових празника не може доказати; али ми имамо повода да их претпоставимо на основи извесних наших веровања и обичаја (...), и на основи аналогија код других индоевропских народа, који су за те празнике знали (упор. Stegemann у Handw. DA, 8, 87).

У култу и народним представама сунце се често замишља као котур или шочак. Таква представа била је позната још Мисирцима и Вавилоњанима (Erman, 110 ид; А. Jeremias, *Handbuch d. altorient. Geisteskultur*, 232, 252), Индоаријевцима (Schröder, 2, 17, 37), па онда Грцима (λαμπρὸς ἡλίου κύκλος (= сјајни сунчев

колуџ) Aesch. Pers. 502; Sophocl. Ant. 416; Jessen у Р. – W., 8, 86); Римљанима (solis rota...), Германцима (Helm, 175), Галима (Renel, 216 ил.), в. и Mannhardt, 2, 110 ил. Таква представа није била позната ни Србима и другим Словенима (упор. Máchal, Nákres, 40); она је, можда, ишла свога израза (као и код Германица, Helm, 174 и 184) и у народној орнаментци и симболима, премда овакви «символи» не морају увек имати религијски, него чисто декоративни циљ (упор. и Нидерле, 81). Сунце које се вози у колима такође је старинска представа и српска и опште словенска (Máchal, Nákres, 41); њу, уосталом, такође налазимо још у старом веку, код Вавилоњана (Jeremias, Handbuch, 250, Arg. 28), Индоаријевана (Schröder, 2, 67), Грка (...).

За божански (упор. E. Westermarck, The Dev.¹, 2, 120 ил., 686) значај сунца говори и чињеница да се њима често желимо. »Тако ми жаркога сунца, које сав свијет обасјава«. »Жараног ми сунца, које ме грије« (Караџић, 1, 1899, 187). В. још Вук, Посл., 6020, 6058, 6104, 6105, 6204; ГЗМ, 19, 1907, 311. Таква начин заклинања општи је словенски и индоевропски, в. Нидерле, 293 ил., који цитира Ul. Semkowieze, Przysięga na słońce, Krak. 1916; Westermarck, l.c. Упор. још и Herod. 1, 212 (за Macarere), Saxo Gramm. p. 214 (за Германце) и Stegemann Handw. DA, 8, 53; да се то одувек сматрало за саставни део хелиолатрије доказ је у томе што је црква нарочито прогонила овај обичај, в. Golther, Germ. Myth., 487 (nullus dominus solem aut lunam vocet neque per eos iuret) (Ниједан домаћин да не признава сунце или месец ниги да се њима заклинае)). – Можда у оквиру религије треба посматрати и уверење и сѳиѳолон нашега народа да ће све (то јест, свако зло дело) »јарко сунце проказати« (...; упор. и излагана Узенерова, Götternamen, 193 ил.). У том случају сунце би се јављало као егичко божанство, несуне правде, какво нам је познато и иначе у историји религије, још код старих Вавилоњана (A. Jeremias у Roscher, M. L., 4, 549; M. Jastrow, 209, и химне на стр. 300 ил.), код Грка (Aesch. Agam. 654, и Jessen у

P. – W. 8, 58), у Митривој религији, (...) и у синкретизму (...). Τό φῶς δ'ἀνώκετι προετίθησιν σφαιροειδῆν (<= Наметнули су потребу да сунчева светлост право суди) (Eurip. frg. 524 Nauck).

Један од старинских, јединичких остатака у вези са религијом сунца јесте веровање да оно, о својим празницима, или иначе, у извесним приликама (у таквим случајевима као продиђијум) при своје рођају божанца. То се нарочито дешава о Божићу, и на Изајдан (ГЗМ, 6, 1894, 377, у народној песми; ЖСС¹, 133; упор. и Вук, Рјечн. к.в. Изајдан, и ZNZOJS, 20, 48; Нодило, Rad, 81, 149). По томе »игрању« и светац епоним тога дана, свети Јован, има епитет »Игратељ« (ЖСС, l.c.). Играње сунца на истоку долази понекад као продиђијум, упор. познате стихове из песме »Почетак буње против дахија«: »Увати се сунце у прољеће, У прољеће, на Светог Тринуна, Један данак три пута се вата, А три пута игра на истоку«. Упор. и Ђорговић, Свети Сава, 1, 8, (у народној песми). Тако веровање познато је и другим Словенима (Máchal, Nákres, 42), и другим индоевропским народима, в. Schröder, Ar. Rel., 43 ил.; 122 ил.; Stegemann, Handw. DA, 8, 58 ил.

Једно од горућих питања у вези са религијом сунца јесте: шта бива са сунцем преко ноћи. Разумљиво је да је народна машта на то питање давала различите одговоре. Према једном објашњењу »сунце на крају дана чим зађе умре, и оно сунце што за тим изјутра обасије, није оно него се је друго родило, и тако сваки дан сија друго сунце« (Караџић, 1, 210, веровање из Босне). За овако схватање имамо паралела у »природним« религијама, упор. K. Beth, Handw. DA, 1, (634); слично објашњење налазимо спорадично и у мисирским веровањима, према којима божанска крава свакога јутра рађа ново сунце (Erman, 18, 20); најзад, сличну теорију налазимо и код грчких филозофа, који су је свакако поставили полазећи од народних веровања: Хераклит мисли да свакога дана имамо ново сунце [frg. 6 (32) Diels: δ' ἥλιος οὐ μόνον νέος ἐσ' ἡμέρην ἐστίν, ἀλλ' ἀπὸ νέος συνεχῶς (<= сунце није ново само за дан, него је ново заувек и непре-

ставо)) а слично објашњење даје и Ешикур (в. Usener, Götternamen, 28 ид). Упор, донекле и нашу заговетку о сунцу: »Јутрос се младожења роди, воћас погину, а сјутрадан васкрес« (Вук, № 178). Далеко већу популарност имало је објашњење да сунце ноћу светли у доњем свету, мртвинама. Такво објашњење добило је широку теолошку основу код старих Мисираца, где је везано за Озирисову религију; отуда се и десило да је сунце у исти мах могло важити и као »соларнио и као ктонично божанство. »Helios ist nur dann der Gott, der allen religiösen Bedürfnissen des Menschen entspricht, wenn er auch der Gott der Toten ist« (= »Само ако је и бог мртвих, Хелиос је бог који одговара свим човековим религиозним потребама«) (Jensen у Pauly-Wiss., 8, 77); в. и мој Врх. Бук, 161. Чубински је овакво веровање нашао код Малоруса (Máchal, Nákras, 43). И код нашег народа постоји веровање да сунце ноћу пролази кроз доњи свет, кроз који га преноси Бог тога света (Чајк., Summ. d., 161). Можда у тој вези треба разумети и заговетку: »О делијо, делијо, куда си сву ноћ ходио?« – »Сам сам хитро летио, ја свијеша свињо« (Вук, № 358). Али поред оваквих компромисних објашњења, преовлађивало је ипак уверење о непремостивој, *козмичној* супротности између сунца и доњег света. Сунчев зрак не сме да продре у царство мртвих (...) и демони доњег света бивају уништени, или онемогућени, ако их објасја сунце. Када је Клитемнестра, ноћу, уснула злослутан сан, она га је испричала сунцу, да би оно уништило рђаво знамење које је дошло од воћних, ктоничних демона (...); упор. и Usener, Götternamen, 178). Тројан, који је ктонично божанство (Чајк., Summ. d. (гл. VIII)), када је објасјало сунце морао је да погине (Вук, Рјечн., s.v.; и Чајк. Summ. d...); шампир и ђаволи и други ктонични демони, из истога разлога морају се вратити у доњи свет пре но што се сунце роди. »Кога сунце види неуимљеног, осам му је дана назаткан« (Вук, Рјечн., s.v. сунце; СЕЗ, 50, II, 1, 76); умикане јутру има чисто ритуални, катартични значај – да се од стране воћних демона који су есенцијално прионули

за лине [...]: сунце нерадо гледа на оне који су неуимљени зато што су они још у власти ктоничних демона [као и други вишњи богови, у чије храмове не сме ући онај који је култно нечист (...), то јест, који је још изложено утицајима злих демона (...)]. Μήτε ποτ' εἴη ἥοῦς Διὶ λαίβεῖν αἰθόρα οἴνον χερσὶν ἀνίκτοισιν μήδ' ἄλλοις ἀθανάτοισιν (= немој никада у зору прљавим рукама жртвовати рујно вино Зевсу, ни осталим бесмртним боговима) (Hes. Erga 724 ид). За децје пелене каже се изриком да морају бити изложене сунцу (СЕЗ, 19, 100) – очевидно зато да се униште зли, ктонични демони, којих увек има око малог детета и породице (...). Код таквог стања ствари није чудо што је сунце у већитом неспријатељству са змијом, која је један од најистакнутијих ктоничних демона (...). »Кад се гуја убије, сунце се радује и стане па гледа« (ГЗМ, 19, 1907, 312). »Гуја, месечева сестра, кад је угреје сунце, мора угинути« (Вила, 3, 1867, 286 ид). Упор. и Вук. Посл., 5435; СЕЗ, 48, 1931, 337. За старину оваквог схватања налазимо потврде и у мисирској религији, у којој је сунце у већитом неспријатељству са змијом Алофис (Erman, 19), и у магичним папирусима (A. Dieterich, Abraxas, 189, 11 ид).

У мајици сунце није имало готово никакву улогу. Известан значај у народној медицини имала је »сунчева вода«, то јест, вода у коју је, за време помрачења, »ухваћено« сунце: колачић замешан том водом и испечен на сунцу сматрало се да је лековит (СЕЗ, 17, 44). Други колач, који се, у младу недељу, испече на сунцу, употребљује се у љубавним враџбинама (Н. Беговић, 220 и Шневаје, 197).

Мишова и *скасји* у којима је сунце носилац радње било је много и код Срба, и код Словена, и уопште код индоевропских народа, упор. Usener, Götternamen, 97, 101, 103; Schrader, Reallex., 2, 237; L. v. Schröder, AR, 2, passim. Многи од њих заједнички су и та чињеница сведочи о великој старини њиховој. Код нас се прича да су била у почетку света три сунца, па се змија или аждаја попела на планину иза које су се сунца рађала и испила два сунца, а треће није могла, јер су је у томе

спречili ластавица и гуштер (ГЗМ, 19, 1907, 312; упор. и СЕЗ, 32, 380 § 123; такође и скаску у Карашић, 1, 209, у којој се прича како је змију послао сам Бог, због људских грехова). Козмично непријатељство између сунца и змије испољава се нарочито при свакодневном рађању сунца, којом правном змија или аждаја покушава да га уништи (ГЗМ (19, 1907, 312)); и то схватање старинско је: Малоруси верују да се сунце својом сопственом снагом и не може да подигне из мора, него га при том помажу зли демони, које оно одмах својом топлотом уништи (Máchal, Nákrés, 42). И у најстаријим митовима из средоземног света налазимо веровање да сунцу, при изласку и заласку, грозје зли демони: у песми о Гилгамешу чувају рађајуће се сунце од злих демона два огромна чудовишта, пола људи, пола скорпије, њва које поглед исто је што и смрт, и пред чијим сјајем планине падају (IX таблица). Сунцу прете зли демони и на тај начин што покушавају да га украду, па им то и полази за руком: то је основни мотив у многим српским и словенским скаскама, у којима се прича о *крађи и украђи сунца* [в. Вук, Прјесме, 2, 16; Прил., № 18; Ђоровић, Свети Сава, II, 84 и 85. Друге варијанте и литературу о овојме циклусу скаски в. Ђоровић, о. с., стр. 246 ил. Варијантама треба додати још БВ, 12, 1897, 186; ГЗМ, 19, 1907, 311 ил, а литератури И. Руvaraц, Две студентске расправе, 85 ил, и Маретић, N. п. ерића, 193 ил, које су еволутивно постале под утицајем неоманихеизма (као полазна тачка могло је послужити Манијево учење да су елементи светлости доспели под власт мрака, упор. A. Jeremias, (Allg. Religionsgeschichte, 132)), в. Dähnhardt, Natursagen, 1, 141, и Ђоровић, о. с., стр. 247. И за поједине мотиве из овога циклуса имамо врло старих паралела: сврака која у скаски има улогу «триглажен», има своју паралелу у сараки која је Палади Атини доставила да су Кекронове кћери, противно њеној забрани, отвориле ковчег у коме је лежао Ерихтоније (Antigon. Hist. Mir. 12). И у Калевали сунце је било украдено (Bolte-Polivka, 3, 288, где се спомињу и словенски и други митови са овим мотивом); једну литавску паралелу спомиње Хијеро-

ним из Прага, в. Usener, Götternamen, 101. Такође су одуке били јако популарни митови о *женадби сунца*. Таквих митова има и у лирским песмама (...), и у прози (в. ...), и неколико јужнословенских варијанте у Dähnhardt, Natursagen, 1, 129 ил.). Лирске песме имају обично обредни карактер; и по садржини, и по достојанственом, умереном значењу излагања и топу поседују оне на старинске химне, у којима, поред похвале, има увек и historiola. Прозне приче имају обично бурлескан тон и у основи су пародије; сунцу се женидба *одемогуђује*, јер нам је и ово једно доста, а шта ће још бити када добије децу («Досад једно сунце беше, на све изгоре, а како ће да буде *кад се сунце ожени, па кад добије децу?*»... Маринко Станојевић..., стр. 438). Овај мотив старински је, и налазимо га још у Федоровим баснама (I, 6): *ixorem quondam Sol cum vellet ducere, Stamorem ranae sustulere ad sidero... Nunc... omnes animi exurit lacus... Quidnam futurum est si creatur liberus?* (= једном када је сунце пожелело да се ожени, жабе су подигле вичу до небеса... Сада једно сунце исуши сва језера... Шта ће бити када добије децу?); исти мотив у Бабрија (fab. 24). За мотив о женидби сунца и месеца интересовала се и стара митологија и теологија: дан конјукције сунца и месеца, *оџвобоџ* (= састанак) (нов месец) сматра се за дан «свадбе» сунца и месеца, и тај *џерџ* *џџџџ* (= свети брак) постао је идеал, образац и за људски брак, в. Roscher, Selene, 77; исти случај имамо и у религији Веда, Oldenberg, 462. За свадбу најрадије је код Грка бирао баш тај дан, Procl. ad Hes. Op. et d. 780, и Roscher, I. с. Афанаџев мисли да је, према словенским веровањима, *оџвобоџ* сунца и месеца бивао о Ивањдану («Поетическия въззрѣния» 1, 76). О овом митском мотиву код Индоаријеваца упор. Oldenberg, 245; такође и Schröder, AR, 2, 392 ил., који говори и о другим индоевропским народима. Митови о женидби сунца били су инјансирани према томе кога је (граматичког) рода сунце у дотичном језику: код Грка и Римљана сунце је мушкога рода, код Индоаријеваца и Словена оно (односно његова персонафикација) сматра се понекда за мушко, понекда за

женско божанство (...). — Постоје и други митови, скандске и козмогонске веровања о сунцу, али који немају тако општи значај. О помрачењу сунца, на које у том моменту нападају але, или аждаје, или «врколаци», постоје веровања слична онима о помрачењу месеца, упор. нпр. ЖСС², 53 и 59; и та су веровања заједничка словенска, упор. Máchal, Nákres, 44. У тим митовима прича се и то да ће најпре бити «поједен» месец, па ће се онда и сунце, од жалости за братом, угасити, и онда ће настати смрак свега (СЕЗ, 19, 401). Интересантан је мит из јужне Србије, у коме слуга Гаван «посрече» сунце и месец, које му је обесни краљ дао наместо ајлука; на тај начин, Гаван је добио власт над земљама које сунце и месец обасјавају (СЕЗ, 50, III, 22). Исти мит налазимо и у македонској старини, где је везан за име Пердике (Herodot. 8, 137; упор. и Aly, Volksmärchen, 196 ид; в. и Usener, Götternamen, 283). Мотив усривања сунца има своју паралелу у једној причи из Конона (Narr. 33, p. 17 ид), где се прича како је Бранхова мајка, када је била носећа, сила како јој сунце пролази кроз уста и тело, в. и J. Heeg у Roscher, M. L., 4, 1082. — Има и веровања која су чисто хришћански обележана, на пример, веровање да је сунце до рођења Христовог било као месец данас, а кад се Христос родио, добило је сунце светлост: «Са рођењем Христовим родило се и сунце» (Н. Беговић, 385). Овде је јасан синкретизам Христа са ранијим соларним божанством (...).

На српски култ сунца вероватно је било и *антирелигиозних* утицаја, јер су се Срби нашли у оним римским провинцијама где је митризам био ухватио дубоког корена. У околини Муњаве (...) налазе се локалитети «Сунчани град» и «Сунчаво брдо»: порекло тих топографских назива биће одмах јасно када додато да је у тој околини нађен вотиван камен са натписом: I. O. M. Soli invictus (...) (Soli invictus («Сунце непобедиво») је познат атрибут Митрина). Други податак о вероватном остатку Митриног култа познат нам је из источне Србије: у Омолу, о Великом четвртку, врше се водене либације, «сунцу, месецу и осталим небеским

телима» (СЕЗ, 19, 41 ид). У својој раду «Пуштање воде о Великом четвртку» (СЕЗ, 31, 1924, 79 ида) покушао сам да докажем да је ово остатак Митриног култа. О свему овоме в. и дошље...

2. МЕСЕЦ

Народна веровања у вези са месецом делом су религијска, делом припадају практичном животу. Она су многобројна и из различитих извора: многа од њих старинска су српска и још заједничка индоевропска, друга су нам дошла из класичне и оријенталне старине, где су имала повекад псеудоунаучни карактер. С обзиром на њихов различити постанак, та су веровања повекад и међусобно контрадикторна.

Месец се котур изазива, код људи који га посматрају, асоцијацију ока, и зато је он и сматран за небеско или божанско око (за веровање Мисираца, класичних народа и Германца в. Roscher, Selene, 21 ид; Gruppe, 380; за словенска веровања в. Máchal, Nákres, 50) — исти случај који смо видели и код сунца. Од терморфних облика најпознатији је облик *краве* («жућа кржава иза брда блејин», Новаковић, Загонетке, 129); у томе облику спушта се месец на земљу, када га, приликом помрачења, вештите свлаче с неба (СЕЗ, 40, (66 ид.); и ово веровање старинско је — за Грке, старе и модерне, упор. Roscher, Selene, 31 ида; 178 ид. У нашем лирским песмама и загонеткама месец се јавља и као чобанин (нпр. ... и Новаковић, Загонетке, 128 ид.): да ово није само продохат песничке фантазије говорила би можда чињеница што се нпр. у грчкој религији и митологији богиња месеца, Селена, јавља као партнер Панов (в. Roscher, Selene, 148 ида). Потпуно антропоморфизирани месец имамо само у народној поезији, нарочито у приповеткама (нпр. Вук, Прип. № 10); Чајк., Зборн., № 35 и 36, и стр. 513; такође и III, 33).

Ни о једном од других небеских тела није се веровало да има толиког утицаја на целокупан људски

живот и ljudske aktivne (poslove) kao što je to slučaj sa mesecom. Njegov veliki značaj za prosperitet kulturnih biljaka, domaćih životinja, i za prosperitet samog čoveka opisao je, na osnovu narodnih verovanja, još Hesiod (VII vek pre Христа), u svome pesmu "Erga kai hēmerai" (= Poslovi i dani). Pri tome su, naravno, metamorfoze mesecete bile od presudnog značaja; naročito veliki značaj pripisivan je mladini i puhoći meseca. Verovanja o mesecetovom uticaju na poljoprivredu, i zdravlje čovekova, starijska su i svakako još starijska indoevropska, v. o njima Roscher, Selene, 61 idl, 67 idl. Mesec je vrlo izdatno iskorišćavan i za vradžbine, naročito dubavne, v. Roscher, o.s., 75 idl, 84 idl... Lekovite biljke ponekad su morale biti skupljene prema mesecini, upor. npr. Meleju u Ovid. Met. (VII, 1 idl.), i Heroides, 12.

Kao noćno svetliло, mesec ima veze sa demonima noći i donjega sveta; takvo shvaćanje bilo je poznato još u indoevropskoj starini, upor. Wilke, Kulturb., 101 idl. Na mesecu, prema starijim grčkim verovanjima, koje je primilo i orfičko-pitagorejsko učenje i neoplatonичари, nalaze se duše mrtvih: μετὰ τὴν τελευταίην αἰῶντος αἱ ψυχαὶ τὴν σελήνην ὑπὸ πύλας ἔχουσιν (= после смрти душе опет држе месец под вратама) (Plut. Q. Roman. 76), v. и Roscher, Selene, 90 idl; 108. Takvo verovanje bilo je poznato i drugim indoevropskim narodima, Roscher, l.c., 91, 182. Da je i наш народ имао овакво веровање види се и из једне народне приповетке са етиолошким примесима: месец не светли увек подједнако због тога што га заклањају душе праведника, v. Чајк., Зборн., № 36 »Пепелкон«. Није случајан обичај у Женчу (Босна) да се, када се угледа млад месец, прочита молитва за душе које су у паклу (ГЗМ, 19, 313). У вези са хтоничном природом месечевом су још нека народна веровања и обичаји: на пример, веровање да је гуја, за коју знамо да је хтоничан демон, месечева сестра (Вила, 3, 1867, 286 idl); да душе утопаљеника када изгреје месец, изиђу из воде и седе на врбама (Н. Беговић, 185); да малу децу не треба износити на месечину (...). Овај последњи пропис има своју пара-

делу и код старих Грка: τὰ μὲν νήπια παντάλασσιν αὐτῶν δεκνόμενα τῆ σελήνῃ φαλάττονται (= нејака деца се веома много чувају да се не изложе месечини) (Plut. Q. Conv. 3, 10, 3).

Култ месеца био је познат индоевropsким народима (упор. и Helm, 257 idl), али је он још врло давно почео бивати заборављан, и од њега нам је остало мало трагова и супституција. Када се угледа млад месец (коме се сака и) прекрсти се, или прочита молитва (ГЗМ, 19, 1907, 313); обичај је свакако врло стар, јер га налазимо и код Руса (F. Haase, 256) и код Немца (Grimm, DM*, 2, 587). Још јаснији пример за адорирање и евентуалну жртву месecu имамо у обичају да се, кад се угледа млад месец, ваде поци из цела, »па се три пута унапред подскочи... па се косом и новинама макне на месец« (ГЗМ, 19, 1907, 313; упор. и СЕЗ, 50, II, 1, 131); поскакивање према месecu извесно је култна радња, коју су практиковали и Грци и »варвари« (προκίλιστος (= ваљање по земљи), v. Plat. Leg. 887 E; Roscher, Selene, 109 idl; упор. и играње »пред сунцем« Индоаријевца, о чему је говорено раније); показивање новача месecu и »махањом« новцем према њему може се сматрати за супституирану, наговештену жртву у поци. Сличан обичај био је познат и у Шлезији, у XIV веку, упор. у Handw. DA, 6, 522. И друге жртве младом месecu наговештавају се у формулама које се говоре када се види млад месец: »ја теби шаком, ти мене капом [тј. ја теби дајем мало, а ти мени да даш много, упор. наше фразе: »давати и капом и шаком« и »кад Бог мени капом, ја ћу теби шаком«], ја тебе градем [о жртви у грању упор. СЕЗ, 32, (377)], ти мене здрављем, ја тебе обућом, ти мене одећом, ја тебе врећом, ти мене срећом« и сл. ГЗМ, 19, 1907, 313; или: »Здрав здрављаче, веселјаче! Венац ти на главу, а мене здравље и весеље у кућу« (ЖСС, 60. О жртви у венцу в...). Понекад је у овим радњама и формулама заборављен култни карактер, а дат им је магични, на пример, када се, пред младим месецом, протаре новцем коса или брада (ЖСС, 60; упор. и ГЗМ, 6, 1894, 488). У култ месеца треба свакако рачунати и нарочите колаче,

koji se mese o Božijū u obliku meseca i nazivaју месечним именован, упор. Шневајс, 199; такви колачи били су добро познати и у старом грчком култу месеца (σφοῖς σφοῖος (= седмо говече)»), упор. Roscher, Selene, 112; Myth. Lex., II/2, 3181; Stengel, Opferbräuche, 69. Рет кравај за овакав колач, можда би есенуално значило исто што и «крављи колач», колач крави, у чијем се облику месец често пројављивао (...), упор. Шневајс, (Die Weihnachtsbräuche), 200, али и Bernker, E. W. s.v. (kovači), и Барић у Arch. Alb., 2, 81. Шневајс, 201 мисли да је и жртва мечки, 30. новембра ((Bärenstag)), у ствари жртва месецу, и позива се на идентичност Селене-Артемиде са мечком ((201 ид.); исти истраживач, l.c., у вези са овом жртвом, мисли да је у словенском паганizmu постојао празник месечев, који је ишао у зиму.

Нарочито велико интересовање постојало је одувек за слику на месецу: о њој постојале су, код свих народа, многе етиолошке саске, упор. на пример, Dähnhardt, Natursagen, 1, 134 (на месецу је Луцифер); 248 (Адам и Ева); 254 ид. (Кајин и Авел); 319 (Исус Навин); 320 (Давид); 2, 78 (Јуда), итд. За новогрчка веровања в. Политик у Roscher, Selene, 179 ид.; за немачка Stegemann у Handw. DA, 6, 511 ид.; 532; за словенска веровања упор. Máchal, Nákras, 50 ид.; F. Naase, 258. Српских веровања има много; према њима, на месецу је Кајин (Вук, Рјечн., s.v. Кајин и Авел), или Ковач (Чајк., Зборн., № 29 »Вид ковач у мјесцу»; М. Стојановић, Шала и збиља, № 14; ГЗМ, 19, 1907, 313 ид.; Н. Беговић, 185), или икона јеванђелиста Марка (Беговић, l.c.), или дрвосеча који је крао дрва недељом (М. Стојановић, l.c.), или Циганин који је убио кума (ГЗМ, l.c.), или девојка која је преда учни недеље на месечини (М. Стојановић, l.c.), или коњска глава – Шарац Марка Краљевића (Беговић, l.c.), или враг кога је ту Бог разавео (ГЗМ, l.c.). Ово последње веровање можда је неоманхејског порекла; према учењу Манијевог... (...). Наша народна веровања углавном су оригинална српска: саска о Кајину и

Авелу, међутим, међународна је (упор. Dähnhardt, o.c., 254 ид.; Roscher, Selene, 182).

3. ЗВЕЗДЕ

Веровања нашега народа о звездама највећим делом су још заједничка словенска и индоевропска; извесни елементи дошли су из оријенталне и језинистичко-византијске астрологије и магије. О персонификацији њиховој може есенуално бити говора само у митовима и саскама; али су оне, као и код старих народа, често сматране за жива бића. Код Грка сматране су оне за жива бића, ζῶντα (отуда «зодијак»); римска схватања лепо је изнео Овидије: non regio foret ulla suis animantibus orba, astra tenent caeleste Solum formaeque deorum (= ниједна област неће бити без љубавника, јер звезде и ликови богова држе небески свод), Met. 1, 72; в. и Gundel, De stellarum app. et rel. Romana, 120 и 125; Ernst Maass, Die Tagesgötter, 125. У нашим народним приповеткама звезде се купају (в. Чајк., Зборн., № 28) и тај мотив снакако је врло стар, јер је познат и другим Словенима (Máchal, Nákr., 59), а такође и старим народима (в. Gundel, 115 ид.); у причи Чајк., № 66 једна митска девојка има посао да «буди звезде». Идење и консултовање звезда у приповеткама типа «Змије младожењен», такође је познат мотив, в. Чајк., Зборн., стр. 513.

Врло су у нашем народу раширена веровања о вези људскога живота и извесне одређене звезде. Звезде су «горуће свињ» и има их колико и народа на земљи. Чим се дете роди, добије своју звезду; кад звезда утрне, онда човек умре. Зато се каже: родно се под срећном или несрећном звездом ГЗМ, 19, 1907, 314. Упор. и ГЗМ, 6, 388; СЕЗ, 32, 385 § 157. »Више светлеће су звезде владарске, за њима богаташке, а оне што помало шкиље су фукарске» (ibidem). Оба ова веровања позната су била још у старом веку: Sidera quae adfixa diximus mundo, non illa, ut existimat vulgus, singulis attributa nobis et clara divitibus, minora pauperi-

bus, obscura defectis ac pro sorte cuiusque lucentia adnumerata mortalibus, cum suo quaeque homine orta moriuntur nec aliquem extinguere decidua significant, Plin. N. Hist. 2, 28. Аристофан у »Миру« (839 ид) такође прави разлику између богатих и сиротних звезда. О сличним веровањима код Немца в. Grimm², 2, 602; за Русе в. F. Naase, 258; у јужној Француској забележено је овако веровање у XI веку (код Радулфија из Аквитаније, в. Grimm², 2, 717). Познато је и веровање да се, када се роди велика личност (Христос, Александар Велики, Митридат, Цезар и др.), појави на небу и његова звезда, упор. в. Gundel, 135. У народним приповеткама типа »Кума Смрт« (упор. литературу у Чајк., Зборн., № 510 ид) има једна слична представа: ту је реч о ушленим свећма за које је већан живот појединаца (Мелеагров мотна): кад оне утрну, умреће онај чије су.

С друге стране, постоји веровање у κατὰ τεραιδός; у претварање човека после смрти у звезду. Такво веровање постојало је још код старих Сумерана и Вавилонана, упор. А. Jeremias, Handbuch, 130 ид, и Allgemeine Religionsgeschichte, 54; исто тако и код Грка (нпр. Aristoph. Pax. 832 ид) и других народа (Gundel, 129 ид); у грчкој философији давато је томе и научно образложење, упор. А. Dieterich, Neukya, 24. Трагове таквог схватања имамо можда у веровању нашег народа да, кад се звезда »пролије«, значи да је нека душа [дакле, очевидно душа која је за ту звезду била везана] утекла из пакла, в. ГЗМ 19, 1907, 314.

Кулш звездама није вероватан. При свем том, занимљиво је да се у Срему, о Божићу, месн колач који се зове »Влашкин« (Шневајс, 52). Шневајс сматра да је то ипак известан култ томе сазвезђу (стр. 202). Известан култни ресндуум имамо сазнако и у обичају да се понеки старији људи у Црној Гори, кад угледају Даницу или Влашкиње, прекрсте (чуо од Иве Томовића). Утолико већи значај имале су звезде у мађији. Оне имају јаку примену у љубавним вјерањима; с обзиром на то да такву мађију нарочито практикују босански муслимани (...), могло би се закључити да је

она оријенталног порекла. Звезде имају такође велики значај и у *divinaciji*. У Вишњићевим песми »Почетак буње противу дахија« хватају дахије звезде у теснију с водом, да би видели своју судбину. Овакав начин извесно је оријентално-византијски, упор. Чајк., »Хидромантија у Филипа Вишњића«... Необичне појаве у вези са звездама увек су зло знамене. Пред смрт Сесалина Иве уснула је његова мајка како су »ђе звезде крају пријегиуле, а Даница крвава икљегла« (Вук, Пјесме, 3, 31; 6 ид). И ова представа старинска је, и астролошког порекла, упор. сличну појаву пред смак света у јеванђељу Мат. 24, 29.

Број небеских тела за која се наш народ интересовао, ограничен је! Од планета долази у обзир само Даница (Lucifer, Фосфорос); од сазвезђа Влашкини (Pleiades, Vergiliae), иташки (група Orion, Jugulae), кумовска слама (Galaxias, via lactea); па онда »репате« звезде (stellae crinitae, cometes), и звезде падалнице (Stellae cadentes). Као и други народи, и Срби су се за поједине звезде интересовали и из практичних разлога: по њима, одређивали су они доба ноћи (... »Па погледај чистом вјетром небу, Је л' Даница на истоку звезда. Је ли има путовати време«, Вук, Пјесме, 2, 46, 11 ид); по Влашкињама народ означаје доба ноћи ГЗМ, 19, 1907, 314 и нарочито Н. Беговић, 186), и доба године нарочито с обзиром на полске равле (»Влашкини лето отварају а зиму затварају« ГЗМ, 19, 1907, 314; »Влашкини кад се угледају почиње орање и сејање«, СЕЗ, 32, 7, 107), упор. и Hesiod. Erga 383 ид, и Gundel, 96 ид.

Наш народ (као и други народи, Мисирин, Грци, Римљани, можда — упор. А. Jeremias у Roscher, M. L., 3, 2521 — и стари Вавилонани, упор. Gundel, 20) није знао да су вечерњаца и зорњача, Vesperuga и Lucifer, једна иста звезда; он се интересовао само за зорњачу, Даницу. У српској народној поезији има Даница врло угледно место; ту је она символ савршене депоте и отмености; ту се она често и персонализује (...). У једном недатираним тексту (Споменик, 56, 1922, 34) на који ми је љубавно скренуо пажњу колега Никола Радојичић, назива се Даница *ћаволом* (закоже падиша

данаца дјавољ \bar{w} вишњаго»⁶). У томе схватању види се утицај иржаве (у чијој је средини споменути текст и постао): Даница је *Луцифер*, који је противник и антипод Божји; као непосредан повод да се Даница идентификује са сотоном могао је послужити текст пророка Исаније 14, 12 («Како пале с неба, звијездо данице, кћери зорина? Како се обори на земљу који си газно народ?»); такво схватање — идентификована Данице са сотоном — налази се код многих писана средњег века, упор. Gundel, o.c., 33. Уосталом, и иначе се, понекад, у народним схватањима може осетити и извостан антагонизам између Данице и осталих звезда, в. Gundel, 30.

Међу сазвезђима, нарочито угледно место имали су Влашићи (Плејаде). Они се радо персонификују као младичи, седморо браће, и чак имају и своја засебна имена (в. каталог у ЖСС, 60 и ГЗМ, 19, 314), исто онако као и код Грка и Римљана (в. Gruppe, 825⁷, и Gundel, 99 ил), с том разликом што су они код класичних народа девојке, а код нас су мушкарци. О постанку Влашића причају се код нас различите етимолошке скаске. Према једној скаски из Босне, Влашићи су били момци који су од неке жене отели јединицу кћер: жена је жалала и неспрестано плакала, док се Богу није досадило, па прикује отмицаре на небу, «да их се свет спомње доклен буде свста» (ГЗМ, 19, 1907, 314). У јужној Србији причају да су Влашићи били овчари — деца коју су Турци покљали (чуо од Милорада Недећа); у овоме има вероватно хришћанских примеса, јер код хришћанских средњевековних писца Влашићи (додуше, из других разлога) significant martyres (= представљају мученике), в. Gundel, 183. Најзад, према једној скаски која је забележена у Ark (iv за pověstnicu jugoslavensku, Zagreb, 1851, 88) 1, 88 и ASPb, 5, 34 ил (в. Máchal, Nákr., 61) Влашићи су били 7 вила, које су у почетку свста ишле по земљи, певале и играле, док нису премештене на небо. Овде је очевидан утицај класичне митологије, упор. Gundel, 99 ил, I. Ilberg у Roscher, M. L., 3, 2550 ил.

О *вилацима* (сазвезђе Орион) прича се у велика

скаском о постанку Влашића: за отмицарима своје кћери бацала је баба «штановек» од којих су се створиле звезде (ГЗМ, 19, 1907, 314).

Највећи углед у религији и митологији, код нас и код других народа, имала је *кумовска слама*. Кумовска слама постала је на тај начин што је «кум од кума украо бреме сламе, па како га је носио, слама испадала и просипала се путем», па је то тако «Бог оставио на небу за вјечни спомен» (Вук, Рјечн., з.в. кумовска слама; в. и ЖСС, 60; Н. Беговић, 187; СЕЗ, 50, II, 1, 21). Назив «кумовска слама» и етион о њеном постанку познат је поред Срба још и Бугарима («кумова слама», в. «Маринић, Народна вјра» 21, где је забележена и прича слична нашој) и Грцима (Πολίτης, Παραδοσεις, I, № 245 и 246, и II, стр. 822); али је назив свакако *словенски*, јер дох је и Србима и Бугарима добро познат, дотле је Грцима познат само у местима која су била под словенским културним и етичким утицајима (Плисовица у Елипу; Крф), а у другим крајевима је мање-више непознат (Πολίτης, II, стр. 822; Abbott, Macedonian Folklore, 69). Народно објашњење етимолошког је порекла и дошло је отуда што је на туђу (оријенталну, упор. Grimm, DM⁴, 1, 296⁸ и Stegemann у Handw. DA, 6, 369, и нарочито Gundel у Pauly-Wiss., 7, 562 и Πολίτης, l.c.) причу о ловову који је просипао крадену сламу надовезано погрешно народно етимологисање у велика реч «кумовски». Порекло овог назива, међутим, сасвим је друкчије; да бисмо га разумели, морамо поћи од старих веровања. Што се споменуто сазвезђе идентификује са просутом сламом и тим именом и назива, то је ствар која је позната и другим народима (в. Grimm, DM⁴, 2, 296); али зашто се та слама назива код нас *кумовском*? Према веровању које је заједничко многим народима, нарочито индоевропским, *кумовска слама* је пут којим душе иду на небо (упор. места која су покупили Gundel у Pauly-Wiss., 7, 563 ил; Albrecht Dieterich, Kleine Schriften, 97). На томе својем путу на небо или уопште на онај свет, душе по правилима имају и свога вођу: такав је, у данашњим веровањима, свети Арханђео Михаило, и свети Јован

(у старим веровањима такви су били: Хермес, Јама, Водан, и наш Дабог, упор. Чајк., *Summ. d.*, 30 изд, и 145); дакле наши познати *божански кумови* (Чајк., *ib.*, 31), и по њима се споменуто сазвезђе и назива *кумовском сламом*. В. и Чајк., *Божјиња слама*, Прилози 3, 1923, 126.

За *ревојаше* звезде, комете, верује наш народ да предсказују рат или помор, упор. ЖСС, 54; Н. Беговић, 187; ГЗМ, 19, 1907, 314. И ово веровање врло је старо: Тибул каже да је репатица *maius signum belli* (<= рђав знак рата> (*Eleg.* 2, 5, 71), а Плиније Старији да је *terribilissimum sidus atque non leviter pium* (<= звезда страшна и нимало од греха очишћена> (*Plin.* NH 2, 92), и спомиње ратове које је репатица предсказала. В. и Сис. *de nat. deorum* 2, 14; и Gundel, *o.c.*, 143 изд.

Звезде надалеице разликује наш народ (као и други народи, в. Stegemann, *Handw. DA*, 8, 469) од метеора (о којима в. горе...). Кад се таква звезда види, значи да је роб утекао из тамнице, и у том случају треба или бутати, *fovere linguas*, или пропратити речима које ће робу обезбедити бекство, а нарочито се не зачудити (јер чуђење онемогућава сваку акцију, упор. нпр. Вух, *Посл.*, 1636 и 1637; Караџић, I, 1899, 212; Чајк., *Зборн.*, № 141), в. ЖСС, 60; Н. Беговић, 187; ГЗМ, 19, 1907, 314; СЕЗ, 50, II, 1, 20.

СПИСАК УПОТРЕБЉЕНЕ ЛИТЕРАТУРЕ

СПИСАК ЧАСОПИСА

РЕГИСТАР

СПИСАК УПОТРЕБЉЕНЕ ЛИТЕРАТУРЕ

- Aarne, Antti: Verzeichnis der Märchestypen. Helsinki 1910
- Abbott, George Frederick: Macedonian folklore. Cambridge 1903
- Abt, Adam: Die Apologie des Apulejus von Madagascar und die antike Zauberei. Gießen 1908
- Actes de V^e Congrès international d'histoire des religions à Laod, 27-29 Août 1929, pp. 111-113
- Aelianus: Historia varia
- Aeschylus: Agamemnon
- Aeschylus: Eumenides
- Aeschylus: Persae
- Aeschylus: Prometheus vincetus
- Афанасьев, Александр Николаевич: Поэтические сюжеты Сказки на зарю. I-III, Москва 1865-1869
- Aly, Wolf: Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. Eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung. Göttingen 1921
- Amira, Karl von: Die germanischen Todesstrafen. Abhandlungen der bayrischen Akademie der Wissenschaften 31. München 1922
- Amira, Karl von: Grundriss des germanischen Rechts. Straßburg 1890, 1913
- Anthologia Palatina - Anthologia graeca ad Palatini codices fidem edita, I-III. Lipsiae 1893
- Antigonus Carystius: Historiarum mirabilium collectanea
- Antonius Liberalis: Metamorphoses (Antonii Liberalis Transformatiozum cogries)
- Apollodorus Atheniensis: Bibliotheca
- Apollodorus Atheniensis: Epitoma Vaticana
- Apollonius Rhodius: Schol. Apoll. Rhod. Argonautica
- Apostolius: v. Corpus paroemiographorum graecorum
- Apuleius, Lucius: Metamorphoson libri XI
- Aratus: Phaenomena

- Arbesmann, Rudolf P.: Das Feste bei den Griechen und Römern. Gießen 1929
- Arslalić, Vladimir: Godišnji običaji. (Bukovica u Dalmaciji). — ZNŽOJS XX, 1915, 32—52
- Arslalić, Vladimir: Vile i vještice. (Bukovica u Dalmaciji). — ZNŽOJS, XXII, 1917, 302—311
- Arslalić, Vladimir: Vuk. Narodno pričanje u Bukovici (Dalmacija). — ZNŽOJS XII, 1906, 129—137
- Aristophanes: Κωμαι
- Aristophanes: Παι
- Арнаулов, Михаил Петрович: Кухня в русском. — Сборник за народни умотворения и народонаука, 34. София 1920
- Athenaeus Grammaticus: Deipnosophistarum libri quindecim
- Aufhäuser, Johannes Baptist: Das Drachenzwunder des Heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung. Leipzig 1911
- Augustinus: Sermones
- Ausfeld, Adolf: Der griechische Alexanderroman. Leipzig 1907
- Babrius: Fabulae
- Bächtold-Stäubli, Hans: Frosch. — HDA III, 124—142
- Bächtold-Stäubli, Hans: Haar. — HDA III, 1239—1288
- Bächtold-Stäubli, Hans: Haub. — HDA III, 1379—1398
- Bächtold-Stäubli, Hans: Kröte. — HDA V, 608—635
- Бановић, Васо: Гадња дошња с оловним златима. Загреб 1932
- Барш, Хенрик: Етимолозија и граматички прилози. — Архив за арбанашку старину, језик и етимологију II/1, 124, 79—88
- Baudissin, Wolf von: Schlange, cherné. — U: Herzog — Hauck, Realenc. XVII, 580—586
- Бегоскић, Насима: Житот и обичаји Срба гранагара. Загреб 1882
- Benzinger, [Jimmassel]: Krankheiten und Heilkunde der Israeliten. — U: Herzog — Hauck, Realenc. XI, 64—79
- Bernker, Erich: Slavisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I Heidelberg 1908
- Berthold, Otto: Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen. Gießen 1911
- Bertholet, Alfred: Geister, Engel, Dämonen im AT, Judentum und NT. U: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, II, 1217—1224
- Beth, Karl: Astralmythologie. — HDA I, 632—645
- Beth, Karl: Engel. — HDA II, 823—836
- Bloch, Leo: Nymphen. — Roscher, Myth. Lex. III/1, 500—567
- Бобш, Мих.: Јакоуах. — Карамш, III, 1901, 2, 41—43
- Boehm, Fridericus [Friedrich]: De Symbolis Pythagoreis. Berlin 1905
- Boehm, Fridericus [Friedrich]: Strigis. — Pauly-Wissowa IV/1, 356—363

- Божинић, Вукташ: Народне приче из старих, највише приморских места. Београд 1878
- Bogišić, Valtazar: Zbornik sadržajnih pravih običaja u južnih Slovena. Zagreb 1874
- Boisacq, Emile: Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg — Paris 1907—1916
- Bolte, Johannes — Polivka, Georg: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. I—V. Leipzig 1913—1932
- Болчев, Стефан: Българско обичајно наизаказно право. София 1927
- Братић, Томо А.: Из народног јеронима. (У котарина Невомле и Гаши). — ГЗМ XIV, 1902, 288—295
- Братић, Томо А.: Пабурица из народног ветеринарства. — ГЗМ XIV, 1902, 150—158
- Brückner, Alexander: Mythologische Thesen. — ASPH XL, 1926, 1—21
- Buchholz, Eduard: Die homerischen Realien. I—III. Leipzig 1871—1885
- Бушњар, Милан: Владислав Скарбић, Постањах крвог шетња. — Прилози КИФФ, II, 2, 1922, 313—318
- Bürger, Gottfried August: Lencoe
- Бушетић, Тодор М.: Народна медицина Срба ослеза у Лезу. — СДЗ XVII, 1911, 531—595
- Бушетић, Тодор М.: Веровања о ђаволу у округу моравском. — СДЗ XXXII, 1925, 400—405
- Caesar, Caius Julius: Commentarii de bello gallico
- Caland, W.: Die vorchristlichen haitischen Totengedächtnisse. — ARW XVII, 1914, 476—512
- Callimachus: Hymni
- Cedrenus, Georgios: Compendium historiae. Parisii 1647
- Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte. I—II, Tübingen 1887; *1925. hrsg. von Alfred Bertholet und Eduard Lehmann
- Cicero, Marcus Tullius: De divinatione
- Cicero, Marcus Tullius: De natura deorum
- Cicero, Marcus Tullius: la Verum
- Clemen, Carl: Altgermanische Religionsgeschichte. Bonn 1934
- Clemen, Carl: Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum. Gießen 1916
- Clemens Alexandrinus: Protrepticus
- Conson, Narr. v. Photias
- Cook, Arthur Bernard: Zeus: a Study in Ancient Religion. I—III. Cambridge 1914—1940
- Corpus paroemiographorum graecorum. Ediderunt E. L. a Leutsch et P. G. Schneidewin. I—II. Gottingae — 1851

- *Stasia Indica*
- *Summet, Fraste: Les religions orientales dans le paganisme romain.* Paris 1906
- *Čajkanović, Veselin: Bожина слава.* - Прилог КЈИФ III, 1923, 123-132
- *Čajkanović, Veselin: Čoveka Anfelija.* - *Špornik praci věnovaných Václava Tillovi.* Praha 1927
- *Čajkanović, Veselin: De daemonibus quibusdam neohellenicis et zerbicis superstitioni communibus.* - *Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini e neohellenici.* Vol. V, Roma 1939, 416-426
- *Čajkanović, Veselin: Die diis et daemonibus Serborum medicis.* - *Medicinski pregled,* 1938, 149-151
- *Čajkanović, Veselin: De vitiisibus arbor Serborum coniegalibus.* - *Žbornik lingvističkih i filoloških rasprava A. Beluđu o četrdesetogodišnjici njegova naučnog rada.* Beograd 1937, 165-181
- *Čajkanović, Veselin: Doma svet kod starah.* - *СКГ, НС XVIII,* 1926, 517-525, 590-596; *НС XIX,* 1926, 46-53
- *Čajkanović, Veselin: Два priznaka iz životinjskog kulta.* - *Глас СКА, СЛIII.* Други разред, 77, 1929, 9-39
- *Čajkanović, Veselin: Ein frühbavarisches Märchenmotiv bei den Byzantinern.* - *Revue internationale des études balkaniques,* I-II, 1934-1935, 112-116
- *Čajkanović, Veselin: Fascinas animalium soboquiza intelligendi quo modo et concedatur et auferatur.* - *Strani pregled.* IX-X, 1940, 1-6
- *Čajkanović, Veselin: Хидромантија код Филета Витинафа.* - *Žbornik u slavu Fileta Vitinafa i narodne pesme.* Beograd 1935, 93-97
- *Čajkanović, Veselin: Имена од урока.* - *ГНЧ XXXV,* 1923, 152-163
- *Čajkanović, Veselin: Инкубација под јасном.* - *Правда (Београд)* 8-11. IV 1939
- *Čajkanović, Veselin: Из српске религије и митологије.* - *Забавник (Крф),* II, 1918, 19-20, 10
- *Čajkanović, Veselin: Јана [Jan] Frišker, Koje su vjere bili stari Slovenci prije krštenja, iz rukopisa preveo D-r Ivo Pilar.* Zagreb 1928. - *Прилог КЈИФ IX,* 1929, 266-267
- *Čajkanović, Veselin: Неколико опште појаве у старој српској религији.* - *ГНЧ XLI,* 1932, 167-228
- *Čajkanović, Veselin: Неколико примјабле уз српски Бадња дан и Божић.* - *ГНЧ XXXIV,* 1921, 258-288
- *Čajkanović, Veselin: Обичаји и веровања српског народа.* - *Венац, XIV,* 1929, 8, 607-611; 9-10, 732-740

- *Čajkanović, Veselin: О српском врховном богу.* - *Посебна издања СКА, књ. СХХХII.* Филозофи и филолошки списи, књ. 34. Београд 1941
- *Čajkanović, Veselin: По греху родител.* - *Прилог проучавачу народне поезије, III,* 1936, 1-2, 192-202
- *Čajkanović, Veselin: Poetae Serborum epici quid et de intellectu et de resolutione mundi sibi faxerint.* - *Прилог КЈИФ XVIII,* 1938, 475-494
- *Čajkanović, Veselin: Простане дукатама.* - *ГЕМ II,* 1927, 1-3
- *Čajkanović, Veselin: Права о човеку који је претворио мрт.* - *Прилог КЈИФ XIX,* 1940, 142-149
- *Čajkanović, Veselin: »Пуштање воде« о Великом четвртку.* У: В. *Čajkanović, Студије из религије и фолклора, СЕЗ XXXI,* 1934, 56-84
- *Čajkanović, Veselin: Старинска религија у нашим дивним митовима.* - *ГНЧ XLVIII,* 1938, 164-183
- *Čajkanović, Veselin: Студије из религије и фолклора.* - *СЕЗ XXXI. Живот и обичаји народни 13.* Београд 1924. (Садржај: 1. Господарство и теофанија, стр. 1; 2. Магични смјел, стр. 25; 3. Субота - ђачка бубота, стр. 43; 4. »Пуштање воде« о Великом четвртку, стр. 56; 5. Кулство у капи, стр. 85; 6. Да ли су стари Срби знали за цдоле?, стр. 99; 7. Секула се у мају претворно, стр. 109; 8. Не бојмо се никога до Бога, стр. 119; Сахрањивање под прагом, стр. 127; 10. Дома свет у јами, стр. 135; 11. Вуна и лан, стр. 139; 12. Туђ погреб, стр. 143; 13. Обичај од срца, стр. 146; 14. Лудаци и животински пољажени, стр. 150; 15. Свети Сава и вуци, стр. 157. - *Наложбе,* стр. 169; *Регистар,* стр. 181. *Објашњења места,* стр. 183.)
- *Čajkanović, Veselin: Сакрива на тамну.* - *ГЕМ VI,* 1931, 1-10
- *Čajkanović, Veselin: Три божина обичаја.* - *СКГ, НС XXXV,* 1931, 33-40
- *Čajkanović, Veselin: Über ein panisches Sprichwort bei Augustin.* - *Orientalische Literaturzeitung* 1910, 436-437
- *Čajkanović, Veselin: Убијале вештра.* - *СКГ, НС IX,* 1923, 268-284
- *Čajkanović, Veselin: Владислав Скарбић: Постанак Крснога Имена.* - *Гласник Географског друштва (Београд),* 1922, 7-8, 336-338
- *Ђоровић, Владимир: Из народне књижевности.* - *ГЗМ XXV,* 1913, 337-361
- *Ђоровић, Владимир: Откуда име Вршић?* - *Žbornik lingvističkih i filoloških rasprava A. Beluđu o četrdesetogodišnjici njegova naučnog rada.* Београд 1937, 233 кд.

- Воронь, Владимир: Српске narodne priповetke. Н. Сад 1909
- Воронь, Владимир: Свети Сава у народном предању. Београд 1927
- Dähnhardt, Oskar (Hrsg.): *Naturagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. I–IV. Leipzig – Berlin 1907–1912. (Bd. II. Sagen zum Neuen Testament, 1909)*
- Даничић, Ђура: Пословици. Загреб 1871
- Даничић, Ђура: Свето писмо Старога завета. Прело Ђ. Даничић. Пеука 1868
- Давидовић, Љубомир М.: Расковник. — Караџић III, 1901, 2, 43
- Дебелковић, Дежа: Косово Поље. — СЕЗ VII. Обичаји народа српскога I. Београд 1907, 171–132
- Дебелковић, Дежа: Веровања српског народа на Косову пољу. — СЕЗ I. Расправе и грађа I. Београд 1934, 210–215
- Delattre, A.: *Herbarius. Recherches sur le cérémoniel usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques. Liège, 1938*
- Delohaye, F. Hippolyte: *Les légendes hagiographiques. Besançon 1903*
- Dencken, Friedrich: *Heros. – Roscher, Myth. Lex. I/2, 2441–2489*
- Deubner, Ludwig: *Attische Feste. Berlin 1932*
- Deubner, Ludwig: *Das attische Weinlesefest. Berlin 1943*
- Deubner, Ludwig: *De incubatione spirita quattuor. Lipsiae 1900*
- Diels, Hermann: *Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1906*
- Diels, Hermann: *Sibyllinische Blätter. Berlin 1890*
- Dieterich, Albrecht: *Abrahaa. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Leipzig 1891*
- Dieterich, Albrecht: *Kleine Schriften. Leipzig 1911*
- Dietrich, Albrecht: *Eine Mithraditurgie. Leipzig 1923*
- Dieterich, Albrecht: *Mutter Erde. Ein Versuch über die Volkreligion. Leipzig 1913*
- Dieterich, Albrecht: *Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Leipzig 1893*
- Dieterich, Karl: *Byzantinische Quellen zur Länder- und Völkerkunde (5–15 Jh.). Leipzig 1912*
- Димитријевић, Крста: Из лексикона околних. — Караџић IV, 1903, 2, 109–119
- Димитријевић, Стеван М.: Свети Сава у народном веровању и предању. Београд 1926
- Diobonus Siculus: *Bibliotheca*
- Dionysius Halicarnassensis: *Antiquitates Romanae*
- Дометијан: Живот светог Савуана и светог Саве
- Dörpfeld, Wilhelm: (*Mélanges Nicole. Genève-Basel 1905*)

- Dragičević Tomo: *Narodne praznovjerice. – GZM XIX 1907, 311–333; XX 1908, 449–466*
- Драгичевић Томо: Народне празновјерце о маљу. — ГЗМ XXIII 1911, 377–389
- Drexler, Wilhelm: *Meridianna daemon. – Roscher, Myth. Lex. II/2, 2832–2836*
- Дучић, Стеван: Живот и обичаји племена Куца. — СЕЗ XLVIII. Живот и обичаји народни 20. Београд 1931
- Дунђерски, Јован: Враџбани. — Караџић III, 1901, 5, 114–116
- Душанов законик
- Ђ. Р-ћ: Давје три о њдудувама. — БВ VIII, 1893, 21, 318–319
- Ђорђевић, Јанко: Обичаји и веровања из Сиринишке жупе. — СЕЗ XXXII. Живот и обичаји народни XIV. Београд 1925, 397–398
- Ђорђевић, Тихомир Р.: Грађа за српске народне обичаје из времена трагвлада кнеза Милоша. — СЕЗ XIV. Обичаји народа српскога II. Београд 1909, 383–466
- Ђорђевић, Тихомир Р.: Јелишодана кошула. — Караџић I, 1899, 3–4, 78
- Ђорђевић, Тихомир Р.: Крлежанић Марко у народном предању. — Караџић I, 1899, 1, 12–14
- Ђорђевић, Тихомир Р.: Наш народни живот. I–X. Београд 1930–1934
- Ђорђевић, Тихомир Р.: Неколики смртни обичаји у јужни Словени. — ГИЧ XLVI, 1937, 75–103; XLVII, 1938, 153–191; XLVIII, 1939, 246–292; XLIX, 1940, 70–84
- Ђорђевић, Тихомир Р.: Остаци обожавља дрвета код нас. — Караџић III, 1901, 144–148
- Ђорђевић, Тихомир Р.: Пород Тошњаци. Путописне белешке. — Краство VII, 1896, 14–103
- Ђорђевић, Тихомир Р.: Сребрни цар. — ГЕМ VII, 1932, 106–108
- Ђорђевић, Тихомир Р.: Српске народне игре (депаративне отиска из СЕЗ IX, 1907)
- Ђорђевић, Тихомир Р.: Зве очи у веровању Јужних Словени. Београд 1938
- Ђурановић, Илија Н.: Обичаји о слави и Божићу. — СЕЗ I. Расправе и грађа I. Београд 1934, 216–241
- Ђурађ, Симон: Српске народне приповетке. — СЕЗ I. Расправе и грађа I. Београд 1934, 206–209
- Ђурађ, Симон: Српски народни обичаји у Горњој Крајини. — СЕЗ I. Расправе и грађа I. Београд 1934, 196–205
- Ђурађ, Војислав: Тужабална у светској књижевности. Београд 1940

- Ebert, Max (Hrsg.): *Reallexikon der Vorgeschichte*. I–XV. Berlin 1924–1932
- Eckhardt, Karl August: *Indische Unsterblichkeit, Germanischer Glaube an die Wiederverkörperung in der Sippe*. Weimar 1937
- Eckstein, F.: *Baeken*. – HDA I, 754–779
- Eckstein, F.: *Brosamen*. – HDA I, 1583–1590
- Eckstein, F.: *Brot*. – HDA I, 1590–1659
- Eckstein, F.: *Eierschalen*. – HDA II, 686–694
- Eckstein, F.: *Honig*. – HDA IV, 289–310
- Eckstein, F.: *Verhüllen*. – HDA VIII, 1591–1609
- Eitrem, Samson: *Moira*. – *Pauly-Wisnowa XV/2*, 2449–2497
- Eitrem, Samson: *Opferfritus und Voropfer der Griechen und Römer*. Kristiania 1915
- Epidaurian: *Fragmenta*
- Ердзілавова, Юлія: *О почитанні вери и о другим етнолозічним проблемам*. Београд 1938
- Erman, Adolf: *Die Religion der Ägypter*. Berlin 1934
- Euripides: *Fragmenta (s: Tragicæ dictionis index spectans ad tragicorum graecorum fragmenta ab Avg. Nauck edita, Petropoli 1892)*
- Euripides: *Phoenissae*
- Euripides: *Scholia in Euripidis Moeda*
- Fehrle, Eugen: *Die kultische Keuschheit im Altertum*. Gießen 1910
- Fehrle, Eugen: *Das Sieb im Volksglauben*. – *ARW XIX*, 1919, 547–551
- Ferguson, James: *Rude Stone Monuments in All Countries*. London 1872
- Festus: *S. P. Festi de verborum significatione quae supersunt, cum Pauli epitome, emendata et annotata a C. O. Muellero*. Lipsiae 1839
- Fiala, Franjo: *Rezultati pretraživanja prehistoričkih grmizila na Glasincu godine 1895*. – *GZM VII*, 1895, 533–565
- Filakovac, Ivan: *Vjeronauka*. (Retkovići u Slavoniji). – *ZNŌOJS X*, 1905, 144–149
- Филатович, Драголюб: *Косовски божури (опис икона: Крф 1918, БГД 1921, 1931, 1935)*
- Филатович, Милутино: *Обичаји и веровања у Скопској котлини*. – *СБЗ IJV*, *Живот и обичаји народа* 24. Београд 1939, 277–566
- Foerster historiae religionis Slavicae vid. Meyer, K. H.
- Frazer, James George: *The Golden Bough*. I–XII. London, 1914–1918
- Freudenthal, Herbert: *Das Feuer in deutschen Glauben und Brauch*. Berlin 1931
- Friedländer, Ludwig: *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*. I–IV. Leipzig 1910
- Friedländer, Pfaul: *Hefle*. – *Pauly-Wisnowa VIII/1*, 159–163

- Fustel de Coulanges, N. D.: *La cité antique. Etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Paris 1916
- Гагаринский, Аппол: *Древнее славянское язычество*. Београд 1906, 1925
- Geffcken, Johannes: *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*. Heidelberg 1920
- Geiger, Paul: *Nachaher*. – HDA VI, 812–823
- Geiger, Paul: *Wiederlänger*. – HDA IX, 570–578
- Georgs, Karl Ernst: *Deutsch-lateinisches Wörterbuch*. I–II. Leipzig 1839 (i potom veliki broj izdanja)
- Geramb, Viktor: *Schornstein*. – HDA IX (Nachtrag), 285–292
- Gesenius, Wilhelm: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Bearbeitet von Franz Buhl. Leipzig 1905
- Gilgamesh [Ep o Gilgameshu]: *Das Gilgamesch-Epos*. Übersetzt von A. Ungnad u. [...] erklärt von H. Grossmann. Göttingen 1911
- Gjerdstad, Ejnar: *Tod und Leben*. – *ARW XXVI*, 1928, 152–186
- Гизевич, Милошав: *После драматичког рођена*
- Gödker, Wolfgang: *Handbuch der germanischen Mythologie*. Leipzig 1895
- Gratius, 'Faliscus': *Cynegetica*
- Грбић, Александар С.: *Судбина језика српске збери*. Српска народна претовица. – *БВ XIX*, 1904, 12, 233–234
- Грбић, Саватра М.: *Српска народна језика и њиха из Срепа Беољавког*. – *СБЗ XXXII*, *Живот и обичаји народа* XIV. Београд 1925, 169–236
- Грбић, Саватра М.: *Српски народни обичаји из Срепа Беољавког*. *СБЗ XIV*, *Обичаји народа српскога II*. Београд 1909, 1–382
- Грбић-Бјеловокић, Лука: *Из народа и о народу*
- Грбић-Бјеловокић, Лука: *Народне молитве и побожне пресме*. – *Караши I*, 1899, 6, 115–117
- Грбић-Бјеловокић, Лука: *Не предлаји ништа јавољу*. – *ГЗМ, V*, 1893, 767–768
- Грбић-Бјеловокић, Лука: *Посвртни обичаји у Мостару*. – *Караши I*, 1899, 9–10, 169–175
- Grossmann, Hugo: *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*. Berlin – Leipzig 1926–1927
- Grimm, Jakob: *Deutsche Mythologie*. I–III. Göttingen 1875–1878
- Grimm, Jakob: *Deutsche Rechtsaltertümer*. Göttingen 1828
- Grimm, Jakob und Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig 1834 seqq.

- Grimm, Jakob und Wilhelm: Kinder- und Hausmärchen. I-III. Leipzig 1843
- Grömann, Joseph Virgil: Apollō Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythologie der Indogermanen. Prag 1862
- Грыпнл, Паполна М.: Црквенн алегорическн ересе цаасе. - Гласник Словенскн науков друства VII-VIII, 1930, 35-75
- Gruppe, Otto: Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte. Leipzig 1908
- Gruppe, Otto: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. I-II. München 1906
- Gudeman, Alfred: Grundriss der Geschichte der klassischen Philologie. Leipzig - Berlin 1907, 1909
- Gundel, Guilelmus [Wilhelm]: De stellarum appellatione et religione Romana. Gießen 1907
- Gundel, Guilelmus [Wilhelm]: Γαλαζίας. - Pauly-Wissowa VII/1, 560-571
- Haase, Felix: Volksgläube und Brauchtum der Ostslaven. Breslau 1939
- Haberlandt, Artur: Besen. - HDA I, 1129-1147
- Haberlandt, Artur: Messer. - HDA VI, 189-206
- Хази-Василески, Јован: Јужна Стара Србија. I-II. Beograd 1909-1913
- Хази-Василески, Јован: Речн и верова околнн. - Ерсно XXI, 1927, 40-55
- Hahn, Johann Georg v.: Griechische und albanische Märchen. I-II. Leipzig 1864
- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Herausgegeben von Hans Bächtold-Stäubli mit E. Hoffmann-Krayer. I-X. Berlin 1927-1942
- Handwörterbuch des deutschen Märchens. Herausgegeben von L. Mackensen. I-II. Berlin 1931-1940
- Hani, Antun: Život i običaji Muslimana u Bosni i Hercegovini. Sarajevo 1906
- Haack, Martin: De Silenorum rebus ab anno 550/1170. Leipzig 1705
- Harrison, Jane Ellen: Themis: a Study of the Social Origins of Greek Religion. Cambridge 1927
- Haug, Martin: Vedische Räthselfragen und Räthelsprüche. Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften, München 1876
- Heckenbach, Josef: De nuditate sacra sacrisque vinculis. Gießen 1911
- Hoeg, Josef: Smirkos. - Roscher, Myth. Lex. IV, 1082-1083
- Hohn, Victor: Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa. Neu herausgegeben von O. Schrader. Berlin 1902.

- Heiler, Friedrich: Das Gebet, München 1923
- Helwig, Albert: Deutscher Volksglaube vor Gericht. - ARW XVIII, 1915, 287-300
- Helm, Karl: Altgermanische Religionsgeschichte, I. Heidelberg 1913
- Herodot: Fragmente (Ü: H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker)
- Hermann, Karl Friedrich: Lehrbuch der gottesdienstlichen Altertümer der Griechen. Heidelberg 1858
- Hermann, Karl Friedrich: Lehrbuch der griechischen Privataltertümer mit Einschluß der Rechtsaltertümer. Heidelberg 1870
- Herodotus: Historiae
- Herter, [Hans]: Nymphae. - Pauly-Wissowa XVII/2, 1527-1581
- Hertz, Wilhelm: Der Werwolf. Beitrag zur Sagen Geschichte. Stuttgart 1862
- Herzog - Hauck: Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. Herausgegeben von Albert Hauck. 1896-1913
- Herzog, Rudolf: Aus dem Akllepiion von Koa. - ARW X, 1907, 201-228, 400-415
- Hesiod: Fragmenta
- Hesiod: Opera et dies
- Hesiod: Theogonia
- Hesyehias Alexandrinus: Lexicon
- Hippocrates: De insomniis
- Hirc, Drag: Vjera u osobita bila. 6. Pasoglavae. - ZNDOJS I, 1896, 229
- Hirschberg, [Walter]: Schatz. - HDA VII, 1002-1015
- Hirtel, Rudolf: Die Strafe der Steinigung. Abhandlungen der Philologisch-Historischen Klasse der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 27. Bd. Leipzig 1909, 223-266
- Höfer, [Otto]: Poinimos. - Roscher, Myth. Lex. III/2, 2604
- Höfer, [Otto]: Strings. - Roscher, Myth. Lex. IV, 1554-1557
- Höfer, [Max]: Krackhinsidmoom. - ARW II, 1599, 86-164
- Hoffmann-Krayer, [Eduard]: Schlange. - HDA VII, 1114-1196
- Homerus: Homeri Hymnus in Hermes
- Homerus: Ilias
- Homerus: Odyssee
- Homerus: Schol. AB Hom. B.
- Homerus: Schol. Ven. A. Hom.
- Hoops, Johannes (Hrsg.): Reallexikon der germanischen Altertumskunde. I-IV. Straßburg 1911-1919
- Horatius, Flaccus Quintus: Carmina
- Horatius, Flaccus Quintus: Ars poetica
- Hungerland, Heinz: Die verschollene Osnabrücker Mäusesage. Osnabrück 1924

- Hyginus, Caius Julius: Fabulae.
- Ibr. Mjaj: Matres, Matronae, Matrae. — Roscher, Myth. Lex. II, 2464—2479
- Iberg, Johannes: Pseudes. — Roscher, Myth. Lex. III/2, 2549—2560
- Iberg, Johannes: Poine. — Roscher, Myth. Lex. III/2, 2602—2604
- Inscriptiones graecae. Consilio et auctoritate academiae litterarum regiae botanicae editae. Berlin 1877 seqq. (Vol. IV: Corpus inscriptionum graecarum Peloponnesi et insularum vicinarum. Berlin 1902)
- Isaaci: Orationes
- Ivaničević, Frano: Pejca. Narodni život i običaji. — ZNŽOJS X, 1905, 11—111, 181—207
- Jagić, Vatroslav—Köhler, R.: Aus dem südslavischen Märchenschatz. — ASPH V, 1881, 17—79
- Jahn, Otto: Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten. 1855
- [Јастребова] Јастребова, Ивана Степановна: Обичаји и пјесме турских Срба. С. Петербург 1886
- Jastrow, Morris: The religion of Babylonia and Assyria. Boston 1898
- Jeremias, Alfred: Allgemeine Religionsgeschichte. München 1918, 1924
- Jeremias, Alfred: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Leipzig 1913
- Jeremias, Alfred: Schamasch, der babylonisch-assyrische Sonnengott. — Roscher, Myth. Lex. IV, 532—538
- Jeremias, Friedrich: Semitische Völker in Vorderasien. — U: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch I, 496—647
- Jensen, Olfert: Helios. — Pauly-Wissowa VIII/1, 58—93
- Jireček, Constantin Josef: Geschichte der Serben. I—II. Göttingen 1911—1918
- Jireček, Constantin Josef: Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien. Wien 1914
- Johannes Damascenus: De draconibus
- Johannes Damascenus: Περι στρουγγίν
- Joksimović, Mladen B.: Život i predanje o golubickoj mušici. — Karačić I, 1899, 12, 261
- Josephus, Flavius: Antiquitates Judaicae
- Josifović, Stjepan: Rasprava u antikom i modernom verovanju. — Прилози КИИФ XII, 1932, 1, 52—64
- Jovanović, Aleksa S.: Btargo (ostava). — Karačić I, 1899, 7—8, 129—134
- Jovović, Miloš M.: Iz Bars i barske okoline u primorskoj nahiji. — ZNŽOJS I, 1896, 88—106
- Jungbauer, Gustav: Deutsche Volksmedizin. Berlin — Leipzig 1934
- Jungbauer, Gustav: Gürtel. — HDA III, 1210—1230
- Kuhn, Georg: Epigrammata graeca ex lapidibus collecta. Berlin 1878
- Karl, Bernhard: Kull, Kössen. — HDA V, 841—863
- [Кашников, Н.Т.]: Најбољи севка. Српска народна приповијетка. Забљезано Н.Т. Кашников. — ЕВ XVII, 1902, 1, 15—16
- [Кашников, Н.Т.]: Стара прераво дивоа. Забљезано Н.Т.К. — ЕВ XXVIII, 1913, 11—12, 178—179
- [Кашников, Н.Т.]: Сулејманов и црноско надимана збо. — ЕВ X, 1895, 1, 12—13
- [Кашников, Н.Т.]: Три бакоа дива. Народна прича. Забљезано Н.Т.К. — ЕВ XXVI, 1911, 17, 270; 18, 285—287
- Kauffmann, Friedrich: Altgermanische Religion. — ARW XV, 1912, 603—627
- Keller, Otto: Die antike Tierwelt. Leipzig 1909
- Kern, Otto: Die Religion der Griechen, I—III. Berlin 1926—1938
- Kircher, Karl: Die sakrale Bedeutung des Wissens im Altertum in seiner Beziehung zur Gottheit. Gießen 1910
- Knaack, Olof: Bormos. — Pauly-Wissowa III, 733—734
- Kutschel, Eduard Fritz: Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch. Basel 1919
- Köchling, Josef: De coronarum apud antiquos vi atque usu. Gießen 1914
- Köhler, Reinhold: Kleinere Schriften (I Weimar 1898 [Kleine Schriften], II—III Berlin 1900 [Kleinere Schriften])
- Kosenič, Stjepan: Život, jezik i običaji Stupčanica kraj Zagreba. — ZNŽOJS I, 1896, 119—151
- Kostić, Petar: Документи о буну Смедеревског епископа Павла против потчињавана Пабан патријархаје архиепископије Одринској. — Споменик СКА LVI. Други разред 48. Српски Карлови 1922, 32—39
- Ковачић, К.: Вучари — ЕВ II, 1887, 5, 71
- [Красић, Владимир]: Чудни врчари и свети Петар. Српска народна приповијетка из Горње Крајине. Из зборна Ва. Красића. — Јавор XVI, 1899, 44, 543—544
- Красић, Владимир: Српске народне пјесме старије и новије времена. I. Панчево 1880
- Крауц, Фридрих: Пјесма за проучавања народа. — ЕВ II, 1887, 1, 8—10; 2, 24—26; 4, 56—57; 5, 74—75; 6, 89—90; 7, 104—105; 8, 120—121; 10, 153—154; 11, 169; 13, 201—202; 14, 218—219; 15, 233—234
- Krek, Gregor: Einleitung in die slavische Literaturgeschichte und Darstellung ihrer älteren Perioden. Graz 1887

- Kretschmer, Paul: Das Märchen von Blaubart. – Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 31, 1905, 62–70
- Krmpotić, Ivan: Pasoglavci. – ZNŽOJS XI, 1906, 157–158
- Krmpotić, Ivan: Vjerovada. (Ostika opšina u Lici). – ZNŽOJS XVIII, 1913, 190–191
- Kroll, [Wilhelm]: Synkretismus. I. Religiöser Synkretismus im Altertum. – U: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, II, 1043–1055
- Krumbacher, Karl: Geschichte der Byzantinischen Literatur. 71897
- Krus, [Friedrich]: Liknites. – Pauly–Wisowa XIII/1, 536–538
- Kulaš, Fr. Š.: Prilog za povjest glazbe južnoslovenske. – Rad JAZU XXXVIII, 1877, 2–78
- Kühnau, Richard: Schlesische Sagen. I–IV. Leipzig 1910–1913
- Kuhnert, Ernst: Giganten. – Roscher, Myth. Lex. I/2, 1639–1673
- Kuhnert, Ernst: Satyros und Silenos. – Roscher, Myth. Lex. IV, 444–531
- Kummer, Bernhard: Hochzeit. – HDA IV, 148–174
- Kummer, Bernhard: Wüchserin. – HDA IX, 692–718
- Küster, Erich: Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion. Gießen 1913
- Lactantius Placidus: Commentarii in Statii Thebaida
- Lambert, Maximilian: Albanische Märchen. Wien 1922
- Lang, Milan: Samobor. Narodni život i običaji. (Nastavak i svjetak). – ZNŽOJS XIX, 1914, 39–152, 193–320
- Lange, H. O.: Die Ägypter. – U: Chaetopie de la Saussaye, Lehrbuch I, 423–495
- Lawson, John Cuthbert: Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: a Study in Survivals. Cambridge 1910
- Leger, Louis: La mythologie slave. Paris 1901
- Lehmann, Edvard: Die Perser. – U: Chaetopie de la Saussaye, Lehrbuch II, 199–279
- Lehmann, Edvard: Teufels Großmutter. – ARW VIII, 1905, 411–430
- Leutsch, Ernst vid. Corpus paroemiographorum graecorum
- Lewy, Heinrich: Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit. – ZVV III, 1893, 130–143
- Leyes, Friedrich von der: Das Märchen. Leipzig 1917
- Lišk, Emiljan: Etnološki pahirei po Bosni i Hercegovini. – GZM XI, 1899, 699–721
- Linder, Emyntjan: Bjepece crapanje na Bosni u Hercegovini. – GZM VI, 1894, 141–144, 259–281, 365–388, 631–674
- Livius Patavinus, Titus: Historiae (Ab urbe condita)
- Lokotsch, Karl: Etymologisches Wörterbuch der europäischen Wörter orientalischen Ursprungs. Heidelberg 1927
- Lovrečić, Josip: Otok. Narodni život i običaji. – ZNŽOJS VII, 1902, 57–206
- Lübeck, K. L.: Die Krankheitsdämonen der Balkanvölker. – ZVV VIII, 1898, 241–249, 379–389; IX, 1899, 58–68, 194–204, 295–304
- Lucianus Samosatensis: De dea Syria
- Lucianus Samosatensis: De saltatione
- Lucianus Samosatensis: Lucius sive satirus
- Lucianus Samosatensis: Philoposodus
- Lucius, Ernst: Die Anfänge des Heiligensalts in der christlichen Kirche. Herausgegeben von Gustav Anrich. Tübingen 1904
- Ljutenič, Tomo II: Istorija najranijeg staropjeka. – EB XI, 1896, 11, 179–180
- Лубина, Срејана Мирко: Првава Буга Дојенаха. I–II. Београд 1901, 1903.
- Лубина, Срејана Мирко: Првавојеста тригогоре и тригорое. Београд 1924.
- [M. P. u. J. C.]: Српске народне пословице. Саутина М. P. u. J. C. – Београд III, 1880, 236–256
- Maas, [Paul]: Gello. – Pauly–Wisowa VII/1, 1005–1006
- Maas, Ernst: Die Tagessgötter in Rom und den Provinzen. Aus der Kultur des Niederganges der antiken Welt. Berlin 1902
- Máchal, Jan: Nákes slovenského bájeľovi. Praha 1891
- Mackensen, Lutz: Drache. – HDA II, 364–404
- Mackensen, Lutz: Minne. – HDA VI, 375–380
- Macrobius, Ambrosius Theodosius: Saturnalia
- Мачај, Срејана: Прваорача окупр. – Гласник СВД LXXXIII, 1892, 1–186
- Мајнер, Милан J.: Орпак – оборпак. – ГИЧ XXXV, 1923, 183–201
- Мајнер, Милан J.: Српске народне приповеџке. – СД L. Приказе и рпак I. 1934, 95–154
- Malten, Ludolf: Das Pferd in Totenglauben. – Jahrbuch des Kaiserlichen deutschen Archäologischen Instituts XXIX. Berlin 1914, 179–256
- Mannhardt, Wilhelm: Germanische Mythen. Berlin 1858
- Mannhardt, Wilhelm: Mythologische Forschungen. Straßburg 1884
- Mannhardt, Wilhelm: Wald- und Feldkulte. I–II. Berlin 1904–1905 (herausgegeben von Heuschkel)
- [Matojnosah, Januhaj]: Hapocue нрсе. XV. O Mapy Краљевшy. (Посно Јанухаје Матојносah). – Веса III, 1867, 719
- Maunikka, V. J.: Die Religion der Ostslaven. I. Quellen. Helsinki 1922
- Maertić, Tomo: Krovski junaci i dugodaji u narodnoj epici. – Rad JAZU XC VII, 1889, 69–181
- Maertić, Tomo: Nala narodna epika. Zagreb 1909

- Марџ, Растислав: Билд, изврши бот извора. — ГИЧ XLVIII, 1939, 146—149
- Марковъ Димитар: Народна вѣра и религиозна народна обичаи. Софја 1914
- Марковић, М.С.: Српски народни праживерши. — Караџић I, 1899, 10, 210—212
- Мартинковић, Франц: Народна вјероване у Босни и Херцеговини. — ГИМ XIII, 1901, 151—153
- Marzell, Heinrich: Kaoblauch. — HDA V, 1—6
- Mau, August: Bestattung. — Pauly-Wissowa III/1, 331—339
- Maxon, André: Costes slaves de la Macédoine sud-occidentale. Paris 1923
- Menandros: Fragmenta
- Menodius (u: Scriptores rer. hiron.)
- Mengis, [Karl]: Tier. — HDA VIII, 778—819
- Meringer, Rudolf: Wörter und Sachen II. — Indogermanische Forschungen XVII, Straßburg 1904/1905, 100—166
- Meschke, Kurt: Kranz. — HDA V, 381—428
- Meyer, Karl Heinrich: Fontes historice religionis Slavicae. Coll. Carolus Henricus Meyer. Berlin 1931
- Meyer, Richard Moritz: Altgermanische Religionsgeschichte, Leipzig 1910
- Mišić, Љубомир Ж.: Златибор. — СЕЗ XXXIV, Насела и поредо становништва 19, 1925, 397—502
- Mišić, Jacques Paul: Patrologiae cursus completus. Series graeca. I—CLXII. Latetiae Parisiorum 1875—1912
- Мједјковић, Станоје М.: Ленац и Тешањ. — СЕЗ VII, Обичаји народа српскога I, 1907, 1—169
- Мједјковић, Станоје М.: Народна медицина Срба ослана у Ленцу и Тешању. — СЕЗ XII, 1909, 269—482
- Мједјковић, Станоје М.: Свети Сава у народној успмени (из Тешања). — Браство XII—XIII, 1908, 154—154
- Мједјковић, Станоје М. и Тодор М. Буцкић: Тешањски ридови Срба ослана у Ленцу и Тешању. — СЕЗ XXXII, Живот и обичаји народни XIV, 1925, 1—168
- [Миландинов, Димитрије и Константин]: Болгарски народни плкови, собрани од браћя Миландиновци Димитрија и Константина. Софја 1891
- Mišetić, I.: Vjera u osobita bića. b) Krk i Kastav u Istri. — ZNŽOJS, I, 1896, 224—226
- Милчићев, Милан Ђ.: Краљевина Србија. Београд 1884
- Милчићев, Милан Ђ.: Међудушевца. Београд 1885
- Милчићев, Милан Ђ.: Откуда војска 80 година. (Народна прича). — БВ II, 1887, 11, 170—171

- Милчићев, Милан Ђ.: Живот Срба ослана. Београд 1894
- Милчићев, Милан Ђ.: Живот Срба ослана. Друга збирка. — Гласник СУД XXXVII, 1873, 107—178
- Милошковић, Сава Мил.: Обичаји српског народа из Срепа доволског. — СЕЗ XIX, Обичаји народа српскога III, 1913, 1—42
- Mogk, Eugen: Elfen, Elfenkult. — Y: Hoops, Reallexikon I, 551—553
- Mogk, Eugen: Mahr, Mahre. — Y: Hoops, Reallexikon III, 172
- Mogk, Eugen: Minnetruck. — Y: Hoops, Reallexikon III, 227—228
- Mogk, Eugen: Mythologie. — Y: Grundriß der germanischen Philologie. Herausgegeben von Hermann Paul. Bd. III. Straßburg 1900, 230—406
- Mogk, Eugen: Nornen. — Y: Hoops, Reallexikon III, 341—342
- Mogk, Eugen: Riesen. Y: Hoops, Reallexikon III, 501—502
- Мрковић, Петар: Срепце Поморље и Потарје. — СЕЗ IV, Насела српских земаља, Распре и граба I, 1902, 225—356
- Müllenhoff, Karl: Deutsche Abstemakunde. I—V. Berlin 1906—1920
- Müller, Max: Natural Religion. London 1889
- Müller—Bergström, Walter: Strafe. — HDA VIII, 510—521
- Murko, Matjaž: Das Orsb als Tisch. — Wörter und Sachen II, 1910, 108
- Mythographus Vaticanus ad. Bode, 1834.
- Н.Шаломни у убијању змаја, Струженин Глигорије Силановић убио је на млади змаја отрованим тражећи «блато шира Радванца». — Време (Београд), 4033, 26. III 1933, 7
- Numaan, Hans: Primitive Gemeinschaftskultur. Jena 1921
- Nawrath, Alfredus: De graecorum ritibus nuptialibus et vasculis demonstrandis. Liegnitz 1914
- [Nepos, Cornelius]: Nepotis Cornelii, über de excellentibus dacibus etc. Erklärt von Karl Nipperdey. Berlin 1879
- Niederle, Lubor: Slovanské starožitnosti. I—III. Praha 1902—1921
- Николш, Владислав М.: Из Лукумце и Нипмаке. — СЕЗ XVI, 1910, 1—436
- Николш, Владислав М.: Нешто из народног праживања. — Караџић II, 1900, 5, 88—91
- Николш, Владислав М.: Животиње у народним причама. — ГИМ III, 1928, 106—108
- Nilsson, Martin P.: Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Leipzig 1906
- Nilsson, Martin P.: Die Griechen. — Y: Chantepie de la Saumaye, Lehrbuch II, 280—417
- Nilsson, Martin P.: Primitive Religion. Tübingen 1911
- Nilsson, Martin P.: Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. — ARW XIX, 1919, 50—150

- Nilson, Martin P.: Totenklage und Tragödie. — ARW IX, 1906, 28—287
- Nilson, Martin P.: Die volkstümlichen Feste des Jahres. Tübingen 1914
- Ninck, Martin: Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Leipzig 1921
- Ninck, Martin: Wodan und germanischer Schicksalsglaube. Jena 1939
- Nipperdey vid. Nepos Cornelius
- Ниппердеи [= Пакоп Софрѣћ] : Гласине бика у народној веровању и знању код нас Срба. Београд 1912
- Nodilo, Nadko: Religija Srbi i Hrvati. Dio II. Pojanja, Prijzda i Zora. — Rad JAZU LXXXIX, 1886, 185—246. — Dio III. Sunco. — Rad JAZU LXXXI, 1886, 147—217. — Dio IV. Sunce dvanastoliko i gradnja mlade godine. Rad JAZU LXXXIV, 1887, 160—179. — Dio VII. Vile. — Rad JAZU XCI, 1888, 181—221
- Noorden, Eduard vid. Vergilius
- Ноакович, Стрјан: Крета иена. — Караџић II, 1900, 6—7, 103—112
- Ноакович, Стрјан: Српске народне заговеште. Београд—Панчево 1877
- Онокович, Драр. С.: Ком — кастер. — Караџић IV, 1903, 1, 47
- Ормак: Стара љупка и Мокраца. — ЕБ III, 1888, 126—127
- Oht, Ferdinand: Alp(drock)legen. — HDA, I, 305—307
- Othrich, Karl: Donnerkeil. — HDA II, 325—331
- Othrich, Karl: Salz. — HDA, VII, 897—916
- Ock, F.: Biene. — Pauly—Wissowa III/1, 431—450
- Oldenberg, Herman: Die Religion des Veda. Stuttgart 1894
- Orik, Axel: Ragnarök, die Sagen vom Weltuntergang. Berlin—Leipzig 1922
- Otto, August: Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer. Leipzig 1890
- Ovidius Naso, Publius: Fasti
- Ovidius Naso, Publius: Metamorphosen
- Panzer, F.: Wasserglöster. — HDA IX, 127—191
- Pauly—Wissowa: Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Herausgegeben von August Pauly, neue Bearbeitung von G. Wissowa. Stuttgart 1894—1913
- Pausanias: Graeciae descriptio
- Павловић, Јеремија Д.: Живот и обичаји народни у Крагујевској Јаквини у Шумадији. — СБД XXII, Београд 1921
- [Павловић, Тодор]: Задужбина Марка Краљевића. Краљевић Марко у служби. Забележено Тодор Павловић. — Караџић II, 1900, 11—12, 213—214

- Пећо, Љубомир: Обичаји и веровања из Босне. — СБД XXXII. Живот и обичаји народа XIV. 1925, 339—386
- Pajkter, Jan: Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja. Prev. dr Ivo Pilar. Zagreb 1928
- Pernice, Erich: Griechisches und römisches Privatleben. — Y: Einleitung in die Altertumswissenschaft. Bd. 2, I, S. 1—7
- Peter R.: Melius. — Roscher, Myth. Lexikon II/2, 2519—2521
- Peter, R.: Parca, Parcae. — Roscher, Myth. Lexikon III/1, 1569—1570
- Петровић, Борољуб: Српске народне рјечне из Босне и Херцеговине. I—III. Сарајево — Београд 1867—1870
- Petronius Arbiter, Titus: Cena Trimalchionis
- Petronius Arbiter, Titus: Fab[ulae]
- Petronius Arbiter, Titus: Satiricon
- Петровић, Атанасије: Коопка Црња Гора. — СБД VII. Обичаји народа српскога I, 1907, 333—329
- Петровић, Јосиф: Митроп камен. — Караџић I, 1899, 41—42
- Petrović, Vladimir K.: Zaprane ili Lenkovačko (u Srbiji). Narodni život i običaji. — ZNŽOJS V, 1900, 84—119, 253—287
- Петровић Иерон. Петар: Грчки рјечник
- Petsch, Robert: Das deutsche Volkstüm. Stralburg 1917
- Peuckert, Wil-Erich: Bär. — HDA I, 881—905
- Phaedrus: Fabulae Aesopiae
- Philostratus Lemnius, Flavian: Imagines
- Photius: Photi Myriobiblon, sive Bibliotheca Ibroeum quos legit et censuit Photius
- Pindar: Schol. ad. Pind. Pythia
- Platon: Apologia Socratis
- Platon: Leges
- Platon: Phaedrus
- Platon: Symposium
- Platon: Timaeus
- Plinius Secundus, Caius: Naturalis historia
- Plutarchus: De Iside et Osiride
- Plutarchus: Quaestiones convivales
- Plutarchus: Quaestiones Romanae
- Polites: Παροδοσες
- Polivka, Djuro: Paralele narodnih pripovijetkama u Strohalovu Zborniku II. — ZNŽOJS VIII, 1903, 161—182
- Pollux, Julius: Onomasticon
- Поповић, С.: Неверна жена. — ЕБ I, 1886, 7, 108—109
- Поповић, Душан С.: Српске народне умотворине из Босне. — Брство XII—XIII, 1908, 378—394
- Поповић, Милан П.: Из народних гледалстава у Старом Влаку и

Златибору. — СЕЗ XXXII. Живот и обичаји народни XIV, 1925, 337—343

- Поповић, Павле: Народни умотворини. Српски народни приче. Из збирке народних приповедака Новине Шауљска. Књ. I, св. I, Подгорина 1922. — Првакони КИФ II, 1922, 1, 100—101
- Поповић, Павле: Преглед српске књижевности. Београд 1913
- Поповић, Р. М.: Допуна на о ступама коју. — БВ VIII, 1893, 6—7, 84—85
- Porphyrio, Ptoemio: Commentarii in Q. Horatium Flaccum
- Preller, Ludwig: Griechische Mythologie. Erneuert von Carl Robert. I—III. Berlin 1920—1926
- Probus, Marcus Valerius: Appendix Probi
- Proclus Diadochus: — Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria. Ed. E. Diehl. Leipzig 1903—1906
- Procopius Caesariensis: De bello Gotthorum
- Radermacher, Ludwig: Sphocles, Oedipus...
- Pajuh: Држави гроб. — Брасно VI, 1894, 193—199
- Ranko, [Friedrich]: Alp. — HDA I, 281—305
- Ranko, [Friedrich]: Dorfher. — HDA II, 352—357
- Reinach, Salomon: Cultes, mythes et religions. I—IV. Paris 1905—1912
- Reinach, Salomon: Orpheus, Histoire générale des religions. Paris 1909
- Reitzenstein, Richard: Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig 1904
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Herausgegeben von Schleiermacher u. a. I—V. 1909—1913
- Renel, Charles: Les religions de la Gaule avant le christianisme. Paris 1906
- Rutenfröhd, Edgar: Die Entstehung der Speisesakramente. Heidelberg 1912
- Richter, [Friedrich]: Strigae. — Roscher, Myth. Lexikon IV, 1552—1554
- Ringler, [Richard]: Fliege. — HDA II, 1621—1630
- Ringler, [Richard]: Maus. — HDA VI, 31—60
- Ringler, [Richard]: Schmetterling. — HDA VII, 1237—1254
- Ringler, [Richard]: Tierköpfe. — HDA VIII, 843—847
- Rims: Aberglaube. — Pauly-Wissowa I, 29—93
- Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, JAZU, 1880. idd.
- Robert, Carl: Sphocles, L. [Drugi tom Prellerovog dela u izdanju Roberta nosi naslov: Die Heroen (Die griechische Heldensage)]
- Rohde, Erwin: Der griechische Roman und seine Vorläufer. Leipzig 1914
- Rohde, Erwin: Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. I—II. Tübingen 1912
- Roscher, Wilhelm Heinrich: Ambrosia. — Roscher, Myth. Lexikon I/1, 280—283
- Roscher, Wilhelm Heinrich: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. I—VI. Leipzig 1884—1937
- Roscher, Wilhelm Heinrich: Ephisus. Eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpträume des klassischen Altertums. Leipzig 1900
- Roscher, Wilhelm Heinrich: Hermes. — Roscher, Myth. Lexikon I/2, 2342—2390
- Roscher, Wilhelm Heinrich: Das von der «Kyanthropie» handelnde Fragment des Marcellus von Side. Leipzig 1896
- Roscher, Wilhelm Heinrich: Mondgötter. — Roscher Myth. Lexikon II/2, 3119—3200
- Roscher, Wilhelm Heinrich: Planeten. — Roscher, Mythol. Lexikon III/2, 2518—2540
- Roscher, Wilhelm Heinrich: Über Selene und Verwandtes. Mit einem Anhang von N. G. Politis über die bei den Neugriechen vorkommenden Vorstellungen vom Monde. Leipzig 1890
- Roscher, Wilhelm Heinrich: Über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie und die Bedeutung des Pan. — ARW I, 1898, 43—90
- Россинский, Павелъ Аполлоновичъ: Чертогория въ ея прошломъ и настоящемъ. I—III. Санкт Петербурге 1888—1915
- Rühl, L.: Tyche. — Roscher, Mythol. Lexikon V, 1309—1357
- Рукавич, Иларион: Две студенческие распри, Ново Саз 1884
- Ружички, Милошад: Врелана и сундерије о дозу у Босанској Крајини. — БВ III, 1888, 7, 103—104
- С. В.-б: Народне приче. IV. Злато дру. — БВ III, 1867, 286—289
- Santer, Ernst: Die Entwicklung des Terminusakultes. — ARW XVI, 1913, 137—144
- Santer, Ernst: Familienfeste der Griechen und Römer. Berlin 1901
- Santer, Ernst: Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig 1911
- Santer, Ernst: Der Ursprung des Larenkultes. — ARW X, 1907, 368—392
- Santer, Ernst: Volkakunde im altgeschlichen Unterricht. Berlin 1923
- Sartori, Paul: Ersatzmitgaben an Tote. — ARW V, 1902, 64—77
- Sartori, Paul: Pest. — HDA VI, 1497—1522
- Sartori, Paul: Sitte und Brauch. I—III. Leipzig 1910—1914
- Sartori, Paul: Die Speisung der Toten. Dortmund 1903
- Sartori, Paul: Das Wasser im Totenbrauche. — ZVV XVIII, 1908, 353—378
- Saxo Grammaticus: Historia Danorum (Saxonis Grammatici Gesta Danorum. Herausgegeben von A. Holder. Straßburg 1886)
- Schaefer, Alexander: Ägyptische Sonnenlieder. Berlin 1922

- Scheffelowitz, Isidor: Die altpersische Religion und das Judentum. Gießen 1920
- Scheffelowitz, Isidor: Das Hörnermotiv in den Religionen. - ARW XV, 1912, 451-487
- Scheffelowitz, Isidor: Die Sündentilgung durch Wasser. - ARW XVII, 1914, 353-412
- Schmidt, Bernhard: Der böse Blick und ähnlicher Zauber im neugriechischen Volksglauben. - Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, XXXI, 1913, 574-613
- Schmidt, Bernhard: Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder. Leipzig 1877
- Schmidt, Bernhard: Neugriechische Volkskunde. - Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, XXVII, 1911, 643-669
- Schmidt, Bernhard: Strichhaufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel in Griechenland. - Jahrbuch für klassische Philologie, XXXIX, 1893, 369-395
- Schmidt, Bernhard: Das Volksleben der Neugriechen und des hellenische Altertum, I. Leipzig 1871
- Schmidt, Wilhelm: Geburtstag im Altertum, Gießen 1908
- Schaeewis, Edmund: Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten. Celje 1935
- Schaeewis, Edmund: Die Hochzeitsbräuche der Serbokroaten in ihren Hauptelementen (Otiak iz: Festschrift für F. Spiro, Prag 1929)
- Schaeewis, Edmund: Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten. Wien 1925
- Schoemann, Georg Friedrich: De nymphis Medus, Gigantibus et Eryniis. - Opuscula academica, vol. 2: Mythologica et Hesioda. Berlin 1857, 127 seqq.
- Scholz, Herbert: Der Hand in der griechisch-römischen Magie und Religion. Berlin 1937
- Schrader, Otto: Die Indogermanen, Leipzig 1919
- Schrader, Otto: Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. I-II. Berlin - Leipzig 1917-1923
- Schneider, Leopold von: Asiatische Religion. I-III. Leipzig 1914-1916
- Schwarz: Puhla. - HDA VI, 1478-1492
- Schwenn, Friedrich: Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern. Gießen 1915
- Silliot, Paul: Le Folk-lore, littérature orale et ethnographie traditionnelle. Paris 1913
- Szem, Szo H.: Несколько народных гатава. - БВ XVI, 1901, 11-12, 214-215
- Seneca: Naturales quaestiones
- Seneca: Octavia

- Servius Maurus Honoratus: Commentarius in Vergili Aeneida
- Seyrig, Henry: Note sur un texte relatif aux Rosales. - RHR XCIV, 1928, 2-3, 275-277
- Steil, Carl: Die Gekürten der Griechen und Römer, Leipzig 1890
- Суровъ, Владимиръ: Поэтическія времена мена. - ГИМ XXXII, 1920, 245-272
- Šuškić, T.: Narodne pripovijetke iz otkojne okoline u Slavoniji. (Nastavak). - ZNŽOJS XVII, 1912, 151-170, 343-356
- Smith, William Robertson: Die Religion der Semiten. Übersetzt von R. Stöbe, Freiburg 1899
- Söderblom, Nathan: Les Fravasiis. Etude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts. - RHR XXXIX, 1899, 373-414
- Söderblom, Nathan, vgl. Tiele
- Софрѣ, Павелъ вѣд. Намесканин
- Sophocles: Antigone
- Sophocles: Fragmenta, V: Augustus Nauck: Tragicorum graecorum fragmenta. Leipzig 1889
- Sophocles: Oedipus auf Kolonos. Berlin 1909. Neue Bearbeitung von Ludwig Rademacher
- Sophocles: Oedipus rex
- Спашъ, Асѣндрѣ: Какъ се родно Спасителъ. - БВ IX, 1894, 6, 90
- Spiro, Karl: Das deutsche Volksmärchen. Leipzig 1917
- Срећковић, Паулино: Историја српскога народа. I-II. Београд 1884-1888
- Српске народне приповѣстке. Книга I. Уредно Веселин Чајкановић. - СЕЗ XLI. Српске народне умотворине, книга I. Београд - Жени 1927
- Српске народне умотворине. Ко се крсти не боја се ђавола. - БВ XXII, 1907, 17-18, 289-290
- Ст. М. М.: Како се који свет опасује. - Караџић II, 1900, 5, 97
- Старовић, З. П.: И о ступама коју. - БВ VIII, 1893, 1, 8-10
- [Старовић, З. П.]: З. П. Ст.: Рашта се Насрадиш ове смјелце! - БВ IX, 1894, 6
- Statius, Publius Papinius: Silvae
- Стефановић Караџић, Вук: Црна Гора и Бока которска. Београд 1922
- Стефановић Караџић, Вук: Нови зајек Господа нашега Исуса Христа. Београд 1872
- Стефановић Караџић, Вук: Српске народне прјесме. I-IX. Београд 1891-1902
- Стефановић Караџић, Вук: Српске народне пословице
- Стефановић Караџић, Вук: Српске народне приповјетке
- Стефановић Караџић, Вук: Српске прјеске
- Стефановић Караџић, Вук: Живот и обичаји народа српскога

- Segemann, Victor: Hagel, Hagelstürme. — HDA III, 1304—1320
- Segemann, Victor: Mächstraße. — HDA VI, 367—374
- Segemann, Victor: Mond. — HDA VI, 477—534
- Segemann, Victor: Sonne. — HDA VIII, 31—71
- Segemann, Victor: Sternschnappe. — HDA VIII, 469—476
- Seidler, Walter: Pfurd. — HDA VI, 1598—1652
- Stimplinger, Eduard: Antike und moderne Volkswirtschaft. Leipzig 1925
- Stimplinger, Eduard: Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen. Leipzig 1922
- Stengel, Paul: 'ΑΙΔΗΣ ΚΑΥΤΟΠΙΔΑΟΣ. — ARW VII, 1905, 203—213
- Stengel, Paul: Die griechischen Kultusortertümer. München 1920
- Stengel, Paul: Opferbräuche der Griechen. Leipzig — Berlin 1910
- Steuding, Hjeremian: Windgötter. — Roscher, Myth. Lexikon VI, 511—517
- Стевановић, Павле: Присвета о човеку који се продио ђавољу. Београд 1934
- Стевановић, Павле: Обичаји и веровања из Крјине. — СЕЗ XXXII. Живот и обичаји народни XIV. 1925, 398—400
- Stoicorum veterum fragmenta. Colligit Ioa. ab Armin. I—III. Leipzig 1903—1905
- Стојковић, Маријан: Сито и рејето у народном вјерованју. — ЗНЖОЈС XXVII, 1930, 43—53
- Стрјелковић, Сретен Ј.: Краљевећ Марко, Београд 1922
- Stoll, Hjalmarich: Wjthelm: Lania. — Roscher, Mythol. Lexikon II/2, 1818—1821
- Strohal, Rudolf: Hrvatskih narodnih pripovjedača knj. I—III. Rijeka—Karlovac 1886—1904
- Suetonius Tranquillus: De vita Caesarum
- Suidas: Lexicon
- Свети Сава у народном предању. — БВ XII, 1897, 9, 134—135; 12, 185—186; 17, 263—265; XIII, 1898, 19—20, 303—304; XVI, 1901, 5, 95; 15—16, 279; 20, 350
- Sydow, Wilhelm von: Drache. — Handwörterbuch des deutschen Märchens I, 411
- Šajnović, Ivo: Kolo. Narodni život i običaji. — ЗНЖОЈС III, 1898, 252—264
- Шапчић, Алекса Р.: Откуда английской королевцы толмачи пере? Народна приповијетка. — БВ III, 1888, 124—125
- Шапкарев, Кумалд: Сборникъ отъ български народни умотворения. София 1891—1894
- Шаулић, Новица: Српски народне pjesme. I—III. Београд 1926—1929
- Шаулић, Новица: Српски народне приче. Београд 1931

- Шараф, Милош Ђ.: Живот и обичаји виланина под Фрушком гором. — СЕЗ LIV. Живот и обичаји народни 24. Београд 1939, 1—275
- Tacitus, Publius Cornelius: Germania
- Tacitus, Publius Cornelius: Historiae
- Tamborini, Julius: De antiquorum dæmonismo. Gießen 1909
- Танковић, Стеван: Српски народни јела и пџа из београдске кне. — СЕЗ XXXII. Живот и обичаји народни XIV. 1925, 237—336
- Танковић, Стеван: Српски народни обичаји у београдској кне. — СЕЗ XL. Живот и обичаји народни 16. Београд 1927
- Tegthoff, [Ernst]: Goldene (Grindkopf) — Handwörterbuch des deutschen Märchens II, 648—651
- Theocritus: Idyllia
- Theophrastus: Characteres
- Thimme, Adolf: Das Märchen. Leipzig 1909
- Thomsen, Anton: Orthis. — ARW IX, 1906, 397—416
- Thraemer, [Eduard]: Asclepius. — Pausy-Wissowa II, 1642—1697
- Tibullus, Albius: Elegiae
- Tiele, Cornelis Pieter: Tiele und Söderström's Kompendium der Religionsgeschichte. Berlin 1920
- Tkalčić, Ivan: Izprave o programu vjština u Hrvatskoj. — Starine XXV, Zagreb 1892, 2—102
- Toy, Crawford Howell: Introduction to the History of Religions. Boston 1913
- Триковић, Стево: Криво мис. У околини сарајевској. — БВ II, 1887, 12, 183—185; 13, 199—201; 14, 215—216; 15, 231—233; 16, 246—249
- Тројановић, Сима: Главни српски жртвени обичаји. — СЕЗ XVII. Етимолошка грађа и расправа. 1911, 1—239
- Тројановић, Сима: Лапот и проклетије у Срба. Београд 1898
- Тројановић, Сима: Српско-британско предање. — СКГ XXVII. 1911, 924—929
- Тројановић, Сима: Стари словенски посреб. — СКГ III, 1901, 50—60, 125—137
- Тројановић, Сима: Ветра у обичајима и животу српског народа. Београд 1930
- Трухелек, Тиро: Ларетам и врана слава. Главни Скопског научног друштва VII—VIII, 1930, 1—34
- Тубинковић Јово: У рају и у паклу. Народна приповијетка. Прибљезно Јово Тубинковић. — БВ II, 1887, 1, 13—14
- Tylor, Eckhard R: Primitive Culture. London 1871
- Ungn, Eckhard: Wagen. — Y: Max Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte XIV, 231—243

- Уинер, Нитман: Dreihait. Ein Versuch mythologischer Zahlenlehre. Bonn 1903
- Уинер, Нитман: Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn 1896
- Valjavec, Matija: Narodne pripovijesti u Varaklinu i okolini. Zagreb 1890
- Валмир у ослу. Санови са целим ослем спаљују лешину свога оца за кога верују да се повампирско. — Време (Београд), 551, 23. V 1923, 3
- Васаш, Милоје: Слава — Крсно име. Београд 1901. (Посебан отпак из «Просветног гласника».)
- Васаш, Милоје: Стари словенски погреб. — Браство коло VII, 1901, 31—33, 1040—1054
- [Василијевић, Љубомир С.]: Зашто пуница воле мта. Народна прича. Забележено Љубомир С. Василијевић. — БВ XXIV, 1909, 1, 13—14
- Василевић, А. Јефика: Из народног веровања и веровања у Српској. Младости и Благомоста. — БВ X, 1895, 5, 74—75; 6, 90—92
- Василевић, А. Јефика: Како се у Српској мисли о змејцима. — БВ IX, 1894, 9, 136—137; 10, 154—155; 12, 182—184
- Велимировић, Мален: Гусњанска нахија с погледом на Маленују. — ГИЧ XXXII, 1913, 338—359
- Велимировић, Милот: На Коловима. — Браство V, 1892, 15—106
- Век, М. М.: Дебар и његова околнина. — Браство VIII, 26—52
- Vergilius Pablius Maro: Aeneis
- Vergilius Pablius Maro: Ciris
- Vergilius Pablius Maro: Eclogae
- Vergilius Pablius Maro: Georgica
- Веселиновић, Јазко: Селанка. Београд 1893
- Веселић, Мил. Р.: Празноверци и злочини с нарочитим погледом на празноверцу о законном блуку. — ГИЧ XIV, 1894, 146—208
- Vidačić, M.: »Zemlja mladoženja«, ZNČOFS XXI, 1916, 12—14
- Visser M[artinus] W[ilhelm] de: Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen. Leiden 1903
- [Војиновић, Јован]: Народне приче. XXXVIII. Хала и св. Сава (Послао Јован Војиновић). — Вила IV, 1868, 322
- Врчанска, Вук: Народне приповијести и пресуде из живота по Боку, Херцеговини и Црној Гори. Дубровник 1890
- Врчанска, Вук: Из српских приповијести Вука Врчанског већном о народном суђењу по Боку, Црној Гори и Херцеговини. Пачево 1881
- Врчанска, Вук: Разни чланци. Дубровник 1891
- Врчанска, Вук: Три главне народне свечаности Божих, врсно име и судба. Пачево 1883

- Вујаб, Јоаким: Путепостоје по Србији. I—II. Београд 1901—1902
- Вукоса грађа. — СЕЗ I. Расправе и грађа I. 1934, 9—93
- Вукетић, Саво П.: Жабљачки епосај. — Караџић II, 1900, 8—9, 153—155
- Вукетић-Вукосовић, Влад: Како се народ храни у Босни, у Херцеговини, у Далмацији и т. д. — БВ X, 1895, 6, 88; 7, 105—107; 8, 122—123; 9, 138—139; 10, 154—156
- Вукетић-Вукосовић, Влад: Прегледавање. — СЕЗ I. Расправе и грађа I. 1934, 155—195
- Вукетић-Вукосовић, Влад: Вукодлак. — Караџић III, 1901, 1, 4—7; 3, 57—59; 11, 209—214
- Vörthim, Julius Johannes Gerardus v[er]d. Seneca
- Wachsmuth, Kurt: Das alte Griechenland im neuem. Mit einem Anhang über Sitten und Aberglauben der Neugriechen bei Geburt, Hochzeit und Tod. Bonn 1864
- Wächter, Theodor: Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. Gießen 1910
- Wagner, Nephel: — Roscher, Myth. Lexikon III/1, 177—184
- Walle, Alois: Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg 1910
- Waser, Ojto: Empusa. — Pauly-Wissowa V/2, 2540—2543
- Waser, Ojto: Fluggötter. — Pauly-Wissowa VI/2, 2774—2815
- Waser, Ojto: Über die äußere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen. — ARW XVI, 1913, 336—388
- Weicker, Georg: Der Sedenvogel in der alten Literatur und Kunst. Eine mythologisch-archaeologische Untersuchung. Leipzig 1902
- Weinreich, Otto: Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer. Gießen 1909
- Weinreich, Otto: Menekrates Zeus und Salmonsus. Stuttgart 1933
- Weinreich, Otto: Der Trag des Nektarboos. Wandlungen eines Novelienstoffes. Leipzig—Berlin 1911
- Weiser, Lily: Jaf. Weihnachtsbeschenke und Weihnachtsbaum. Stuttgart—Gotha 1923
- Weizsäcker, P[aul] Moira. — Roscher, Myth. Lexikon II/2, 3084—3102
- Weizäcker, Friedrich Gottlieb: Kynokopaleos. — Pauly-Wissowa XII/1, 25—26
- Weilhausen, Julius: Reste arabischen Heidentums. Berlin 1897
- Wernicke, K[onrad]: Artemis. — Pauly-Wissowa II, 1335—1440
- Wesnotofsky, Al. N.: Der Drache zu Babylon. — ASPH VIII, 1885, 326—330
- Wesnotofsky, Al. N.: Die Sage vom babylonischen Reich. — ASPH II, 1877, 129—143, 308—333

- Westermarck, Edward Alexander: The Origin and Development of the Moral Ideas. London 1906, ³1912
- Wiß, Samuel Carl Anders: Lakonische Kulte. Leipzig 1893
- Wiedemann, Alfred v. d.: Herodotus
- Wilke, Georg: Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa. Leipzig ²1923
- Winkler, Hugo: Arabisch—Semitisch—Orientalisch. Kulturgeschichtlich—mythologische Untersuchung. — Mittheilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, VI, 1901
- Winkler, Heinrich Alexander: Salomo und die Karina. Stuttgart 1931
- Wissowa, Georg: Religion und Kultus der Römer. München ³1912
- Wissowa, Georg: Terminus. — Roscher, Myth. Lexikon V, 379—384
- Wundt, Wilhelm: Völkerpsychologie. I—X. Leipzig ³1920—1923 (4—6 Band: Mythos und Religion)
- Wünsche, August: Der Sagenkreis vom geprellten Teufel. Leipzig—Wien 1905
- Wuttke, Adolf: Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. ³1869
- Zelenin, Dmitrij: Russische (ostslawische) Volkskunde. Berlin—Leipzig 1927
- Zenobius: Paroemiae Cod. Athous (Paris. Graec. suppl. 1164 ed. E. Miller, Mél. lit. grecque, 1868)
- Zimmermann: Wind. — HDA IX, 629—656
- Јоруб. Јосиф Ђ.: Српске народне заклињање. (У Босанској крајини). — Капазак I, 1899, 9—10, 186—187
- Зорић, М.: Вјера у особита бића. е) Котари у Далмацији. — ЗНЗОЈС I, 1896, 226
- Зовко Иван: Vjersovača iz Hercegov-Bosne. — ЗНЗОЈС VI, 1901, 115—160, 292—320

Бројанар Јанковић

ПРЕГЛЕД ПО НАЈВАЖНИЈИМ ЧАСОПИСИМА И ЗБИРНИМ ДЕЛИМА

ARW

- I, 1898, 43—90 (Roscher)
- II, 1899, 86—164 (Höfer)
- V, 1902, 64—77 (Sartori)
- VIII, 1905, 203—213 (Stangl)
- VIII, 1905, 411—430 (Lehmann)
- IX, 1906, 28—287 (Nilsson)
- IX, 1906, 397—416 (Thomsen)
- X, 1907, 210—228, 400—415 (Herzog)
- X, 1907, 368—392 (Santer)
- XV, 1912, 451—487 (Scheffelowitz)
- XV, 1912, 603—627 (Kauffmann)
- XVI, 1913, 137—144 (Santer)
- XVI, 1913, 336—388 (Waser)
- XVII, 1914, 353—412 (Scheffelowitz)
- XVII, 1914, 476—512 (Caland)
- XVIII, 1915, 287—300 (Hilwig)
- XIX, 1919, 50—130 (Nilsson)
- XIX, 1919, 547—551 (Fehle)
- XXVI, 1928, 152—186 (Gjerstad)

ASP

- II, 1877, 129—143, 308—333 (Wesselořky)
- V, 1881, 17—79 (Jagić—Köhler)
- VIII, 1885, 326—330 (Wesselořky)
- XI, 1926, 1—21 (Brückner)

Братство

- III, 1880, 236–256 (М. Р. и Љ. С.)
 V, 1892, 15–106 (Велешкироани)
 VI, 1894, 193–199 (Рајак)
 VII, 1896, 14–103 (Ђорђевић, Т. Р.)
 VIII, 26–52 (Беза. М. М.)
 XII–XIII, 1908, 134–154 (Мајсторовић)
 XII–XIII, 1908, 378–394 (Полосани, Д.)
 XXI, 1927, 40–55 (Хазин Василијевић)

БЗ

- I, 1886, 108–109 (Потани)
 II, 1887, 8–10, 24–26, 56–57, 74–75, 89–90, 104–105, 120–121, 153–154, 169, 201–202, 218–219, 233–234 (Краус)
 II, 1887, 71 (Кочановић)
 II, 1887, 170–171 (Милићевић)
 II, 1887, 183–185, 199–201, 215–216, 231–233, 246–249 (Тривковић)
 II, 1887, 13–14 (Тубишовић)
 III, 1888, 103–104 (Ђукиновић)
 III, 1888, 126–127 (Огњан)
 III, 1888, 124–125 (Шагирић)
 VIII, 1893, 8–10 (Старосани)
 VIII, 1893, 84–85 (Полосани)
 VIII, 1893, 318–319 (Ђ. Р-Ђ)
 IX, 1894, 6 (Старосани)
 IX, 1894, 90 (Стам)
 IX, 1894, 136–137, 154–155, 182–184 (Василевић)
 X, 1895, 12–13 (Каличкиновић)
 X, 1895, 74–75, 90–92 (Василевић)
 X, 1895, 88, 105–107, 122–123, 138–139, 154–156 (Булегић–Вукасовић)
 XI, 1896, 179–180 (Љетиновић)
 XII, 1897, 134–135, 183–186, 263–265 (Свети Сава...)
 XIII, 1898, 303–304 (Свети Сава...)
 XVI, 1901, 95, 279, 350 (Свети Сава...)
 XVI, 1901, 214–215 (Семан)
 XVIIII, 1902, 15–16 (Каличкиновић)
 XIX, 1904, 233–234 (Ђурић)
 XXII, 1907, 289–290 (Српски народни уметници)
 XXIV, 1909, 13–14 (Василевић)
 XXVI, 1911, 270, 285–287 (Каличкиновић)
 XXVIII, 1913, 178–179 (Каличкиновић)

ГЕМ

- II, 1927, 1–3 (Чајковски)
 III, 1928, 106–108 (Николић)
 VI, 1931, 1–10 (Чајковски)
 VII, 1932, 106–108 (Ђорђевић, Т. Р.)

ГЛАСНИК СКОПСКОГ НАУЧНОГ ДРУШТВА

- VII–VIII, 1930, 1–34 (Труцели)
 VII–VIII, 1930, 35–75 (Ђурић)

ГЛАСНИК СУД

- XXXVII, 1873, 107–178 (Милићевић)
 LXXIII, 1892, 1–186 (Мавај)

ГНЧ

- XIV, 1894, 146–208 (Восани)
 XXXII, 1913, 338–359 (Велешкироани)
 XXXIV, 1921, 258–288 (Чајковски)
 XXXV, 1923, 152–163 (Чајковски)
 XXXV, 1923, 183–201 (Мајстор)
 XLI, 1932, 167–228 (Чајковски)
 XLVI, 1937, 75–103 (Ђорђевић, Т. Р.)
 XLVII, 1938, 153–191 (Ђорђевић, Т. Р.)
 XLVIII, 1939, 146–149 (Марућ)
 XLVIII, 1939, 164–183 (Чајковски)
 XLVIII, 1939, 246–292 (Ђорђевић, Т. Р.)
 XLIX, 1940, 70–84 (Ђорђевић, Т. Р.)

ГМ

- V, 1893, 767–768 (Ђурић-Ејелковић)
 VI, 1894, 141–166, 259–281, 365–388, 631–674 (Липак)
 VII, 1895, 533–565 (Филић)
 XI, 1899, 699–721 (Липак)
 XIII, 1901, 151–153 (Марутиновић)
 XIV, 1902, 150–158, 288–295 (Братућ/диз. члана/)

XXIX, 1907, 311–333 (Лпаревскаш)
XX, 1908, 449–466 (Лпаревскаш)
XXIII, 1911, 377–389 (Лпаревскаш)
XXV, 1913, 337–361 (Тропоскаш)
XXXII, 1920, 245–272 (Сапарш)

HDA

I, 281–305 (Ranke)
I, 305–307 (Oloet)
I, 632–645 (Beth)
I, 754–779 (Eckstein)
I, 881–905 (Peuckert)
I, 1129–1147 (Haberlandt)
I, 1583–1590 (Eckstein)
I, 1590–1659 (Eckstein)
II, 325–331 (Olbrieh)
II, 352–357 (Ranke)
II, 364–404 (Mackensen)
II, 686–694 (Eckstein)
II, 823–836 (Beth)
II, 1621–1630 (Riegler)
III, 124–142 (Büchold-Stäubli)
III, 1210–1230 (Jungbauer)
III, 1239–1288 (Büchold-Stäubli)
III, 1304–1320 (Stegmann)
III, 1379–1398 (Büchold-Stäubli)
IV, 148–174 (Kummer)
IV, 289–310 (Eckstein)
V, 1–6 (Mazell)
V, 381–428 (Meschke)
V, 608–635 (Büchold-Stäubli)
V, 841–863 (Karl)
VI, 31–60 (Riegler)
VI, 189–206 (Haberlandt)
VI, 367–374 (Stegmann)
VI, 375–380 (Mackensen)
VI, 477–534 (Stegmann)
VI, 812–823 (Goiger)
VI, 1478–1492 (Schwarz)
VI, 1497–1522 (Sartori)
VI, 1598–1652 (Stoller)
VII, 897–916 (Olbrieh)

VII, 1002–1015 (Hirschberg)
VII, 1114–1196 (Hoffmann-Krayer)
VII, 1237–1254 (Riegler)
VIII, 31–71 (Stegmann)
VIII, 469–476 (Stegmann)
VIII, 510–521 (Müller-Bergström)
VIII, 778–819 (Menz)
VIII, 843–847 (Riegler)
VIII, 1591–1609 (Eckstein)
IX, 127–191 (Panner)
IX, 570–578 (Goiger)
IX, 629–656 (Zimmermann)
IX, 692–716 (Kummer)
IX (Nachtrag), 285–292 (Geramb)

Hoop

I, 551–553 (Mogk)
III, 172, 227–228, 341–342, 501–502 (Mogk/4 xanna/)

Kapusk

I, 1899, 12–14 (Тропоскаш, Т. Р.)
I, 1899, 41–42 (Тропоскаш)
I, 1899, 78 (Тропоскаш, Т. Р.)
I, 1899, 115–117 (Грѣб-Еженоскаш)
I, 1899, 129–134 (Жонаскаш)
I, 1899, 169–175 (Грѣб-Еженоскаш)
I, 1899, 186–187 (Топш)
I, 1899, 210–212 (Мароскаш)
I, 1899, 261 (Жонисоскаш)
II, 1900, 88–91 (Итаноскаш)
II, 1900, 103–112 (Итаноскаш)
II, 1900, 97 (С. М. М.)
II, 1900, 153–155 (Буенруб)
II, 1900, 213–214 (Паслов)
III, 1901, 41–43 (Бодш)
III, 1901, 43 (Ланасоскаш)
III, 1901, 114–116 (Лусберск)
III, 1901, 144–148 (Тропоскаш, Т. Р.)
III, 1901, 4–7, 57–59, 209–214 (Буенруб-Буеноскаш)
IV, 1903, 47 (Оноскаш)
IV, 103, 109–119 (Ланаргускаш)

Faaly-Witzowa

- I, 29–93 (Riess)
 II, 1335–1440 (Wernicke)
 II, 1642–1697 (Thesmer)
 III, 331–359 (Mau)
 III, 431–450 (Cick)
 III, 733–734 (Knaack)
 V, 2540–2543 (Wasser)
 VI, 2774–2815 (Wasser)
 VII, 560–571 (Gundel)
 VII, 1005–1006 (Maaß)
 VIII, 58–93 (Jensen)
 VIII, 159–163 (Friedländer)
 XII, 25–26 (Weicker)
 XIII, 536–538 (Kraus)
 XV, 2449–2497 (Eitrem)
 XVII, 1527–1581 (Herter)
 2. Reihe, IV, 356–363 (Boehm)

ПРИЛОЖЕНИЕ КИЖ

- II, 1922, 100–101 (Tonosah)
 II, 1922, 315–318 (Byzanosah)
 III, 1923, 123–132 (Vajanosah)
 IX, 1929, 266–267 (Vajanosah)
 XII, 1932, 52–64 (Jocufosah)
 XVIII, 1938, 475–494 (Vajanosah)
 XIX, 1940, 142–149 (Vajanosah)

RAD JAZU

- XXXVIII, 1877, 2–78 (Kubač)
 LXXIX, 1886, 185–246 (Nodilo)
 LXXXI, 1886, 147–217 (Nodilo)
 LXXXIV, 1887, 100–179 (Nodilo)
 NCI, 1888, 181–221 (Nodilo)
 XCVII, 1889, 69–181 (Maretič)

RHR

- XXXIX, 1899, 373–414 (Söderblom)
 XCVII, 1928, 275–277 (Seyrig)

ROSCHER (Myth. Lex.)

- I, 280–283 (Roscher)
 I, 1639–1673 (Kuhnert)
 I, 2342–2390 (Roscher)
 I, 2441–2589 (Deniken)
 II, 1818–1821 (Stoll)
 II, 2464–2479 (Ihm)
 II, 2519–2521 (Peter)
 II, 2832–2836 (Dresler)
 II, 3084–3102 (Weizsäcker)
 II, 3119–3200 (Roscher)
 III, 177–186 (Wagner)
 III, 500–567 (Bloch)
 III, 1569–1570 (Petri)
 III, 2518–2540 (Roscher)
 III, 2549–2560 (Ilberg)
 III, 2602–2604 (Ilberg)
 III, 2604 (Höfer)
 IV, 444–531 (Kuhnert)
 IV, 533–558 (Jeremias)
 IV, 1082–1083 (Hoeg)
 IV, 1552–1554 (Richter)
 IV, 1554–1557 (Höfer)
 V, 379–384 (Wisniewa)
 V, 1309–1357 (Ruh)
 VI, 511–517 (Steding)

CEJ

- IV, 1902, 225–356 (Mpxosah)
 VII, 1907, 1–169 (Majrosah)
 VII, 1907, 171–332 (Jleβanosah)
 VII, 1907, 333–529 (Teprosah)
 XIII, 1909, 259–462 (Majrosah)
 XIV, 1909, 1–382 (Tpxah)
 XIV, 1909, 383–466 (Tepnosah, T.P.)

XVI, 1910, 1–436 (Николаш)
 XVII, 1911, 1–239 (Тројановић)
 XVII, 1911, 531–595 (Бузиневић)
 XIX, 1913, 1–442 (Милосављевић)
 XXII, 1921 (Павловић)
 XXXI, 1924 (Чајкановић)
 XXXII, 1925, 1–168 (Мажуровић–Бузиневић)
 XXXII, 1925, 169–236 (Грбић)
 XXXII, 1925, 237–336 (Тановић)
 XXXII, 1925, 337–343 (Поповић)
 XXXII, 1925, 359–386 (Пећо)
 XXXII, 1925, 397–398 (Ђорђевић, Ј.)
 XXXII, 1925, 398–400 (Стевановић)
 XXXII, 1925, 400–405 (Бузиневић)
 XXXIV, 1925, 397–502 (Маћаш)
 XL, 1927 (Тановић)
 XLI, 1927 (Српске народне епикове)
 XLVIII, 1931, (Љубић)
 L, 1934, 9–93 (Вукоса граћ)
 L, 1934, 95–154 (Мајсур)
 L, 1934, 155–195 (Бузиневић–Вукосавић)
 L, 1934, 196–205 (Ђурић)
 L, 1934, 206–209 (Ђурић)
 L, 1934, 210–215 (Џебелковић)
 L, 1934, 216–241 (Вукосавић)
 LIV, 1939, 1–275 (Шкарић)
 LIV, 1939, 277–366 (Филиповић)

CKT

III, 1901, 50–60, 125–137 (Тројановић)
 XXVII, 1911, 924–929 (Тројановић)
 HC IX, 1923, 268–284 (Чајкановић)
 HC XVIII, 1926, 517–525, 590–596 (Чајкановић)
 HC XIX, 1926, 46–53 (Чајкановић)
 HC XXXV, 1931, 33–40 (Чајкановић)

BJJA

III, 1867, 285–286 (C. B-B)
 III, 1867, 719 (Макојновић)
 IV, 1868, 522 (Војновић)

ZNŽOJS

I, 1896, 88–106 (Јововић)
 I, 1896, 119–151 (Коренић)
 I, 1896, 224–226 (Милићевић)
 I, 1896, 226 (Зорић)
 I, 1896, 229 (Наре)
 III, 1898, 252–264 (Ђајновић)
 V, 1900, 84–119, 253–297 (Петровић)
 VI, 1901, 115–160, 292–320 (Зовко)
 VII, 1902, 57–206 (Ловреновић)
 VIII, 1903, 161–182 (Полићка)
 X, 1905, 11–111, 181–207 (Јванчић)
 X, 1905, 144–149 (Ђулаковић)
 XI, 1906, 129–137 (Ардалић)
 XI, 1906, 157–158 (Крмпотић)
 XVII, 1912, 151–170, 343–356 (Џижићкић)
 XVIII, 1913, 190–191 (Крмпотић)
 XIX, 1914, 39–152, 193–320 (Lang)
 XX, 1915, 32–52 (Ардалић)
 XXI, 1916, 12–16 (Ђулачић)
 XXII, 1917, 302–311 (Ардалић)
 XXVII, 1930, 43–53 (Stegković)

ZVK (ZVV)

III, 1893, 130–143 (Lewy)
 VIII, 1898, 241–249, 379–389 (Lübeck)
 IX, 1899, 58–68, 194–204, 295–304 (Lübeck)
 XVIII, 1908, 353–378 (Sartori)

Српски језик

РАДИСАВ ЦАЈИЋ

БИБЛИОГРАФИЈА РАДОВА
ВЕСЕЛИНА ЧАЈКАНОВИЋА

СКРАЋЕНИЦЕ

АНУБиХ – Академија наука и умјетности Босне и Херцеговине

ГЕМ – Гласник Етнографског музеја

ГЗМ – Гласник Земалског музеја

ГНЧ – Годишњаци Николе Чушића

Прилози – Прилози за књижевност, историју, језик и фолклор

САН – Српска академија наука

САНУ – Српска академија наука и уметности

СЕЗ – Српски етнографски зборник

СКА – Српска краљевска академија

СКГ – Српски књижевни гласник

СКЗ – Српска књижевна задруга

НАПОМЕНА

За израду ove библиографије састављач је коришћено следеће изворе:

— *Библиографију В. Чајкановића* од др Растислава Марића, објављену најпре у *Гласнику Етнографског института САН*, II—III (1953—1954), 1957. године, а потом и у књизи В. Чајкановића, *Мили и религија у Срба*. Изабране студије (приредио Војислав Турић, а издала Српска књижевна задруга), Београд 1973.

— *Српску библиографију*. Књиге 1868—1944. Књига II.

— Библиографске податке које је Српској књижевној задрузи послао професор универзитета у Новом Саду др Боривоје Маринковић (40 јединица).

— Остале библиографске изворе (Библиографију Лексикографског завода, каталогне библиотеке и сл.).

Подаци су узимани непосредно, са књиге односно периодичне публикације.

Оне јединице уз чији број стоји * преузете су из наведених извора.

I — ОРИГИНАЛНИ РАДОВИ

I — ПОСЕБНА ИЗДАЊА

1908.

1. *QUAESTIONUM PAROEMIOPHILICARUM CAPITA SELECTA*. Докторска дисертација. — Tübingen, Turjo H. Lauri institio, 1908, str. 38 + (2), 8*.

1909.

2. *IZ STRANIH KNJZEVNOSTI*. Један лист из брачно филозофије код старих. — Београд, 1909, стр. 6, 8*; Посебан отиска из *СКГ*, вид. 61.
3. *O NASLOVU ЈEDNE APAMEJSKE ПРЕРАДЕ ЕЗОПОВИХ БАСАНА*. — Посебан отиска из *Гласа СКА*, вид. 66.

1910.

4. *O ТРАГИЧНОМ ПЕСНИШТВУ И ПОЗОРИШТУ КОД ГРКА*. — Београд, Nova штампарија Давидовић, 1910, стр. 34, 8*; прештампано из *СКГ*, вид. 68.
5. *PISANDREA*. — Посебан отиска из *Гласа СКА*, вид. 69.
6. *ÜBER DIE ECHTHEIT EINES SERBISCH-BYZANTINISCHEN VERLOBUNGSRINGES*. — Посебан отиска из *Byzantinische Zeitschrift*, вид. 70.
7. *ФРАГМЕНТ ЈЕДНОГ АПОКРИФНОГ ЈЕВАНЂЕЉА*. — Београд, 1910, стр. 8, 8*; прештампано из *Духовне сбирке*, вид. 65.

1911.

8. О ЖЕНОУ У ГРКА И РИМЉАНА. — Београд, Нова штампарија Двандлавић, стр. 31, 8"; преглађано из *СКГ*, изд. 76.

1912.

9. О ЧИТАЊУ БИБЛИЈЕ. — Београд, Хришћанска заједница студента Београдског универзитета, Нова Штампарија Саве Радоловића и Брата, 1912, стр. 16, 8".
10. РАБОЕМОГРАФИЈА. — Сремски Карловци, Српска издавачка штампарија, 1912, стр. 8, 8".

1914.

11. НАУЧНИ И ШКОЛСКИ РАД ВЕСЕЛИНА ЧАЈКАНОВИЋА. Стале на дан 31. јануара 1914. — Београд, 1914, стр. 8, 8".
12. О ГРЧКИМ И РИМСКИМ ИЗВОРИМА ДОСИТЕЛЕНЕ ЗБИРКЕ БАСАНА. — Београд, Државна штампарија Краљевине Србије, 1914, стр. 91—131, 8"; одштампано из *ГВЧ*, изд. 82.
13. О ЗЕНОБИЈЕВОЈ ЗБИРЦИ ПОСЛОВИЦА И ЊЕНИМ ИЗВОРИМА. Студија из области античког фолклора. — Посебан отпак из *Споменика СКЛ*, изд. 83.
14. У БОГА СУ ВУНЕНЕ НОГЕ, А ГВОЗДЕНЕ РУКЕ. — Посебан отпак из *Савременика*, изд. 78.

1916.

15. ИЗВОД ИЗ ФРАНЦУСКЕ ГРАМАТИКЕ И ФРАНЦУСКИ РАЗГОВОРИ. Саставили др Веселин Чајкановић и Албер Офор. — Београд, Штампарија Сен-Пола, 1916, стр. (2) + XX + 144 + (3), 16".
Напомена насловна страна на француском: *Abrégé de grammaire et guide de conversation serbo-français.*

1917.

16. ФРАНЦУСКО-СРПСКИ РЕЧНИК. Саставили др Веселин Чајкановић и Албер Офор. — Београд, Штампарија и издавач Сен-Пола, 1917, стр. (2) + XXI + (1) + 148 + (3), 16".
Напомена насловна страна на француском: *Dictionnaire français-serbe.*

1918.

17. A L'HOPITAL. Guide de conversation français-serbe par Albert Aulont et Dr. Veselin Tchaikanovitch avec le concours de plusieurs médecins, chirurgiens et spécialistes. — Београд, Imprimerie des militaires serbes, 1918, стр. (7) + 167, 16".
Наслов на корицама: У болници. Француско-српски разговори. Саставили Албер Офор и др Веселин Чајкановић са помошћу неколико лекара.
18. PETITE LEXIQUE FRANÇAIS-SERBE DE L'AGRICULTEUR AVEC PRONONCIATION FIGURÉE DANS LES DEUX LANGUES. Кратки речник француско-српски за земљораднике. Саставили В. Чајкановић и Албер Офор. — Београд, Штампарија српских инвалида, 1918, стр. (III) + 106, 16".
19. СРПСКА ЧИТАНКА ЗА ПОЧЕТНИКЕ. — Београд, Штампарија српских инвалида, 1918, стр. VII + 128, 16".
Друго издање: Београд, Штампарија српских инвалида 1918, стр. VIII + 128, 16".

1921.

20. НЕКОЛИКЕ ПРИМЕДБЕ УЗ СРПСКИ БАДВИН ДАН И БОЖИЋ. — Посебан отпак из *ГВЧ*, изд. 109.

1922.

21. ИМЕНА ОД УРОКА. Београд, Штампарија Мироточина, 1922, стр. 14, 8"; одштампано из *ГВЧ*, изд. 130.
22. ПЛАУТ НА ИСТИНСКИМ ИГРАМА. — Београд, 1922, стр. 3, 8"; преглађано из *Споменика С. М. Лозанића*, изд. 120.

1923.

23. МОТИВИ ПРВЕ АРНАУТСКЕ ПЕСМЕ О БОЈУ НА КОСОВУ. — Посебан отиска из *Архива за српанску сйарну, језик и етнолошу*, вид. 135.

1924.

24. БОЖИЋИНА СЛАМА. — Београд, Државна штампарија Краљевине СХС, 1924, стр. 12, 8"; одштампано из *Прилог*, вид. 125.
25. СТУДИЈЕ ИЗ РЕЛИГИЈЕ И ФОЛКЛОРА. — Београд, СКА, Штампарија Родолуб А. Д., 1924, стр. (7) + 182 + (2), 8".

1926.

26. ДВА СТАРИНСКА СЛУЧАЈА АСИЛИЈЕ. — Посебан отиска из *ГЕМ*, вид. 182.
27. OBTECTUS PECTORUM. — Посебан отиска из *Прилог*, вид. 190.
28. PLAUTUS POETA AN ISTHMIIS INTERFUERIT. — Посебан отиска из *Прилог*, вид. 191.

1927.

29. ЛАТИНСКА ЧИТАНКА ЗА СЕДМИ РАЗРЕД. — Београд, Књажарица Рајковића и Ђуковића, Штампарија Давидовић, 1927, стр. 112, 8".
30. ЛАТИНСКА ЧИТАНКА ЗА ШЕСТИ РАЗРЕД. — Београд, Књажарица Рајковића и Ђуковића, Штампарија Давидовић, 1927, стр. 110 + (1), 8".

1928.

31. ЛАТИНСКА ЧИТАНКА ЗА ОСМИ РАЗРЕД. — Београд, Књажарица Рајковића и Ђуковића, Штампарија Давидовић, 1928, стр. 125 + (2), 8".
32. ЛАТИНСКА ЧИТАНКА ЗА ШЕСТИ, СЕДМИ И ОСМИ РАЗРЕД. Метрика, Коментар, Речник. — Београд, Књажарица Рајковића и Ђуковића, Штампарија Давидовић, 1928, стр. 144, 8".

33. ПРЕГЛЕД РИМСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ. — Посебан отиска из *ГНЧ*, вид. 207.
34. ПРЕСИПАЊЕ ДУКАТИМА. Београд, Штампарија Свештић, 1928, стр. 3, 8"; прештампано из *ГЕМ*, вид. 203.

1929.

35. КЛИЦАЊЕ ПРЕДАКА. — Посебан отиска из *Шиншињевог зборника*, вид. 218.

1930.

36. ВЕРГИЛИЈЕ И ЊЕГОВИ САВРЕМЕНИЦИ. — Београд, СКА, Штампарија Млада Србија, 1930, стр. IV + 198 + таб. са сл., 8".

1931.

37. ЛАТИНСКА ЧИТАНКА ЗА ШЕСТИ РАЗРЕД. Ново, графично издање. — Београд, Књажарица Рајковића и Ђуковића, Штампарија Давидовић, 1931, стр. 105 + (3), 8".
38. СВЕКРВА НА ТАВАНУ. — Београд, Државна штампарија, 1931, стр. 50, 8"; прештампано из *ГЕМ*, вид. 225.

1932.

39. НЕКОЛИКЕ ОПШТЕ ПОЈАВЕ У СТАРОЈ СРПСКОЈ РЕЛИГИЈИ. — Посебан отиска из *ГНЧ*, вид. 228.
40. ПРЕГЛЕД РИМСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ. — Београд, Чупаћева задужбина, Државна штампарија Краљевине Југославије, 1932, стр. IV + 110 + III, 8".

1933.

41. ДВА ПРАЗНИКА ИЗ ЖИВОТЊИНСКОГ КУЛТА. — Београд, Штампарија Слово, 1933, стр. 31, 8"; прештампано из *Гласа СКА*, вид. 232.

1934.

42. DE FERIS QUIBUSDAM IN PRISCA SERBORUM RELIGIONE FERINIS. — *Belgrade, Académie Royale Serbe, 1934, стр. 39–56, 4**; посебан отисак из *Bulletin de L'Académie des Lettres*, вид. 244.

1935.

43. БОСИЉАК. — Београд, Државна штампарија Краљевине Југославије, 1935, стр. 10, 8*; прегатманио из *GEM*, вид. 242.
44. СВЕТИ САВА У НАРОДНИМ ПРИПОВЕТКАМА. — Београд, Штампарија Привредних, 1935, стр. 8, 8*; прегатманио из *Београдца*, вид. 247.
45. FERIAE FERINAE. — Посебан отисак из *Prilozak*, вид. 248.

1936.

46. ПО ГРЕХУ РОДИТЕЉ. — Посебан отисак из *Prilozak kroučavimuz narodne knozije*, вид. 251.
47. DAS RÄTSEL VON TREBENIŠTE. — Посебан отисак из *Revue internationale des études balkaniques*, вид. 252.

1937.

48. DE NUMINIBUS APUD SERBOS CONIUGALIBUS. — Посебан отисак из *Белишевог зборника*, вид. 257.

1938.

49. POETAE SERBORUM EPICI QUID ET DE INTERITU ET DE RENOVATIONE MUNDI SIBI FENXERINT. — Посебан отисак из *Prilozak*, вид. 263.

1939.

50. ЖИВОТ СВЕТОГА САВЕ ЕПИСКОПА СИНА СИМВОНА СТЕФАНА КРАЉА РАШКЕ ОД ИВАНА ТОМКА МРНАВИЉА. — Београд, Штампарија Слово, 1939, стр. 32, 8*; посебан отисак из СКА, Посебно издање, књ. 325, стр. 115–145.

51. ПРИЧА О ЧОВЕКУ КОЈИ ЈЕ ПРЕВАРНО СМРТ. — Посебан отисак из *Prilozak*, вид. 269.
52. СТАРИНСКА РЕЛИГИЈА У НАШИМ ДНЕВНИМ ЛИСТОВИМА. — Посебан отисак из *ГЛУ*, вид. 270.

1940.

53. FLORILEGIUM LATINUM IN USUM SCHOLARUM. — Београд, Здружени Луке Водовића-Тробиња, Штампарија Држ. Грографија, 1940, стр. XI + 136, 8*.

1941.

54. О СРПСКОМ ВРХОВНОМ БОГУ. — Београд, СКА, Штампарија Млада Србија, 1941, стр. (7) + 208 + (3), 8*.

1973.

55. МИТ И РЕЛИГИЈА У СРБА. Изабране студије. Приредио Војислав Вурић. — Београд, СКЗ, Штампарија Култура, 1973, стр. XIII + 693 + (2), 8*.

1985.

56. О МАГИЈИ И РЕЛИГИЈИ. Избор и разговор Бојан Јовановић. — Београд, Пресвета, Штампарија Бирографија, 1985, стр. 156 + (IV), 8*.
57. РЕЧНИК СРПСКИХ НАРОДНИХ ВЕРОВАЊА О ЕИЉКАМА. Рукпис припремио и допунио Војислав Вурић. — Београд, СКЗ и САНУ, Штампарија Култура, 1985, стр. 346 + (2), 8*.

2 — ПРИЛОЗИ У СЕРБИJSКИМ ПУБЛИКАЦИЈАМА,
ПРЕДГОВОРИ И ПОВОРОРИ

1905.

58. ХВАЛИША КОМЕДИЈА ОД ПЛАУТА. Превео др Данило
Трбојанџ. — *СКГ*, Београд, 1905, књ. 15, бр. 7, стр. 537—541; бр.
8, стр. 615—621

1907.

59. ЗАРУЧНИ ПРСТЕН КРАЉА СТЕФАНА РАДОСЛАВА. —
Нова искра, Београд, IX/1907, бр. 2, стр. 61—62.

1908.

60. FRIEDRICH AUGUST WOLFFS: PROLEGOMENA ZU HOMER,
Aus deutsche übertragen von prof. Dr. Hermann Mutschak. — *СКГ*,
Београд, 1908, књ. 21, бр. 1, стр. 72—74.

1909.

61. ЈЕДАН ЛИСТ ИЗ БРАЧНЕ ФИЛОЗОФИЈЕ КОД СТАРИХ. —
СКГ, Београд, 1909, књ. 23, бр. 8, стр. 614—619.
62. Д-Р НИКОЛА ВУЛИЋ: MONUMENTUM ANCYRANUM. —
СКГ, Београд, 1909, књ. 22, бр. 3, стр. 228—229.
63. РЕЛИГИЈА У СРПСКИМ НАРОДНИМ ПОСЛОВИЦАМА. —
СКГ, Београд, 1909, књ. 23, бр. 9, стр. 716.
64. ХЕРОИДА. — *СКГ*, Београд, 1909, књ. 23, бр. 3, стр. 190—203.
Са преводом три Хероидна мита: Лубокобра, 195—197, По-
двоник, 198—200, Учитељ, 200—203.
65. ФРАГМЕНТ ЈЕДНОГ АПОКРИФНОГ ЈЕВАНЂЕЉА. —
Духовни списања, Београд, II/1909, бр. 5 и 6, стр. 192—200.

1910.

66. О НАСЛОВУ ЈЕДНЕ АРАМЕЈСКЕ ПРАРАДЕ ЕЗОПОВИХ БА-
САНА. — *Глас СКА*, Београд, 1910, бр. 82, стр. 21—26.
67. О ЈЕДНОЈ МИТОЛОШКОЈ БАСНИ У ФЕДРА. — *Глас СКА*,
Београд, 1910, бр. 84, стр. 248—253.

68. О ТРАГИЧНОМ ПЕСНИШТВУ И ПОЗОРИШТУ КОД ГРКА.
— *СКГ*, Београд, 1910, књ. 24, бр. 6, стр. 429—438; бр. 7, стр.
521—533.
69. PSANDREA. — *Глас СКА*, Београд, 1910, бр. 84, стр. 239—247.
70* ÜBER DIE ECHTHEIT EINES SERBISCH-BYZANTINISCHEN
VERLOBUNGSRINGES. — *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig, 1910,
19, str. 111—114.
71* ÜBER EIN PUNISCHES SPRICHWORT BEI AUGUSTIN. —
Orientalistische Literaturzeitung, 1910, стр. 436—437.
72. ФИЛОЛОШКИ ЛИСТИЊИ I „И ТУ НЕМА НАЈОВО МАСЛА“.
— *СКГ*, Београд, 1910, књ. 24, бр. 10, стр. 779—780.
73. HRVATSKJE NARODNE POSLOVICE. Uredio svet. Vicko J. Skar-
pa. Starogradacin. — *СКГ*, Београд, 1910, књ. 24, бр. 3, стр.
218—224.

1911.

74. ЗАРУЧНИ ПРСТЕН КРАЉА СТЕФАНА РАДОСЛАВА. — *Но-
ва искра*, Београд, X/1911, бр. 1, стр. 28—29.
75. О ДОСТИЈЕВИМ ГРЧКИМ И РУМСКИМ ИЗВОРИМА.
— *Силванца Досајева Обрњовића*, СКЗ, Београд, 1911, стр.
53—63.
76. О ЖЕНИ У ГРКА И РИМЉАНА. — *СКГ*, Београд, 1911, књ. 27,
бр. 7, стр. 519—526; бр. 8, стр. 615—621; бр. 9, стр. 682—696.
77. О РЕДУ И ИЗВОРИМА ДОСТИЈЕВИХ БАСАНА. — *СКГ*,
Београд, 1911, књ. 26, бр. 6, стр. 485—490.
78. „У БОГА СУ ВУНЕНЕ НОГЕ, А ГВОЗДЕНЕ РУКЕ“. — *Савре-
нар*, Београд, VI/1911, св. 1 и 2, стр. 153—157.

1912.

79. PAROEMIOPHRENSIS. — *Босански глас*, Сарајево, XXVII/
1912, бр. 11 и 12, стр. 175—177.

1914.

80. O, GERLAND: DER MYTHOS VON DER SINTFLUT. — *СКГ*,
Београд, 1914, књ. 32, бр. 3, стр. 240.
81. КВИНТ ХОРАЦИЈЕ ФЛАК — ЖИВОТ И ПЕСНИЧКИ МУ
УМОТВОРИ. Написао др Ђорђе Дера. — *СКГ*, Београд, 1914,
књ. 32, бр. 11, стр. 872.

82. О ГРЧКИМ И РИМСКИМ ИЗВОРИМА ДОСТЕЈЕВЕ ЗИРКЕ БАСАНА. — *ГНЧ*, Београд, 1914, књ. 33, стр. 91—131.
83. О ЗИНОВИЈЕВОЈ ЗИРЦИ ПОСЛОВИЦА И ЊИНИМ ИЗВОРИМА. Студија из области античког фолклора. — *Споменик СКА*, Београд, 1914, књ. 52, стр. 1—30.
84. OTTO WEINREICH: DER TRUG DES NEKTANEVOS. Wandlungen eines Novellenstoffes. — *СКГ*, Београд, 1914, књ. 32, бр. 7, стр. 551—552.
85. ПРОСЛАВА МИЛАНСКОГ ЕДИКТА У НИШУ. — *СКГ*, Београд, 1914, књ. 32, бр. 1, стр. 79—80.
86. СРПСКИ НАРОДНИ ОБИЧАЈИ ИЗ СРЕЗА ОМОЉСКОГ. Сабрао их и описано Сава Мил. Милошевић. Грађа за српске народне обичаје из времена преке владе кнеза Милоша (други прилог), окупио др Тих. Ђорђевић. — *СКГ*, Београд, 1914, књ. 32, бр. 3, стр. 232—234.

1917.

87. ТИТ МАКЦИЈЕ ПЛАУТ. — *Из оштарих ризница Неролине дојачке кнеже Најерга*, Базерга, 1/1917, св. 9, стр. 129—130. Опширнија белешка уз превод кнежење „Менихон“.

1918.

88. ИЗ БИЗЕРТЕ. УСПОМЕНЕ И УТИСЦИ. — *Забавник. Додатак Српских новина*, Крф, II/1918, бр. 15 (15. VII), стр. 1—5.
89. ИЗ СРПСКЕ РЕЛИГИЈЕ И МИТОЛОГИЈЕ. I. МАЈКА ЈУГОВИЋА. — *Забавник. Додатак Српских новина*, Крф, II/1918, бр. 17 (15. IX), стр. 19—22.
90. ИЗ СРПског ФОЛКЛОРА. ПРИМЕДБЕ УЗ НЕКОЛИКЕ ПОСЛОВИЦЕ. — *Забавник. Додатак Српских новина*, Крф, II/1918, бр. 16, стр. 19—20.
91. КУД СЕ ДЕЛО НЕМАЈИЊА БЛАГО. — *Из старе српске историје. Чланци и народне песме*, Базерга, Штампарија српских новина, 1918, стр. 98—99.
92. МЕСТО КОМЕНТАРА. — *Милан Ј. Мајзоер*. Мегленка, Базерга, Штампарија српских новина, 1918, стр. 58—60.
93. NOTICE SUR L'IMPRIMERIE DES MUTIÈS SERBES DE BIZERTE (Извештај о Штампарији српских новина у Бизерти). — *Забавник. Додатак Српских новина*, Крф, II/1918, бр. 17, стр. 32.

94. ПРЕДГОВОР. — Српство у Африци. Споменица листа „Народ“, Базерга, Штампарија српских новина, 1918, стр. VI—XIII.
95. T. R. GEORGEVITCH: PARTHENOGENESIS, IN SERBIAN POPULAR TRADITION. — *Забавник. Додатак Српских новина*, Крф, II/1918, бр. 16, стр. 26—27.

1920.

96. АРХИВ ЗА ИСТОРИЈУ РЕЛИГИЈЕ. — *СКГ*, Београд, 1920, Нови број књ. 1, бр. 3, стр. 237.
97. О АТОНСКОМ КОДЕКСУ ГРЧКИХ ПОСЛОВИЦА СА ЈЕДНИМ НОВИМ ЕСХИЛОВИМ ФРАГМЕНТОМ. — *Глас СКА*, Београд, 1920, бр. 96, стр. 197—207.
98. СТАРИ И НОВИ САВЕЗ. — *Нови живот*, Београд, I/1920, књ. 2, св. 7, стр. 196—199.

1921.

99. DR ALFRED JEREMIAS: ALLGEMEINE RELIGIONSGESCHICHTE. — *Прилози*, Београд, 1921, књ. 1, св. 1, стр. 113.
100. DE ARGUMENTO ET FONTIBUS PROVERBII SERBICI, 4. VIJK. — *Прилози*, Београд, 1921, књ. 1, св. 1, стр. 65—70.
101. ЖИВОТ И ОБИЧАЈИ НАРОДНИ У КРАЈУ ЈЕВАЧКО ЈАСЕНИЦИ У ШУМАДИЈИ ОД ЈЕРЕМИЈЕ М. ПАВЛОВИЋА. — *Прилози*, Београд, 1921, књ. 1, св. 2, стр. 297.
102. ИЗ НАШИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА. ПРИМЕДБЕ И КОМЕНТАР. — *Прилози*, Београд, 1921, књ. 1, св. 2, стр. 203—211.
103. J. KENDEL HARRIS: ORIGIN AND MEANING OF APPLE SULTAN. — *Прилози*, Београд, 1921, књ. 1, св. 2, стр. 260.
104. ЈЕДНА ИСПРАВКА ТЕКСТА У ВУКОВИМ ПОСЛОВИЦАМА. — *Јужнословенски филмал*, Београд, 1921, књ. 2, стр. 130—131.
105. JOHANNES BOLTE UND GEORG POLIVKA: ANMERKUNGEN ZU DEN KINDER- UND HAUSMÄRCHEN DER BRÜDER GRIMM. — *Прилози*, Београд, 1921, књ. 1, св. 2, стр. 296—297.
106. ДР ЛАЗАР МИРКОВИЋ: ПРАВОСЛАВНА ЛИТУРГЈКА ИЛИ НАУКА О БОГОСЛУЖБЕНИЈУ ПРАВОСЛАВНЕ ИСТОЧНЕ ЦРКВЕ. — *Прилози*, Београд, 1921, књ. 1, св. 2, стр. 258—259.

107. M. MAYER: APULIEN VOR UND WÄHREND DER HELLENISIERUNG MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER KERAMIK. — *Примол.* Београд, 1921, кн. 1, св. 2, стр. 260.
108. МУЗЕЈ ОКРУГА УЖИЧКОГ. — *Примол.* Београд, 1921, кн. 1, св. 2, стр. 257.
109. НЕКОЛИКЕ ПРИМЕДБЕ УЗ СРПСКИ ВАДЉИ ДАН И БОЖИЋ. — *ГЛУ*, Београд, 1921, кн. 34, стр. 258—288.
110. RELIGIONSGESCHICHTLICHE BEBLOGRAPHIE, HERAUSGEGEBEN VON CARL CLEMEN. — *Примол.* Београд, 1921, кн. 1, св. 1, стр. 113.
111. HERMAN GUNKE: DAS MÄRCHEN IM ALTEN TESTAMENT. — *Примол.* Београд, 1921, кн. 1, св. 2, стр. 296.
- 1922.
112. ДР. ВСЕЛИН ЧАЈКАНОВИЋ ДОПИСНИК. — *Годишњак СКА*, 1921, Београд, 1922, кн. 30, стр. 318—320. Аутобиографска белешка.
113. ВЛАДИСЛАВ СКАРИЋ: ПОСТАНАК КРСНОГА ИМЕНА. — *Гласник Географског друштва*, Београд, 1922, св. 7 и 8, стр. 336—338.
114. DR. IVAN KASUMOVIĆ: JOŠ JEDNA RUKOVET NAŠIH PARALELA K RIMSKIM I GRČKIM POSLOVICAMA I POSLOVNICIM IZRICAJIMA. — *Примол.* Београд, 1922, кн. 2, св. 2, стр. 288—289.
115. D-R IVAN KASUMOVIĆ: HRVATSKE I SRPSKE NARODNE POSLOVICE SPRAM GRČKIH I RIMSKIH POSLOVICA I KRILATICA. — *Примол.* Београд, 1922, кн. 2, св. 2, стр. 284—288.
116. ИСТОРИЈА НАШЕ РЕЛИГИЈЕ. — *Привра*, Београд, XVII/1922, бр. 47 (18. II), стр. 3.
117. LUDWIG DEUBNER: MAGIE UND RELIGION. — *Примол.* Београд, 1922, кн. 2, св. 1, стр. 314.
118. МИЛ. Ј. МАЈНЕР: ДУБОЧКЕ РУСАЉЕ, ПОСЛЕДЊИ ТРАГОВИ ИЗ КУЛТА ВЕЛИКЕ МАЈКЕ БОГОВА. — *Примол.* Београд, 1922, кн. 2, св. 2, стр. 312.
119. О ДАНИЧИЊЕВОМ ПРЕВОДУ СТАРОГА ЗАВЕТА. — *Нови живот*, Београд, III/1922, кн. 12, св. 1, стр. 17—23.
120. ПЛАУТ НА ИСТМИЈСКИМ ИГРАМА. — *Словеница педагошког истраживања професорског рада С. М. Лозанића. Приредила пријатељи и поштованици*, Београд, Штампарија Будучност, 1922, стр. 68—70.

121. DR. R. GOETZ: DAS RELIGIÖSE ELEMENT IN DER SERBISCHEN VOLKSDICHTUNG. — *Примол.* Београд, 1922, кн. 2, св. 1, стр. 296.
122. RUDOLF HIRZEL: DER NAME, EIN BEITRAG ZU SEINER GESCHICHTE IM ALTERMUM UND BESONDERS BEI DEN GRIECHEN. — *Примол.* Београд, 1922, кн. 2, св. 1, стр. 127.
123. FRIEDRICH V. DER LEYEN: DAS MÄRCHEN. — *Примол.* Београд, 1922, кн. 2, св. 2, стр. 296—297.

1923.

124. АНТИГОНА. — *СКГ*, Београд, 1923. Нови списак, кн. 8, бр. 7, стр. 555—556. Белешка о преводу Милоша Ђурића.
125. БОЖИЋИНА СЛАМА. — *Примол.* Београд, 1923, кн. 3, св. 1—2, стр. 123—132.
126. BRUNO MEISSNER: APOTROPÄISCHE HÜNDE. — *Примол.* Београд, 1923, кн. 3, св. 1—2, стр. 322.
127. VICTOR HEHN: DAS SALZ, EINE KULTURHISTORISCHE STUDIE. — *Примол.* Београд, 1923, кн. 3, св. 1—2, стр. 325.
128. VOLKSMÄRCHEN UND KAVYLEN. — *Примол.* Београд, 1923, кн. 3, св. 1—2, стр. 321.
129. ВУК СТ. КАРАЏИЋ: ПРНА ГОРА И БОКА КОТОРСКА. — *Примол.* Београд, 1923, кн. 3, св. 1—2, стр. 307.
130. НМЕДИЈА ОД УРОКА. — *ГЛУ*, Београд, 1923, кн. 35, стр. 152—163.
131. ISIDOR SCHEFTELOWITZ: DIE ALTPERSISCHE RELIGION UND DAS JUDENTUM, UNTERSCHIEDE, ÜBEREINSTIMMUNGEN UND GEGENSEITIGE BEEINFLUSSUNGEN. — *Примол.* Београд, 1923, кн. 3, св. 1—2, стр. 286—287.
132. K. CLASSEN: ÜBER DEN URSPRUNG DER GERMANEN. — *Примол.* Београд, 1923, кн. 3, св. 1—2, стр. 322.
133. KARL SPIESS: DAS DEUTSCHE VOLKSMÄRCHEN. — *Примол.* Београд, 1923, кн. 3, св. 1—2, стр. 322.
134. MARTIN HELL: EINE BRONZEALT AUS CATTARO. — *Примол.* Београд, 1923, кн. 3, св. 1—2, стр. 325.
135. МОТИВИ ПРВЕ АРНАУТСКЕ ПЕСМЕ О БОЈУ НА КОСОВУ. — *Архив за архивскоу студију, језик и етнолозију*, Београд, 1923, кн. 1, св. 1—2, стр. 68—77.
136. OTTO WEBER: ALTORIENTALISCHE SIEGELBILDER. — *Примол.* Београд, 1923, кн. 3, св. 1—2, стр. 325.
137. ПРАСТАРА ВЕРОВАЊА И ОБИЧАЈИ НА НАШ БОЖИЋ. — *Архив*, Београд, III/1923, бр. 376 (4. I), стр. 4.

138. R. REITZENSTEIN: DAS IRANISCHE ERLÖSUNGSMYSTERIUM. RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN. — *Прилози*, Београд, 1923, кн. 3, св. 1—2, стр. 287.
139. R. REITZENSTEIN: DIE HELLENISTISCHEN MYSTERIEN-RELIGIONEN NACH IHREN GRUNDGEDANKEN UND WIRKUNGEN. — *Прилози*, Београд, 1923, кн. 3, св. 1—2, стр. 287.
140. СРПСКЕ НАРОДНЕ ПРИПОВЈЕТКЕ. ОДАБРАО И СРЕДНО ТИХОМИР ОСТОЈИЋ. — *СКГ*, Београд, 1923, *Нова серија*, кн. 10, бр. 7, стр. 542—543.
141. DR. TIN. R. ĐORĐEVIĆ: SERBIAN HABITS AND CUSTOMS; PARTHENOGENESIS; THE KILLING OF THE OLD MEN IN THE SERBIAN POPULAR TRADITION. — *Прилози*, Београд, 1923, кн. 3, св. 1—2, стр. 318.
142. УБИЈАЊЕ ВАМПИРА. — *СКГ*, Београд, 1923, *Нова серија*, кн. 9, бр. 4, стр. 268—284.
143. HEINRICH GÜNTHER: BUDDHA IN DER ABENDLÄNDISCHEN LEGENDE. — *Прилози*, Београд, 1923, кн. 3, св. 1—2, стр. 287.

1924.

144. БАЉИНИ ДАН И БОЖИЋ. — *СКГ*, Београд, 1924, *Нова серија*, кн. 11, бр. 1, стр. 40—49; бр. 2, стр. 124—132.
145. БОЖИЋ. — *Новосиби*, Београд, IV/1924, бр. 913 (6, 7, и 8. I), стр. 5—6.
146. VOLKSKUNDLICHE BIBLIOGRAPHIE FÜR DAS JAHR 1919, IM AUFTRAGE DER VERBANDES DEUTSCHER VEREINE FÜR VOLKSKUNDE HERAUSGEGEBEN VON E. HOFFMANN—KRAYER. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 333.
147. G. HUET: UNE LEGENDE RELIGIEUSE DU MOYEN-ÂGE, „LE ROMAN DE SAINT-FANUEL“. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 332.
148. GEORG STEINHAUSEN: GERMANISCHE KULTUR IN DER URZEIT. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 331.
149. E. STEMPLINGER: ANTIKER ABERGLAUBE IN MODERNEN AUSSTRAHLUNGEN. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 331.
150. EDUARD NORDEN: DIE GERMANISCHE URGESCHICHTE IN TACITUS GERMANIA. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 331.

151. ЈЕДНА БОЖИЋИНА ЛЕГЕНДА. — *Новосиби*, Београд, IV/1924, бр. 913 (6, 7, и 8. I), стр. 3.
152. ЈЕЛЕНКО ПЕТРОВИЋ: ПЕЧАЉБАРИ, НАРОЧИТО ИЗ ОКОЛИНЕ ПИРОТА. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 334.
153. ЈЕРМИЈА М. ПАВЛОВИЋ: ДОЈРАН И ДОЈРАНСКО ЈЕЗЕРО. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 336.
154. JOSEF MESK: ÜBER PHLEGONS MIRABILIA I—III. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 334.
155. KARL RAUSCHTEL: DEUTSCHE VOLKSKUNDE IM GRUNDRISS. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 332.
156. LEHRBUCH DER RELIGIONSGESCHICHTE, BEGRÜNDET VON CHANTERIE DE LA SAUSSAYE, VOLLSTÄNDIG NEUBEARBEITETE AUFLAGE... HERAUSGEGEBEN VON ALFRED BERTHOLET UND EDWARD LEHMANN. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 336.
157. МИТ О ПРОКЛЕТОЈ ЈЕРМИЈИ. — *Политика*, Београд, XXI/1924, бр. 5777 (25. V), стр. 6.
158. НАРОДНИ УНИВЕРСИТЕТ. — *СКГ*, Београд, 1924, *Нова серија*, кн. 13, бр. 5, стр. 467—469.
159. НАШ НАРОДНИ ЖИВОТ. — *СКГ*, Београд, 1924, *Нова серија*, кн. 12, бр. 3, стр. 235—236.
160. DR. NIKO ŽUPANIĆ: SRBI PLINIJA I PTOLOMEJA, PITANJE PRVE POJAVE SRBA NA SVETSKOЈ POZORNICI SA HISTORIJSKOG, GEOGRAFSKOG I ETNOLOŠKOG STANoviŠTA. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 222—224.
161. ПОГРЕБНИ ПЕСМЕ С ГРЧКОГ ПРЕВНО Д-Р ЛАЗАР МИРКОВИЋ. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 333.
162. P. ВРХОВАЦ: КАРАКТЕР И РАД ЂУРЕ ДАНИЧИЋА. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 330.
163. S. SELIGMANN: DIE ZAUBERKRAFT DES AUGES UND DES BERUFEN. EIN KAPITEL AUS DER GESCHICHTE DES ABERGLAUBENS. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 332.
164. ФРАГМЕНТИ. — *Време*, Београд, IV/1924, бр. 738 (9. I), стр. 2 и 4.
165. FRANZ DORNSEIFF: DAS ALPHABET IN MYSTIK UND MAGIE. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 333.
166. FRIEDRICH KLUGE: DIE OSTEREIER IN DEUTSCHLAND. — *Прилози*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 334.

167. VJESNIK ZA ARHEOLOGIJU I HISTORIJU DALMATINSKU. — *СКГ*, Београд, 1925, *Нова серија*, књ. 15, бр. 1, стр. 79.
168. ГЛАСНИК СКОПСКОГ НАУЧНОГ ДРУШТВА. — *СКГ*, Београд, 1925, *Нова серија*, књ. 16, бр. 3, стр. 230—231.
169. PROF. DR. EDMUND SCHNEEWEIS: DIE WEHNACHTSBRÄUCHE DER SERBO-KROATEN. — *Прилози*, Београд, 1925, књ. 5, св. 1—2, стр. 318—322.
170. ЗАДУШНИЦЕ И СИРОТИЊА. — *СКГ*, Београд, 1925, *Нова серија*, књ. 16, бр. 3, стр. 372—375.
171. КАСКАЛОВ ДУЂАН. — *Прилози*, Београд, 1925, књ. 5, св. 1—2, стр. 241.
172. МОТИВИ НАРОДНИХ ПРИЧА. — *Политика*, Београд, XXII/1925, бр. 6093 (10. IV), стр. 6.
173. НЕКОЛИКА ВЕРОВАЊА О ДУШИ. — *Задужбина*, Голдштајна III „Фонда Станоја и Драгине Петровића“ за годину 1924—1925, Београд, 1925, стр. 32—36.
174. ПРЕДГОВОР]. — *Обичаји и веровања из Босне*. Скупно Љубомир Пећо, Београд, 1925, стр. 361—362.
175. Р. ВРХОВАЦ: КАРАКТЕР И РАД БУРЕ ДАНИЧИЊА. — *СКГ*, Београд, 1925, *Нова серија*, књ. 15, бр. 7, стр. 551—552.
176. СРПСКЕ НАРОДНЕ ПРИПОВЕТКЕ. ПРИРЕДИО Д-Р ВОЈСЛАВ М. ЈОВАНОВИЋ. — *СКГ*, Београд, 1925, *Нова серија*, књ. 16, бр. 4, стр. 306—310.
177. СРПСКЕ НАРОДНЕ ПРИЧЕ. — *Варвар*, Календар за просту годину 1926, Београд, 1925, стр. 86—90.
178. СТАРИ СВАДБЕНИ ОБИЧАЈИ КОД СРБА. — *Правда*, Београд, XXI/1925, бр. 48 (19. II), стр. 2.
179. СТАРИНСКИ МОТИВИ У СРПСКИМ НАРОДНИМ ПРИЧАМА. — *Правда*, Београд, XXI/1925, бр. 98 (10. IV), стр. 3.

180. Б. САРЦИЈА: РАЗВИТАК МИТРИНЕ КУЛТСКЕ СЛИКЕ У ДУНАВСКИМ ОБЛАСТИМА. — *Прилози*, Београд, 1926, књ. 6, св. 2, стр. 327—328.
181. Д. ЛЕЧЕВ: ВЕЛФ КАТО ТРАКО-ФРИГИЈСКО БОЖЕСТВО. — *Археолошки списаније*, *Језик и етнографија*, Београд, 1926, књ. 3, св. 1—2, стр. 300—301.
182. ДВА СТАРИНСКА СЛУЧАЈА АСИЛИЈЕ. — *ГЕМ*, Београд, 1926, књ. 1, стр. 76—79.

183. ДОВИ СВЕТ КОД СТАРИХ. — *СКГ*, Београд, 1926, *Нова серија*, књ. 18, бр. 7, стр. 517—525; бр. 8, стр. 590—596; књ. 19, бр. 1, стр. 46—53.
184. БРЛАНГЕНСКИ РУКОПИС СТАРИХ СРПСКОХРВАТСКИХ НАРОДНИХ ПЕСАМА. ИЗДАО Д-Р ГЕРХАРД ГЕЗЕМАН, ПРОФЕСОР УНИВЕРЗИТЕТА У ПРАГУ. — *СКГ*, Београд, 1926, *Нова серија*, књ. 18, бр. 2, стр. 147—148.
185. КУЛТ МРТВИХ. ТРАЧАНИ. МРТВИ ЈУГОВИЊЕ. МИСИЦИ И ВАВИЛОЊАНИ. МАРКО КРАЉЕВИЋ. РИМСКИ НАДГРОБНИ НАТПИСИ. ГЕРМАНЦИ. „КУГА“ ОД ПРЕКО МОРА. — *Реч и слика*, Београд, 1926, св. за јуни, стр. 16—24.
186. ДР. МИЛАН З. ВЛАЈИНАЦ: ПОЉСКА ПРИВРЕДА У НАРОДНИМ ПОСЛОВИЦАМА. — *Прилози*, Београд, 1926, књ. 6, св. 2, стр. 326—327.
187. НИКОЛА ВУЛИЋ: ПРОТИВУРЕЧНОСТИ У ОМИРА И У НАШОЈ НАРОДНОЈ ПОЕЗИЈИ. — *Прилози*, Београд, 1926, књ. 6, св. 2, стр. 305—306.
188. НОВИЦА ШАУЛИЋ: СРПСКЕ НАРОДНЕ ПРИЧЕ. — *Прилози*, Београд, 1926, књ. 6, св. 2, стр. 329—331.
189. О ПОТРЕБИ ЧИТАЊА НАРОДНИХ ПЕСАМА. — *Новим генерацијама*, Београд, *Литерарна дружина „Нада“* 1 мушких гимназија, 1926, стр. 48—50.
190. OVESTUS RESTORUM. — *Прилози*, Београд, 1926, књ. 6, св. 1, стр. 49—53.
191. PLAUTUS POETA AN ISTINIS INTERFUERIT? — *Прилози*, Београд, 1926, књ. 6, св. 1, стр. 46—48.
192. РЕЛИГИЈА У СРПСКИМ ПОСЛОВИЦАМА. — *Календар Народне оубрне за проску 1926. годину*, Београд, 1926, стр. 123—125.
193. СРПСКОЈ КРАЉЕВСКОЈ АКАДЕМИЈИ. — *Горњинак СКА*, 1925, Београд, 1926, књ. 34, стр. 250—252.
194. ТРАГИЧНО ПЕСНИШТВО И ТРАГИЧНА ПОЗОРИШТА КОД СТАРИХ ГРКА. — *Есхил и Софокле: Одобрани трагедије, са грчког превода Милоша Турчића*, СКС, 1926, стр. III—XIX.

195. Д-Р АЛВИН ВИЛХАР: БУРЂЕВ-ДАН И РИМСКЕ ПАРАЛИЈЕ. — *Прилози*, Београд, 1926, књ. 7, св. 1—2, стр. 331—332.
196. ГЛАСНИК СРПСКОГ НАУЧНОГ ДРУШТВА. КЊИГА ПРВА, СВЕСКА ДРУГА. — *СКГ*, Београд, 1927, *Нова серија*, књ. 20, бр. 7, стр. 559—560.

197. ИЛИЈА М. ЈЕЛИЋ: КРВНА ОСВЕТА И УМИР У ЦРНОЈ ГОРИ И СЕВЕРНОЈ АРАБИЈИ. — *Прилози*, Београд, 1927, књ. 7, св. 1—2, стр. 327—329.
198. ЛУДАН БОЖИЋНИ ОБИЧАЈ. — *Самозабрава*, Београд, 1927, бр. 5 (6, 7, 8, и 9. П), стр. 3.
199. JEDNA VOŽIŠNA LEGENDA. — *Гласник Пољског Црквеног крајева*, Београд, V/1927, бр. 5, стр. 4—5.
200. МИЛАН БУДИМИР: CARMEN ARVALE. — *Прилози*, Београд, 1927, књ. 7, св. 1—2, стр. 327—329.
201. МИТСКИ МОТИВИ У ТРАДИЦИЈИ О ДЕСПОТУ СТЕВАНУ. — *Болославље*, Београд, II/1927, св. 3, стр. 180—187.
202. Н. ВУЛИЋ И Л. М. СУХОТИН: ИСТОРИЈСКА ЧИТАНКА СТАРОГ ВЕКА. — *СКГ*, Београд, 1927, *Нова серија*, књ. 20, бр. 5, стр. 394—395.
203. ПРЕСИПАЊЕ ДУКАТИМА. — *ГЕМ*, Београд, 1927, књ. 2, стр. 1—3.
204. СВЕТИ САВА У НАРОДНОМ ПРЕДАЊУ. СПРЕМИО ВЛАДИМИР ЂОРОВИЋ. — *СКГ*, Београд, 1927, *Нова серија*, књ. 20, бр. 4, стр. 299—301.
205. СРПСКИ НАРОДНИ ОБИЧАЈИ У ТЕМБЕЛНИСКОЈ КАЗНИ. ПРИКУПИО И ОПИСАО СТЕВАН ТАНОВИЋ. — *СКГ*, Београд, 1927, *Нова серија*, књ. 22, бр. 2, стр. 146.
206. БОРАВА АНЂЕЛИЈА. — *Zbornik reči včnovaných profesořů dny Václava Tillovi k jubileumú narozeninám, 1867—1927, v Praze, vydala Narodopisná společnost českoslovánska*, 1927, стр. 31—36.

1928.

207. ПРЕГЛЕД РИМСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ. — *ГЛУ*, Београд, 1928, књ. 37, стр. 210—226.
208. ТРИ СРПСКЕ ПОСЛОВИЦЕ. — *ГЕМ*, Београд, 1928, књ. 3, стр. 59—61.
209. СТАНОЈЕ СТАНОЈЕВИЋ: НАРОДНА ЕНЦИКЛОПЕДИЈА СРПСКО—ХРВАТСКО—СЛОВЕНАЧКА I—IV. — *Загреб*, Библиографски завод Д.Д., 1925—1929. *Прилози В. Чајкановића*: Ажиджа, Ала, Анђео, Баба, Бабине, Бабина, Бадњах, Бадња дан и Божки, Балван, Валентер, Вараца, Велогова, Венгича, Вила, Врачање, Вук, Вулић Никола др., Гостопријамство, Дабог, Дан, Дололо, Дукљан, (нар) Дукљан, Душа, Ђаво, Ђорђевић Тихомир др., Турџба дан, Жаба 2., Жртва, Заста 1, 2., Змај, Змајца, Камен, Капа, Капка, Кољач, Колџа, Колџо, Космогонија, Култ мртвих, «Ошце свет, Приповетке народне, Слава (свет, крсто мле), Храмови, Четиња.

210. СТАНОЈЕ СТАНОЈЕВИЋ: НАРОДНА ЕНЦИКЛОПЕДИЈА СРПСКО—ХРВАТСКО—СЛОВЕНАЧКА I—IV. — *Загреб*, Библиографски завод Д.Д., 1925—1929. *Прилози В. Чајкановића* исто као и под 209.

1929.

211. ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ МУЗЕЈА У БЕОГРАДУ. УРЕДНИК Д-Р БОРИВОЈЕ М. ДРОБЊАКОВИЋ. — *Прилози*, Београд, 1929, књ. 9, св. 1—2, стр. 202—206.
212. ZBORNIK ZA NARODNI ŽIVOT I OBČAJE LUŽNIN SLOVENA, UREDNIK DR. D. BORANIĆ. — *Прилози*, Београд, 1929, књ. 9, св. 1—2, стр. 206—208.
213. ИЗ НАШЕ СТАРЕ РЕЛИГИЈЕ. — *Наше слово*, уредно д-р Милоша Стојанковића, Београд, 1929, стр. 332—333.
214. JANA PEISKER: KOJE SU VJERE BILI STARI SLOVENI PRIJE KRŠTENJA. — *Прилози*, Београд, 1929, књ. 9, св. 1—2, стр. 266—267.
215. ЈЕВАНЂЕЛИЈЕ ПО МАТЕЈУ. С ГРЧКОГ ТЕКСТА ГА ПРЕВЕО Д-Р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ. — *Болославље*, Београд, IV/1929, св. 4, стр. 327—330.
216. МАГИЧНО СЕДЕЊЕ. — *Zbornik u čast Bogdana Potočnika*, Београд, Издавачка културна радња Глеба Коша, 1929, стр. 340—345.
217. ЈЕРЕМИЈА ПАВЛОВИЋ: МАЛЕШЕВО И МАЛЕШЕВИЦИ. ЕТНОЛОШКА ИСПИТИВАЊА. — *Прилози*, Београд, 1929, књ. 9, св. 1—2, стр. 268—269.
218. КЛИЦАЊЕ ПРЕДАКА. — *Štitiće zbornik, Mélanges Štitić*. Zbornik naučnih radova Ferdi Štitića povodom izdanjetogodišnjice života 1869—1929, posvećuju prijatelji, izdatelji i učenci. Uredio Gerka Novak, Zagreb, Tiskara С. Albrecht (P. Ašinger), 1929, стр. 651—654.
219. ОБИЧАЈИ И ВЕРОВАЊА СРПСКОГ НАРОДА. — *Вест*, Београд, 1929, књ. 19, св. 7, стр. 526—530; св. 8, стр. 607—611; св. 9—10, стр. 732—740.

1930.

220. АЛКЕЈ И САФО. — *Жива и слов*, Београд, VII/1930, бр. 4, стр. 6. *Са преводом у прози Хорацијеве песме која почиње стихом: „Ошце светује дивни свет...“.*
221. О БОЖИЋНИМ ОБИЧАЈИМА. — *Радио Београд*, II/1930, бр. 1, стр. 1—2.

222. О УСКРШЊИМ ОБИЧАЈИМА. — *СКГ*, Београд, 1930, *Нова серија*, књ. 29, бр. 7, 521—526.
223. ПУБЛИШЕ ВЕРИМЛИШЕ МАРОН. — *СКГ*, Београд, 1930, *Нова серија*, књ. 31, бр. 4, стр. 271—277.

1931.

224. ЈЕДНА БОЖИЊИНА ЛЕГЕНДА. — *СКГ*, Београд, 1931, *Нова серија*, књ. 32, бр. 1, стр. 47—51.
225. СВЕКРВА НА ТАВАНУ. — *ГЕМ*, Београд, 1931, књ. 6, стр. 1—10.
226. СВЕТО ЈЕВАНЂЕЉЕ ПО ЈОВАНУ. — *Прилози*, Београд, 1931, књ. 11, св. 1—2, стр. 241—243.

1932.

227. Н. ВУЛИЋ И Л. М. СУХОТИЊ: СТАРИ ВЕК У ОДАБРАНИМ ОДЛОМЦИМА, ДРУГО ДОПУЊЕНО ИЗДАЊЕ. — *СКГ*, Београд, 1932, *Нова серија*, књ. 35, бр. 8, стр. 628—629.
228. НЕКОЛИКЕ ОПШТЕ ПОЈАВЕ У СТАРОЈ СРПСКОЈ РЕЛИГИЈИ. — *ГЛУЧ*, Београд, 1932, књ. 41, стр. 167—228.
229. ТИХОМИР Р. ЂОРЂЕВИЋ: НАШ НАРОДНИ ЖИВОТ. — *СКГ*, Београд, 1932, *Нова серија*, књ. 35, бр. 8, стр. 628.
230. ТРИ БОЖИЊИНА ОБИЧАЈА. — *СКГ*, Београд, 1932, *Нова серија*, књ. 35, бр. 1, стр. 33—40.

1933.

231. ВАСА ЂЕРИЋ. — *Прилози*, Београд, 1933, књ. 13, св. 1—2, стр. 241—242.
232. ДВА ПРАЗНИКА ИЗ ЖИВОТНИНСКОГ КУЛТА. — *Глас СКА*, Београд, 1933, књ. 43, стр. 9—39.
233. ЗБОРНИК ЗА ЕТНОГРАФИЈУ И ФОЛКЛОР ЈУЖНЕ СРБИЈЕ И СУСЕДНИХ ОБЛАСТИ, КНИГА I. — *Болослови*, Београд, VIII/1933, св. 3, стр. 285—286.
234. „ИТАЛИЈАНСКА КЊИЖЕВНОСТ СПАДА МЕЂУ НАЈБОЉИ И НАЈБОГАТИЈЕ...“. — *Сјавни фронт*, Београд, IV/1933, бр. 1, стр. 78.

Реч приликом представљања Станка Штерла као новог дошест италијанског језика на Београдском универзитету.

235. ЈЕДНО ЗНАЧАЈНО АРХЕОЛОШКО ОТКРИЋЕ. N. VUJIĆ: NOUVEAUX MONUMENTS MITHRIAQUES DE LA SERBIE. — *СКГ*, Београд, 1933, *Нова серија*, књ. 40, бр. 8, стр. 612—613.
236. НИКОЛА ВУЛИЋ: НЕКОЛИКО ПИТАЊА ИЗ АНТИЧКЕ ПРОШЛОСТИ. — *Болослови*, Београд, VIII/1933, св. 3, стр. 286—287.
237. СТ. М. ДИМИТРИЈЕВИЋ: СВЕТИ САВА У НАРОДНОМ ВЕРОВАЊУ И ПРЕДАЊУ. — *Болослови*, Београд, VIII/1933, св. 3, стр. 284—285.

1934.

- 238* EIN FRÜHSLAVISCHES MÄRCHENMOTIV BEI DEN BYZANTINERN. — *Revue internationale des études balkaniques*, Београд, 1934, I, стр. 112—116.
239. ТИХОМИР Р. ЂОРЂЕВИЋ: НАШ НАРОДНИ ЖИВОТ I—VIII. — *Прилози*, Београд, 1934, књ. 34, св. 1—2, стр. 267—270.
240. ЦИГАНСКЕ НАРОДНЕ ПРИПОВЕТКЕ, САКУПИО ДР. ТИХОМИР Р. ЂОРЂЕВИЋ. — *СКГ*, Београд, 1934, *Нова серија*, књ. 41, бр. 7, стр. 536—538.
- 240a. PREDGOVOR. — *Slovenski pregovori, reči in pričke*. Zbirka Fran Kocbek in Ivan Sedy. Celje, 1934, str. 5—12.

1935.

241. АРИСТОТЕЛ О ПЕСНИЧКОЈ УМЕТНОСТИ, СА ГРЧКОГ ПРЕВЕО И ОБЈАШЊЕЊА У РЕГИСТРУ ДОДАО Д-Р МИЛОШ ЂУРИЋ. — *СКГ*, Београд, 1935, *Нова серија*, књ. 45, бр. 1, стр. 75.
242. БОСИЉАК. — *ГЕМ*, Београд, 1935, књ. 10, стр. 4—10.
243. ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ МУЗЕЈА У БЕОГРАДУ, КНИГА IV, V и VI. — *Прилози*, Београд, 1935, књ. 15, св. 1 и 2, стр. 223—228.
244. DE FERIS QUVSDAM IN PRISCA SERBORUM RELIGIONE FERINIS. — *Bulletin de l'Académie des lettres, Académie royale des sciences*, Belgique, 1935, br. 1, стр. 39—56.
245. Д-Р МИЛОШ ЂУРИЋ: САПФА И ЕТИКА ЂЕНЕ ПАРТЕНОФИЛИЈЕ. — *СКГ*, Београд, 1935, *Нова серија*, књ. 45, бр. 1, стр. 75.
246. СВЕТАЦ НА ДЕСНОМ РАМЕНИУ. — *Прилози проучавању народне поезије*, Београд, II/1935, св. 1, стр. 20—23.

247. СВЕТИ САВА У НАРОДНИМ ПРИПОВЕТКАМА. — *Богословље*, Београд, X/1935, св. 2—3, стр. 121—127.
248. „FERIAE FERINAE“ (ЈЕДАН ОДГОВОР). — *Прикази*, Београд, 1935, књ. 15, св. 1 и 2, стр. 308—317.
249. ХИДРОМАНТИЈА КОД ФИЛИПА ВИНШИНГА. — *Журнал у славу Филипа Виншинга и народне поезије*, Одбор за прославу Филипа Виншинга, Београд, 1935, стр. 93—97.

1936.

250. М. БУРИЋ: ОГЛЕДИ ИЗ СТАРЕ ГРЧКЕ КЊИЖЕВНОСТИ И УМЕТНОСТИ. — *Гласник СКТ*, Београд, XIX/1936, бр. 44, стр. 16—17.
251. ПО ГРЕХУ РОДИТЕЉ. — *Прикази бројачима народне поезије*, Београд, III/1936, св. 2, стр. 192—202.
252. DAS RÄTSEL VON TREBENIŠTE (MEINEM VEREHRTEN FREUNDE NIKOLA VULJIĆ). — *Revue internationale des études balkaniques*, Београд, 1936, I—II, стр. 137—148.
253. СИМА ТРОЈАНОВИЋ: ПСИХОФИЗИЧКО ИЗРАЖАВАЊЕ СРПСКОГ НАРОДА ПОГЛАВНО БЕЗ РЕЧИ. — *Прикази*, Београд, 1936, књ. 16, св. 2, стр. 403—404.
254. ТРН И ГЛОГ У НАРОДНОЈ СРПСКОЈ РЕЛИГИЈИ. — *СКГ*, Београд, 1936, Нова серија, књ. 40, бр. 2, стр. 125—130.

1937.

255. ВУКОВ РАД НА СКУПЉАВУ НАРОДНИХ УМОТВОРИНА. — *Политика*, Београд, XXXIV/1937, бр. 10579 (6. XI), стр. 2.
256. ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ МУЗЕЈА У БЕОГРАДУ, КЊИГА VII. — *Прикази*, Београд, 1937, књ. 17, св. 1, стр. 125—127.
257. DE NUMINIBUS APUD SERBOS CONIUGALIBUS. — *Зборник латинских и филипинских расправа у част А. Велду о четиридесетогодишњици његових научних радова* *Историјски и уметнички архиви*, Београд, Млада Србија, 1937, стр. 163—181.
258. DE NUCIBUS IN ROMANORUM NUPTIIS USURPATIS. — *Прикази*, Београд, 1937, књ. 17, св. 1, стр. 94—101.

1938.

259. DE DIIS ET DAEMONIBUS SERBORUM MEDICIS. — *Медицински часопис*, Београд, Загреб, Лубљана, 1938, књ. 13, бр. 7, 8, 9, стр. 149—151.
260. EDMUND SCHNEIWEIS: GRUNDRISSE DES VOLKSGLAUBENS UND VOLKSBRAUCHS DER SERBOKROATEN. — *Slavia*, Праг, XV/1938, књ. 2, стр. 281—283.
261. ЈЕДНА КЊИГА О МОЈШУ. АРОН АЛКАЛАЈ: МОЈШИНЕ. — *СКГ*, Београд, 1938, Нова серија, књ. 53, бр. 6, стр. 460—470.
262. NEUGRIECHISCHE VOLKSLIEDER, GESAMMELT VON WERNER VON HAXTHAUSEN. — *Revue internationale des études balkaniques*, III, Београд, 1937—1938, стр. 267—268.
263. POETAE SERBORUM EPICI QUID ET DE INTERITU ET DE RENOVATIONE MUNDI SIBI FINGERINT. — *Прикази*, Београд, 1938, књ. 18, св. 1—2, стр. 475—494.

1939.

264. ВИНО У РЕЛИГИЈИ НЕКАДА И ДАНАС. — *Прогр*, Београд, XXXV/1939, бр. 12268—12271 (6, 7, 8 и 9. I), стр. 8.
265. DE DAEMONIBUS QUIDSAMD NEOHellenicae ET SERBICAE SUPERSTITIONI COMMUNIBUS. — *Studii byzantini e neohellenici*, 1939, vol. V, стр. 416—426.
266. ИЗ МОГА ШКОЛОВАЊА. — *Споменици о етноисторији* *Прве мушке гимназије у Београду 1839—1939*, Београд, Одбор за прославу стогодишњице *Прве мушке гимназије*, 1939, стр. 372—374.
267. ИНКУБАЦИЈА ПОД ЈАСЕНКОМ. — *Прогр*, Београд, XXXV/1939, бр. 12360—12363 (8, 9, 10 и 11. IV), стр. 12.
268. НАУЧНИЧКА СВЕСТРАНОСТ И САВЕШНОСТ ПАВЛА ПОПОВИЋА. — *Прогр*, Београд, XXXV/1939, бр. 12430 (17. VI), стр. 10.
269. ПРИЧА О ЧОВЕКУ КОЈИ ЈЕ ПРЕВАРНО СМРТ. — *Прикази*, Београд, 1939, књ. 19, св. 1—2, стр. 142—149.
270. СТАРИНСКА РЕЛИГИЈА У НАШИМ ДНЕВНИМ ЛИСТОВИМА. — *ГНЧ*, Београд, 1939, књ. 48, стр. 164—183.
271. ÜBER DEN URSPRUNG UND DIE ENTWICKELUNG DER SERBISCHEN HELDENDICHTUNG. — III Међународни конгрес слависта (Словенски филолог), *Словенство и рефератив*, Београд, Издање Извршног одбора, стр. 90.

1940.

272. КРСНА СЛАВА. — Српски ланг, Београд, II/1940, бр. 24 (25. V), стр. 7.
273. КУЛТ ДРВЕТА И БИЉАКА КОД СТАРИХ СРБА. — СКЗ, Београд, 1940, Нова серија, књ. 60, бр. 2, стр. 112—122.
274. ОГЛЕДАЛО У ВЕРОВАЊИМА И КУЛТУ. — Прованс, Београд, XXXVI/1940, бр. 12747—12750 (27, 28, 29, и 30. IV), стр. 8.
275. РАТ И РЕЛИГИЈА КОД СТАРИХ НАРОДА. — Прованс, Београд, XXXVI/1940, бр. 12643 (14. II), стр. 10.
276. СТАРИ СРПСКЕ СКАСКЕ И ЛЕГЕНДИ О БИЉКАМА И ДРВЕВУ. — Богословије, Београд, XV/1940, св. 3 и 4, стр. 222—232.
277. FACULTAS ANIMALIUM COLLOQUIA INTELLIGENDI QUO MODO ET CONCEDATUR ET AUFERATUR. — Сјарни фронт, Београд, 1940, књ. 9—10, стр. 1—6.

1941.

278. БОЖИЋ, ЊЕГОВО ПОРЕКЛО И ЗНАЧАЈ. — СКЗ, Београд, 1941, Нова серија, књ. 62, бр. 1, стр. 57—64.
279. ДА ЛИ СУ СТАРИ НАРОДИ ЗНАЛИ ЗА АМЕРИКУ. — Прованс, Београд, XXXVII/1941, бр. 12999—13002 (6, 7, 8, и 9. I), стр. 30.
280. СРПСКА РЕЛИГИЈА И ФОЛКЛОР У ГОДИШЊИЦИ. — ГЛУ, Београд, 1941, књ. 50, стр. 94—96.

1942.

281. ДАВОГ, СТАРИ СРПСКИ ВРХОВНИ БОГ. — Српски мисл, Београд, I/1942, бр. 16 (18. IX), стр. 12.
282. СВЕТИ НИКОЛА У СРПСКИМ ЛЕГЕНДАМА И КУЛТУ. — Прованс лангваж, Београд, LVIII/1942, бр. 1—2, стр. 36—42.

1959.

283. AMERICA TEMPORIBUS ROMANIS AN NOTUERIT? — Zbornik, IX/1959, св. 1—2, стр. 155—161.
284. О ПОСТАНКУ И РАЗВОЈУ СРПСКЕ НАРОДНЕ ЕПСКЕ ПОЕЗИЈЕ. — Зборник Матице српске за књижевност и језик VI—VII, Нови Сад, Матица српска, 1959, стр. 81—96.

1966.

285. СРПСКЕ НАРОДНЕ ПРИПОВЕТКЕ. — Народна књижевност, приредио Владан Недећ, Београд, Нолит, 1966, стр. 462—464.

1967.

286. СПАСИЛАЦ НА БЕЛОМЕ КОЉУ. — Научница, избор и предговор Војислава Турић, Нови Сад — Београд, Матица српска — СКЗ, 1967, стр. 258—265.

1972.

287. О ДОСИТЕЈЕВИМ ГРЧКИМ И РИМСКИМ ИЗВОРИМА. — О књижевности и језику II, избор и редакција Тура Газели, Нови Сад — Београд, Матица српска — СКЗ, 1972, стр. 209—240.
288. СПАСИЛАЦ НА БЕЛОМЕ КОЉУ. — Научница, избор и предговор Војислава Турић, Нови Сад — Београд, Матица српска — СКЗ, 1972, стр. 327—335.
289. СРПСКЕ НАРОДНЕ ПРИПОВЕТКЕ. — Народна књижевност, приредио Владан Недећ, II издање, Београд, Нолит, 1972, стр. 404—406.

1983.

290. О ДОСИТЕЈЕВИМ ГРЧКИМ И РИМСКИМ ИЗВОРИМА. — Научна критика компаративистичког смјера, приредио Слободанка Пековић и Светлана Слатина, Нови Сад — Београд, Матица српска — Институт за књижевност и уметност, 1983, стр. 133—155.
291. ПУБЛИЈЕ ВЕРГИЛИЈЕ МАРОН. — Научна критика компаративистичког смјера, приредио Слободанка Пековић и Светлана Слатина, Нови Сад. — Београд, Матица српска — Институт за књижевност и уметност, 1983, стр. 156—169.

II — ПРЕВОДИ

(ПОСЕБНА ИЗДАВА И ПРИЛОЗИ)

292. МИЛОШ ЂУРИЋ: ПРЕВОДИ ПИСАЦА У ЧАЈКАНОВИЊЕВОЈ ЛАТИНСКОЈ ЧИТАЊЦИ ЗА СЕДМИ РАЗРЕД. — Београд, Српско-француска књажара А. Поповића, 1929, стр. 180, 12".
Преводи В. Чајкановића: Гелије; Лажни филозоф. — Катул: Песма човечу. — Лавије: Хамбал прелази Алпе; Битка код Тразименског језера; Битка код Кане; Хамбал ад порта! — Марцијал: Срећан живот. — Петроније: Разговори о скупоћи. — Плиније Млађи: Смрт Плинија Старијег; Први хришћани. — Федар: Самонда спаси богови; Пољетиј и вејик; Колецијин и селак; Свирач Принцип. — Цицерон: О бесмртности души; Катна за огубство; Стара Комедија; Цицерон у Азији; О вредности поезије.
293. ТИТА МАКЦИЈА ПЛАУТА: КОНОПАЦ. — *Напрег*, Београд, III/1918, бр. 588 (15/28. 3) — бр. 601 (30. 1/12. 11).
294. МЕНЕХМИ. — СКГ, Београд, 1905, књ. 14, бр. 12, стр. 930—940; књ. 15, бр. 1, стр. 32—48; бр. 2, стр. 121—130; бр. 3, стр. 216—219; бр. 4, стр. 291—303; бр. 5, 368—378.
295. МЕНЕХМИ. — *Из савршних ристича. Недељни одрецик поезије* *Напрег*, Београд, I/1917, св. 9, стр. 129—144; св. 10, стр. 145—160; св. 11, стр. 161—170. — Вид. 87.
296. ТИТА МАКЦИЈА ПЛАУТА ОДАБРАНЕ КОМЕДИЈЕ. — Београд, СКЗ, Штампарија Родолуб А.Д., 1923, стр. VI + 212 + (3), 8".
297. ТРОГРОШНИ ДАН. — *Из савршних ристича. Недељни одрецик поезије* *Напрег*, Београд, I/1917, св. 13, стр. 193—200; св. 14, стр. 201—208; св. 15, стр. 209—216; св. 16, стр. 225—232.
298. ТАЦИТОВА ГЕРМАНИЈА. — ГИЧ, Београд, 1927, књ. 36, стр. 110—166.
299. ТАЦИТОВА ГЕРМАНИЈА. — Београд, Државна штампарија Краљевине СХС, 1927, стр. 99, 8". Препечатано из ГИЧ, вид. 298.

300. [ТЕОФРАСТ О БРАКУ] — СКГ, Београд, 1909, књ. 23, бр. 8, стр. 617—619. Вид. 61.
301. [ТРИ МИМА] — СКГ, Београд, 1909, књ. 23, бр. 3, стр. 190—203. Вид. 64.
302. [ОНАЈ ОПИНСУЈЕ ДОЊИ СВЕТ...]. — *Живо и свој*, Београд, VII/1930, бр. 4, стр. 6. Вид. 220.
303. ВЕРГИЛИЈЕ И ЊЕГОВИ САВРЕМЕНИЦИ. — Београд, СКЗ, Штампарија Млада Србија, 1930, стр. IV + 198 + I таб. са сл., 8". Вид. 36.
Преводи В. Чајкановића: Вергилије: Точки растака; Мосија (IV еклога, одломак); Чаробница (VIII еклога, одломак); Лета Италија (одломак); Југ и север (одломак); Како живе пчеле (одломак); Вавица (одломак VI песме); Краљете речи (преводи и коментари поштатих израза из Вергилијиних дела). — Светоније: Август (одломак). — Федар: Свирач Принцип. — Макробије: Август у варољу. — Хорације: Утега Вергилију; Пред Вергилија ползак. — Марцијал: Не тужим се не због самошћина, ... (епиграм); Поклоњено се ми Луци, ... (епиграм).
304. ЛАТИНСКА ЧИТАЊКА ЗА ШЕСТИ, СЕДМИ И ОСМИ РАЗРЕД. Метрара. Коментар. Речник. — Београд, Књажарина Рајковића и Буковића, Штампарија Давидовић, 1927, стр. 144, 8". Вид. 292.

III — ПРИРЕЂЕНА И РЕДИГОВАНА ДЕЛА

305. БЕОГРАД. Обрадовић Б. Н. Гвараловић, С. Пандуровић, Р. Парезанин. — Београд, Балкански институт, Штампарија Белегра, 1940, стр. 306, са сл., 8*.
306. ЖЕНИЦБА МАКСИМА ЦРНОЈЕВИЋА. Српска народна песма с коментаром. — Белегра, Штампарија српских новинаца, 1917, стр. III + 55, 16*.
307. ИЗ СТАРЕ СРПСКЕ ИСТОРИЈЕ. Чланци и народне песме. — Белегра, Штампарија српских новинаца, 1918, стр. VI + (I) + 99, 16*.
308. СРПСКА НАРОДНА ПЕСМАРИЦА. Из Вукових збирки. — Београд, Задужбина Радолјине Ј. Турића, Народна штампарија, стр. VII + 392, 8*.
309. СТАРА СРПСКА РЕЛИГИЈА И МИТОЛОГИЈА. Чланци из речника и збирке пословица Вука Караџића. Белегра, Штампарија српских новинаца, 1918, стр. (III) + 216, 16*.
310. ПЕТНАЕСТ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПЕСАМА. — Београд, Задужбина Радолјине Турића, Штампарија Д. Грегорића, 1925, стр. (I) + 188, 8*.
311. РАЗЛИЧИТА ГРАЂА ЗА НАРОДНИ ЖИВОТ И ОБИЧАЈЕ. — Београд, СКА, Задруга штампарских радника Родоскоб, 1925, стр. (VII) + IV + 439, са сл. и прг., 8*.
312. РАСПРАВЕ И ГРАЂА. Книга 1. — Београд, СКА, Штампарија Слово, 1934, стр. III + VII + 356 + (II), 8*.
313. СРПСКЕ НАРОДНЕ ПЕСМЕ. I. Песме косовске. — Белегра, Штампарија српских новинаца, 1918, стр. (III) + 84, 16*.
314. СРПСКЕ НАРОДНЕ ПЕСМЕ. II. Песме митолошке. — Белегра, Штампарија српских новинаца, стр. VI + (I) + 232, 16*.
315. СРПСКЕ НАРОДНЕ ПРИПОВЕТКЕ. Книга 1. — Београд, СКА, Графички завод Милареје А.Д., 1927, стр. XIV + 638, 8*.
316. СРПСКЕ НАРОДНЕ ПРИПОВЕТКЕ. — Београд, Издажарница Радковића и Вуковића, Штампарија Давидовић, 1929, стр. VIII + 418 + V, 8*.

IV — БИБЛИОГРАФИЈА РАДОВА О ВЕСЕЛИНУ ЧАЈКАНОВИЋУ

317. АНОНИМ: Друштво за жене језике и књижевност. Преглед досадашњег рада (1920—1926). — *Службени весник*, Београд, I/1927, бр. 1, стр. 95—99.
318. АНОНИМ: Женциба Максима Црнојевића, српска народна песма, с коментаром. — *Забавник, Додаток Српских новина*, I/1917, бр. 7 (15, XI), стр. 16.
319. АНОНИМ: [Прослава двенадесетогодишине Публије Вергилија Марона]. — *Гласник СКЗ*, Београд, XIV/1931, бр. 30, стр. 3—4.
320. АНОНИМ: [Словеница Доситеја Обрадовића]. — *СКЗ*, V/1912, бр. 4, стр. 36.
321. АНОНИМ: Тита Макија Плаута Аулуларија и Менестим. — *Напред*, Белегра, III/1918, бр. 702 (29, V), стр. 3.
322. АТАНАСИЈЕВИЋ, КСЕНИЈА: Книга о Вергилију и његовом садржајним. — *Живот и рад*, Београд, IV/1931, књ. 7, св. 41, стр. 386.
323. АТАНАСИЈЕВИЋ, КСЕНИЈА: Поводом прошлогодишњег представљања Публије Вергилија Марона. — *Живот и рад*, Београд, IV/1931, књ. 7, св. 39, стр. 174—181.
324. БАНДИЋ, ДУШАН: Веселин Чајкановић, Маг и религија у Срба. — *ГЕМ*, Београд, 1974, књ. 37, стр. 292—293.
325. БУДИМИР, МИЛАН: Преглед римске књижевности. — *Пролог*, Београд, 1929, књ. 9, св. 1—2, стр. 240—241.
326. В.: Српске народне умотворине (I). — *СКЗ*, Београд, 1927, Nova серија, књ. 21, бр. 8, стр. 633—634.
327. В.: *VESELIN ČAJKANOVIĆ, DESPRE MAGIE SI RELIGIE*. — *Lumina*, Брицад, Нови Сад, XL/1986, ат. 7—8, стр. 110—111.
328. ВИТЕЗИЦА, ВИНКО: Д-р Веселин Чајкановић, Преглед римске књижевности. — *СКЗ*, Београд, 1928, Nova серија, књ. 24, бр. 4, стр. 305—309.

329. ВЛАХОВИЋ, ПЕТАР: Уз стогодишњачу рођена Веселин Чајкановића. — *Гласник Етнографског института*, Београд, 1941, кн. 30, стр. 157—165.
330. ВУЛИЋ, НИКОЛА: Veselin Tschajkanovitch, Questionum radiographicarum scripta selecta. *Dissertatio inaugurata*. — *СКГ*, Београд, 1908, кн. 20, бр. 11, стр. 874—875.
331. ВУЛИЋ, НИКОЛА: Чајкановић Веселин др. — Станоје Станојевић: Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка, IV књига, С-Ш, Загреб, Библиографски завод Д.Д., 1929, стр. 930—931.
332. VULIĆ, NIKOLA: Čajkanović Veselin dr. — Stanoje Stanojević: Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenska, I. knjiga, A-H, Zagreb Bibliografski zavod D.D., стр. 413.
333. ГАВЕЛА, БУРО: Веселин Чајкановић. 1881—1946. — О књижевности и језыку П. Нови Сад, Београд, Матица српска, СКЗ, 1972, стр. 207—208.
334. ГРУЗИЋ, АНЂЕЛКА-ЕЛИЈАНА: О Чајкановићевом тумачењу једне Вукове посланице. — *Ракетник*, XIII/1967/88, бр. 50, децембар-март, стр. 115—135.
335. ГРУЗИЋ, АНЂЕЛКА-ЕЛИЈАНА: Пословице у проучавању Веселина Чајкановића. — *Књижевна историја*, XXI/1969, бр. 81—82, стр. 129—154.
336. ГРУЗИЋ, АНЂЕЛКА-ЕЛИЈАНА: Религија и митологија у Чајкановићевом Прегледу римске књижевности. — Античке студије код Срба, Београд, Балканолошки институт САНУ, 1989, стр. 236—256.
337. ДИМИТРИЈЕВИЋ, М. М.: Зборник у славу Филита Витшафа. — *Жанки у род*, Београд, IX/1936, кн. 23, св. 148, стр. 117—119.
338. ДРАГИЋ, М.: Зборник Филита Витшафа. — *Политика*, Београд, XXXII/1935, бр. 9778 (II, VIII), стр. 14.
339. ДУШАНИЋ, СЛОБОДАН: Веселин Чајкановић, Мит и религија у Срба. — *Историјски гласник*, Београд, 1977, св. 1—2, стр. 167—168.
340. БУРИЋ, ВОЈИСЛАВ: Бележбе о Чајкановићевим радovima из религије и митологије. — Вид. 55.
341. БУРИЋ, ВОЈИСЛАВ: Биографија Веселина Чајкановића. — Вид. 55.
342. БУРИЋ, ВОЈИСЛАВ: Чајкановић Веселин ... — Вид. 286.
343. БУРИЋ, ВОЈИСЛАВ: Чајкановић Веселин ... — Вид. 288.
344. БУРКОВИЋ, ПЕРО М.: Зборник у славу Филита Витшафа и народне песме. — *Књижевна пролетер*, II/1935, бр. 9, стр. 323—325.
345. ЈОВАНОВИЋ, БОЈАН: Српска народна религија у светлости Чајкановићевих проучавања. — Вид. 56.
346. ЈОВАНОВИЋ, НИКОЛА Б.: Г. Др. Веселин Чајкановић позвао нам је како треба читати народне песме. — *Народна пролетер*, Београд, 1926, бр. 10, стр. 28.
347. KARANOVIĆ, ZOJA: Veselin Čajkanović, O magiji i religiji. — *Polja, Novi Sad*, XXXI/1985, бр. 315, стр. 192.
348. КАРАПАЊИЋ, Д. Ђ.: Један чланак Академског издања. — *Народна пролетер*, X/1935, бр. 25, стр. 407—408.
349. КАРАПАЊИЋ, Д. Ђ.: Тајна Машија Плушта Одабране колекције. — *Мило*, Београд, VII/1925, кн. 18, св. 7 и 8, стр. 1037—1048.
350. ЛАЗИЋ, ГРИГОРИЈЕ: Плуштова Машеља у српском преводу. — *Кривоконско коло*, Сремски Карловци, XI/1905, бр. 40, стр. 1263.
351. ЛАТКОВИЋ, ВИДО: Зборник у славу Филита Витшафа и народне песме. — *Јуveni пролетер*, Скопље, IX/1935, бр. 10, стр. 380.
352. ЛАТКОВИЋ, ВИДО: Народна књижевност I. — Београд, Научна књига, Штампарија Бакар Бор, 1982, стр. 288, 8°.
353. ЛУКЊИЋ, РАД. Д.: XXXIII коло »Српске књижевне задруге«. — *Nada etnica, Podarevac*, II/1931, св. 6, стр. 114—116.
354. KULIŠIĆ, ŠPIRO: Osvet na razvitak naučne misli u srpskoj etnologiji. — *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine*, Sarajevo, 1967, Nova serija, sv. 22, стр. 197—206.
355. KULIŠIĆ, ŠPIRO: Povodom knjige Veselina Čajkanovića »Mit i religija u Srbani«. — *Devic*, Bеоград, XX/1974, бр. 4, стр. 460—481.
356. KULIŠIĆ, ŠPIRO: Stara slovenska religija u svetlosti novijih istraživanja posebno balkanoloških. — Sarajevo, ANUBiH, štampa NIGRO Glas Banjaluka, стр. 246, 8°.
357. М.: Др. ВЕСЕЛИН ЧАЈКАНОВИЋ, Студије из религије и фолклора. — *Промет*, Београд, 1924, кн. 4, св. 1—2, стр. 335—336.
358. М. П.: Зборник у славу Филита Витшафа и народне песме. — *Летопис Машеје српске*, Нови Сад, 1935, Nova serija, кн. 45, бр. 7, стр. 565—567.
359. MARIĆ, RASTISLAV: Ad Čajkanović disertationem »America temporibus Romanis an potuerit?« additamentum. — *Živa antika*, Skopje, IX/1959, sv. 1—2, стр. 161—162.
360. МАРИЋ, РАСТИСЛАВ: Библиографија Веселина Чајкановића. — Вид. 55.
361. МАРИЋ, РАСТИСЛАВ: Д-р Веселин Чајкановић (28. III 1881—6. VIII 1946). — *Гласник Етнографског института САНУ* II—III, Београд, Научно дело, 1957, стр. 67—80.

362. МАРКОВИЋ, МИЛАН: Др Веселин Чајкановић, Веригије и његови сарваментисти. — *Службени извешај*, Београд, IV/1933, бр. 1, стр. 128.
363. МАТИЋ, СВЕТОСЛАВ: Српска народна поезија (из Вукове збирке). — *Живот и рад*, Београд, II/1929, књ. 4, св. 22, стр. 790.
364. МИДЕНИЦА, РАДОСЛАВ: Зборник у славу Филипа Витшаћа и народне песме. — *Прилози археолошкој народној историји*, Београд, II/1935, св. 2, стр. 264—268.
365. МИЛОШЕВИЋ, МИЛОШ Р.: Зборник у славу Филипа Витшаћа и народне песме. — *Учешће*, Београд, 16(50) 1935, бр. 1, септембар, стр. 91—92.
366. МИЛУТИНОВИЋ, КОСТА Н.: Веселин Чајкановић, Преглед римске књижевности. — *Литературне Матее српске*, Нови Сад, XVI/1932, књ. 334, св. 3, стр. 274—275.
367. МИЉКОВИЋ АЛЕКСАНДАР А.: Први српски историје религије. — *Савременик*, Београд, XX/1974, књ. 39, св. 5, стр. 482—483.
368. МИЉКОВИЋ, БРАНИСЛАВ: XXI кило Српске књижевне задруге. — *Гласник Професорског друштва*, Београд, IV/1924, књ. 4, св. 2, стр. 117—119.
369. МОШИН, ВЛАДИМИР: IV Међународни византолошки конгрес. — *Гласник Југословенског професорског друштва*, Београд, 1924, књ. 15, св. 2, стр. 150—153.
370. NIKOLIĆ, MILEN M.: Čajkanović Veselin (Beograd, 28. III 1881 — Beograd 6. VIII 1946). — *Lekcioni pisava Jugoslavije I, A-DŽ*, Novi Sad, Matice srpske, 1972, стр. 479—480.
371. NOVAKOVIĆ, DRAGUTIN: Iz kulta predaka. — *Oko*, Zagreb, II/1974, br. 52 (17. IV), стр. 9.
372. ОСТРОГОРСКИ, ГЕОРГИЈЕ: IV Међународни конгрес византолога у Софији. — *Југословенски историјски часопис*, I/1935, св. 1 и 2, стр. 227—230.
373. ПЕКОВИЋ, СЛОБОДАНКА...: Био-библиографски подаци о Веселину Чајкановићу. — Вид. 290.
374. ПЕКОВИЋ, СЛОБОДАНКА... [Веселин Чајкановић]. — Вид. 290.
- 375*. PENAVIN, OLGA: Veselin Čajkanović, Rečnik srpskih narodnih zgovorja o biljkama. — *Umeti*, 16 (1986), стр. 109—111.
376. Р. Д.: Зборник у славу Филипа Витшаћа и народне песме. — *Завис*, Цетиње, VIII/1935, књ. 19, св. 4, стр. 253—254.
377. РАДУЛОВИЋ, ЈОВАН: Зборник у славу Филипа Витшаћа и народне песме. — *Гласник Југословенског професорског друштва*, Београд, 1935, књ. 16, св. 2, стр. 170—173.
378. САКУЛАЦ, МИЛИСАВ: Зборник у славу Филипа Витшаћа и народне песме. — *Литературне Матее српске*, Нови Сад, CX/1936, књ. 345, св. 2, стр. 210—213.
379. СЕКУЛИЋ, ИСИДОРА: Једна дрекалалудолитница. — *СКГ*, Београд, 1930, Нова ограда, књ. 29, бр. 7, стр. 526—530.
380. СЕКУЛИЋ, ИСИДОРА: [„Најгора се разочарена дешавају при таквојојој замисли отсутић“]. — *Гласник Српског академског друштва*, Београд, 1930, књ. 1, св. 3, стр. 359—367.
381. SLAPŠAK, SVETLANA: [Веселин Чајкановић]. — *Svi Greci nazad! Enej o biljastu i novijoj srpskoj književnosti*, Београд, Istraiivačko-izdavački centar SSO Srbije, 1985, стр. 78—82.
382. СТАНОЈЕВИЋ, БОРИВОЈЕ С.: Зборник у славу Филипа Витшаћа. — *Живот и рад*, Београд, IX/1936, књ. 24, св. 153, стр. 49.
383. СТАНОЈЕВИЋ, СТАНОЈЕ: Др Веселин Чајкановић, Студије из религије и фолклора. — *Прилози археолошкој народној историји*, III/1936, св. 1, стр. 133—154.
384. STATOVCI, DRITA: Veselin Čajkanović, Rečnik srpskih narodnih zgovorja o biljkama. — *Glasnik albansologičke, Folklor dhe etnologičke*, 17 — 1987, Prishtine, Institutit albansologjik, 1988, стр. 270—273.
385. СТОЈАНОВИЋ, МИРОДРАГ М.: Античка проverbsјална мисао у делима Доситеја Обрадовића. — *Филозофски извешај*, Београд, 1970, књ. 7, св. 1—2, стр. 23—43.
386. СТОЈАНОВИЋ, МИРОДРАГ М.: Доситеј и антика. — Београд, СКЗ, 1971, стр. 252 + (3), 8*.
387. ТОПАЛОВИЋ, ЖЕВНКО: Из позоришта. Нова уставина. Конференција др. Веселина Чајкановића. Краљ Едип. — *Радионице новине*, Београд, X/1910, бр. 15 (4. II), стр. 3/1.
388. УРЕДНИШТВО: Веселин Чајкановић, Српске народне епиграмике, књ. 1. — *Прилози*, Београд, 1927, књ. 7, св. 1—2, стр. 326—327.
389. УРОШЕВИЋ, ДРАГИЊА: Народни веровања о билима. Поводом књиге Веселина Чајкановића „Речник српских народних веровања о билима“. — *Борба*, Београд, LXIII/1985, бр. 231 (19. VIII), стр. 7.
390. FLERE, SERGEI: Veselin Čajkanović, «Mit i religija u Srbiji». — *Rečje*, Novi Sad, XX/1974, бр. 188, стр. 25—26.
391. X.: Ново кило Српске књижевне задруге. — *СКГ*, Београд, 1924, Нова ограда, књ. 11, бр. 1, стр. 76—77.