

Веселин Чајкановић
САБРАНА ДЕЛА

**ИЗ СРПСКЕ РЕЛИГИЈЕ И
МИТОЛОГИЈЕ**

1910 - 1924

Књига прва

приредио
Војислав Ђурић

СРПСКА КЊИЖЕВНА ЗАДРУГА
БЕОГРАДСКИ ИЗДАВАЧКО - ГРАФИЧКИ ЗАВОД

ПАРТЕНОН М. А. М.

Београд
1994

САДРЖАЈ

ПРЕДГОВОР

Војислав Ђурић: Увод у сабрана дела
Растислав Марић: Др Веселин Чајкановић
Војислав Ђурић: О реконструкцији старе српске вере

СТУДИЈЕ ИЗ СРПСКЕ РЕЛИГИЈЕ И ФОЛКЛОРА

Филолошки листићи
О читању Библије
Прослава Миланског едикта у Нишу
»У Бога су вунене ноге, а гвоздене руке«
Место коментара
Примедбе уз неколике пословице
Из српске религије и митологије
О садржини и изворима српске пословице 4 Вук
Из наших народних пословица
Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић
»Стари и Нови савез«
О Даничићевом преводу Старога завета <Постанак крсног имена>
Имена од урока
Божићна слама
Једна арнаутска варијанта о боју на Косову
Мотиви прве арнаутске песме о боју на Косову
Убијање вампира
Бадњи дан и Божић
Гостопримство и теофанија
Магични смеј
Субота — ђачка бубота
»Пуштање воде« о Великом четвртку
Кумство у капи
Да ли су стари Срби знали за идоле?
Секула се у змију претворио
»Не бојим се никога до Бога«
Сахрањивање под прагом
Доњи свет у јами
Вуна и лан
Туђ погреб
Oleum et orega
Људски и животињски полагаженик
Свети Сава и вуци

Предговор

УВОД У САБРАНА ДЕЛА

I

Сабрани списи Чајкановићеви распоређени су у пет књига: 1, Студије из религије и фолклора (1910-1924), 2, Студије из религије и фолклора (1925-1942), 3. О врховном богу у старој српској религији, 4. Речник српских народних веровања о биљкама и 5. Стара српска религија и митологија. Прве три књиге садрже радове које је Чајкановић објавио, а последње две садрже радове које је оставио у рукопису.

У прве две књиге унесени су по хронолошком реду списи мањег обима о појединим религијским појавама, објављивани у раздобљу од тридесетак година по часописима, зборницима и дневним листовима. Међу њима су и они које је Чајкановић објавио 1924. у посебној књизи Студије из религије и фолклора и које је на почетку те књиге означио као »претходне радове« за веће дело. Како су истог карактера и списи мањег обима из времена пре и после 1924, за све је задржан исти наслов. Истоветни по својој природи и намени, као јединствен хронолошки низ у реконструкцији различних старинских веровања, ти списи би били прегледнији да су у једној књизи, али како би то била књига гломазна и тешка за употребу, подељени су на две.

Поводом ових двеју књига ваља напоменути још и то да у њих нису унесени:

1. списи у којима се расправља само о фолклору, без везе са митом и религијом (как:вих списа код Чајкановића има доста и веома значајних);
2. ни списи о религијским темама ако су искључиво филолошке анализе - као **Фрагменат једног апорифног јеванђеља** (Духовна стража, 1909) - или ако у њима страна веровања нису довођена у везу са српским;
3. ни из списка о другим темама (истргнути) делови о веровањима;
4. ни посебно објављени (углавном, у дневним листовима) фрагменти из радова о миту и религији;
5. ни енциклопедијски чланци о религијским појавама ако су оне шире и потпуније обрађене у другим списима;
6. ни из многих рецензија стране и наше литературе о веровањима осврти дужи или краћи на смисао и вредност различних тумачења и саопштења.

Сви ти делови и делићи о веровањима, међутим, имају огроман значај, јер се тек са њима може сагледати целокупан Чајкановићев рад на проучавању религије и митологије, и јер они осветљавају у знатној мери настанак, циљ и улогу његових посебних радова из те области.

Ван спора је, дакле, да научне потребе захтевају целокупна дела Чајкановићева из религије и митологије али је исто тако ван спора и то да је веома тешко (ако не и немогуће) придружити његовим посебним радовима истргнуте делове и делиће. У другој прилици, кад је спремао Чајкановићеву књигу изабраних студија **Мит и религија у Срба** (СКЗ, 1973), приређивач је, у накнаду за његова целокупна дела, саставио хронолошки преглед под насловом **Белешке о Чајкановићевим радовима из религије и митологије** (стр. (629-645), о посебним и о деловима из других списа, излажући све важније резултате из списка који нису обухваћени избором и дајући различна неопходна обавештења о изабраним студијама, указујући на везе међу ранијим и каснијим списима и истичући принципе методе и закључке ауторове. У овој прилици, кад спрема сабрана дела Чајкановићева, приређивач не може да учини ништа више него да на крају књиге (**О врховном богу**) приложи исти хронолошки преглед - изводе и извештаје у замену за целокупна дела.

Како су приређени рукописи **Речник српских народних веровања о биљкама** (који је објављен 1985) и **Стара српска религија и митологија** (која се сада први пут објављује), о томе извештавају предговори уз књиге четврту и пету.

Радови објављени за живота Чајкановићева приређивани су у два маха: за књигу **Мит и религија у Срба** 21 спис мањег обима и књига **О врховном богу**, а сви остали за сабрана дела. Објављивани у разна времена и у разним приликама, ти списи се разликују и по аргументацији. Они који су објављивани у **Српском књижевном гласнику**, на пример, и у дневним листовима, за ширу публику, углавном су без научног апарата. Други, који чине већину, имају двоструку аргументацију: у самом тексту и у напоменама ван текста. Први радови, наравно, много су приступачнији, и они су приређивача наводили на мисао да из текста друге врсте радова извуче аргументацију и споји је са засебним напоменама, те да тако текст учини приступачнијим ширем кругу читалаца. Али, кад је то покушао, приређивач је увидео да не би могао избећи крупне измене не само у напоменама него ни у основном тексту, какве је морао чинити и Чајкановић ослобађајући се научног апарата.

Свестан да му то није допуштено, приређивач је свео свој посао на исправљање штампарских грешака и на ослобађање Чајкановићевог текста од недоследности проузрокованих понајвише штампарским грешкама. Без тога његовом тексту ретко је било потребно усклађивање са савременим правописом. Највеће тешкоће приређивач је имао са заградама малим и средњим (многобројним, често погрешно штампаним или изостављеним) и са бројевима за напомене (такође понекад изостављеним и често недовољно одвојеним од многих других бројева). Отклањајући разне недоследности, приређивач је и са напоменама поступио онако како је Чајкановић најчешће радио: пренео их је све иза основног текста, а »додате напомене« у књизи **О врховном богу** прикључио је бројевима на које се односе (с ознаком а, б, в итд.). Сем тога, ради растеређивања текста и ради уједначености приређивач је употребио и неке нове скраћенице, али по угледу на Чајкановићеву ЖСС (Живот Срба сељака).

Испод звездица преводи страних текстова, уколико није назначен преводилац, потичу од приређивача. Преvedени су, углавном, само они текстови који су саставни део Чајкановићеве реченице и од којих зависи разумевање његове мисли; нису преведени текстови који су као аргументација (у свим напоменама) намењени специјалистима или чији је смисао он сам укратко саопштио. Осим звездице, приређивачев знак је и затворена заграда: ().

Приређивачу су пружили драгоцену помоћ професори Милан Будимир и Владета Јанковић у припремању књиге **Мит и религија у Срба**, из које су сви радови пренети у прве три књиге сабраних дела.

II

Међу малобројним оснивачима појединих наука у Србији угледно место има Веселин Чајкановић, први српски историчар религије.

Ако се изузме теолошка литература, пре њега је, углавном, скупљана грађа за српску религију и митологију. Тај посао је започео и у великој мери обавио Вук Стефановић Караџић, а наставили су га многи посленици, међу њима и старији и млађи Чајкановићеви савременици, међу којима су се неки огледали и у научној обради појединих религијских појава (Јован Ердџановић, Тихомир Р. Ђорђевић, Сима Тројановић и др.). Међутим, систематско проучавање српске религије и митологије, у оквиру светске науке о религији и помоћу савремених научних метода, први је започео и до завидног степена довео Веселин Чајкановић.

Он је, како се види из његове биографије, био изврсно припремљен за овај изванредно тежак посао. Већ као млад човек, по завршеној Великој школи у Београду и положеном докторату у Немачкој, у доба пред балканске ратове, био је темељно упућен у целокупну науку о старини: у класичну филологију, у велику литературу о старим источним и европским народима, о византијском и латинском средњем веку, о садашњим европским и ваневропским народима. Неуморан радник, он је у току наредних година израстао у ерудиту првог реда, какав се ретко налази и у најразвијенијим срединама: познавао је не само обимну стручну и научну литературу,

страну и нашу, из области књижевности, религије и митологије, фолклора, историје, етнологије, археологије, лингвистике, него и многобројне изворе на разним језицима.

Већ у првим својим радовима испољио је снажну научну радозналост у три правца:

1. према класичној филологији,
2. према фолклору и
3. према религији и митологији.

У тим правцима, како показује и његова библиографија, кретало се његово научно интересовање и делање до краја. И у свакоме од тих праваца, који су се у његовом раду срећно допуњавали, постигао је запажене успехе. Низом студија, превода и коментара обележио се као врстан класични филолог (нарочито у радовима о античким пословицама, у књизи **Вергилије и његови савременици**, у преводу Плаутових комедија, у преводу и тумачењу Тацитове **Германије**). Као испитивач нашега фолклора (особито песама, приповедака и пословица), како у засебним радовима тако и у радовима о религији и митологији, сврстао се међу неколико најзаслужнијих наших научних радника у овој области: његови коментари народних приповедака (посебно у зборнику **Српске народне приповетке** и у антологији **Српске народне приповетке**), његове интерпретације многобројних народних песама, његове неупоредиве студије о пословицама, на највишем европском нивоу и по правцу и по методу проучавања, са многобројним продорима у суштине које су дотле измицале и најобавештенијима и најоштроумнијима, означили су нов тренутак у развоју наше науке и наметнули се као узор потоњим истраживачима. Али, при свем том, главни правац био је онај којим је овај необични трагалац ишао ка скидању вела са српске митске прошлости, ка реконструкцији старе српске религије и старих религијских облика уопште, и ту се он, више него игде, показао и као изузетан класични филолог и фолклориста.

Обим овога посла и методе којима је савладан, фазе и резултате у току непуне четири деценије (а највећим делом између два рата) приказани су, хронолошки и исцрпно, у **Белешкама о Чајкановићевим радовима из религије и митологије** на крају књиге треће.

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

Филолошким, историјским и понајвише компаративним методом - елеменат по елеменат и црту по црту - разлучио је Чајкановић раније од познијег, домаће од примљеног са стране, и утврдио:

1. да су неке српске религијске форме старије од античких и
2. да је српска религија, углавном, претхришћанска, паганска, онаква каква је била до VII и делимице до XII века, тј. . пре примања и у првим вековима увођења хришћанства.

Српске религијске форме старије од античких, редом како их је Чајкановић откривао, приказане су у **Белешкама**: сеновити белуци низ које се »пушта вода« о Великом четвртку (и који су прва фаза у историји надгробног камена), хватање Месеца у тепсију с водом, инкубација под јасенком итд. Кад се томе додају и сродне форме из необјављених рукописа **Стара српска религија и митологија** и **Речник народних веровања о биљкама**, може се без претеривања рећи да је Чајкановић веома много допринео и реконструкцији најстарије индоевропске религије.

Али то је ипак само узгредни резултат, настао у оквиру (и саставни део) реконструкције старе српске религије и митологије, једног од најзамашнијих подухвата у историји наше науке, о чему већ довољно убедљиво сведоче **Белешке** о објављеним радовима и што је добило многе драгоцене допуне у необјављеним рукописима. У читавој нашој науци нема резултата од далекосежнијег значаја него што је констатација да је српски народ до најновијих времена остао привржен старој вери. То је једини велики, хиљадугодишњи континуитет у постојању српског народа. Какви су били пре VII века, и пре досељења на Балканско полуострво, у основи такви

остали су најпопуларнији празници (Божић и Слава), најраспрострањенији обичаји (кумство и гостопримство), најважнији обреди (свадбени и погребни), сви у тесној вези са прастарим култом предака - као и многе друге манифестације и установе. Неки митови преношени су с поколења на поколење без већих измена, а неки су везани за поједине историјске личности (св. Саву, Милоша Обилића, Марка Краљевића, Стевана Високог, Ивана Црнојевића). Функције главних паганских богова, а нарочито врховног бога, пренесене су на најугледније хришћанске свеце (св. Јована, св. Николу, св. Ђорђа и понајвише на св. Саву). Српски народ показао се веома конзервативан у религијским схватањима, особито у култу предака - језгру своје религије, и чак је црквено светосавље прерадио у митско и многобожачко.

Чајкановић је, између осталог, као битне карактеристике народне религије, нарочито истакао:

1. старије и млађе религијске форме једне поред других и
2. истовремене пријатељске и непријатељске мере према вишим силама (ради савеза с њима и ради одбране од њих).

С једне стране, народ у различним фазама свога развоја, ма и веома успореног, измишља или прима нове форме за савлађивање природних и друштвених сила, и, са друге стране, чува старе форме, које су се некад потврдиле као добре, а то значи не само да сам ствара своје празноверице него и да сумња у њихову моћ. И, несигуран између (често противречног) ранијег и познијег сујеверја, стално је у двоструком односу према вишим силама, пријатељском и непријатељском, јер их замишља као добре и зле у исти мах, налик на људе, са сличним потребама и сличним начином живљења.

Надживевши с разних разлога српску феудалну државу, паганство добија маха у вековима турског господства, кад је српски народ угрожен не само од исламске Турске него и од католичких држава: Венеције, Аустрије и Мађарске, и кад враћање старим облицима живота и спајање старе вере са православљем значи тражење безбедности у континуитету ради очувања идентитета. Тако се, опстанка ради, као знак, распознавања према исламу и католичанству, коначно уобличила **српска вера**, прожета низом противречности. Према Чајкановићевој реконструкцији, она је замршен сплет супротности прастаре паганске двострукости, која чини њену основу, и паганско-хришћанских супротности, које најрељефније представљају свеци у улози богова из старог пантеона.

Већ на почетку свога рада, 1911, Чајкановић је српску веру изједначио са сујеверјем: »Наш народ има чудну религију: интелигенција је, углавном, или потпуно апатична или скроз ирелигиозна; народна маса је, исто тако, или апатична или фетиш. Наши погребни и свадбени обичаји пренесени су, непромењени и недирнути, још из бронзаног доба. Када се сабере све, ми имамо не праву религију него **суперстицију**. Да ли је овај недостатак праве религије имао као последицу извесну моралну неосетљивост и незрелост« - то, вели Чајкановић, треба испитати. Сам није стигао то да учини. Планирани део **Побожност и морал** у необјављеном рукопису **Стара српска религија и митологија**, где би се могло очекивати такво расправљање, није написао. Обузет утврђивањем и распоређивањем података ради реконструкције, није се упуштао у објашњење дубљих узрока и последица конзервативности и празноверица, које је стално истицао, па чак ни такве чињенице »да су многи преступи и злочини или резултат народних религијских схватања или у каквој било вези са њима«. Али, ако због тога његова реконструкција није цела историја религије, она је њен најважнији и највећи део, који омогућује испитивања у различитим правцима (антрополошка, социолошка, психолошка, филозофска).

Најважније питање које намеће Чајкановићева реконструкција јесте улога српске вере у историји српског народа. Ако је српска вера не само религиозно него и национално и етичко опредељење српског народа, онда је она и израз његових психичких и моралних особина. Ако је њена трајна карактеристика паганска двострукост, онда то мора бити трајна карактеристика и његове психе и етике. Ако је она наивно и противречно сујеверје, онда је такав и његов менталитет. Ако је она израз незрелости, онда је и њен континуитет, иако јемство очувања националног идентитета у специфичним историјским приликама, само друга страна дисконтинуитета у свему осталом: држави, култури, напретку. То је наука, ради будућности, дужна да објасни, јер заједно са

сујеверјем не умиру и његови вековни пратиоци: двоструки морал, дволично родољубље и разни други видови незрелости из круга паганске двострукости.

Чајкановићева реконструкција утолико је занимљивија што је у знатној мери и реконструкција религије и митологије низа других народа, старих и нових, пре свега сродних и суседних. Њена вредност, међутим, није научно испитивана ни у целини ни у појединостима, иако је од његове смрти протекло четрдесет и пет година, у току којих су се у свету појавила многа значајна дела из области мита и религије. Није за то време израђена ни потпуна библиографија његових штампаних радова, ни коначан попис његових рукописа, ни његова цела биографија, дакле: све што, уз сабрана или целокупна дела, омогућује научно испитивање. Утолико већу пажњу побуђује добровољни прилог професора Боривоја Маринковића Српској књижевној задрузи у виду подужега списка радова којима ваља допунити Чајкановићеву библиографију.

Што се његове биографије тиче, најпотпунија је она коју је објавно професор Растислав Марић 1954, много потпунија од оне у књизи **Сто година Филозофског факултета** из 1963. Истакнути радник у науци о класичној старини, не само ученик него и сестрић Чајкановићев, Марић је био упућен у разне фазе његова живота и рада, колико у његова научна интересовања толико и у његове личне доживљаје, а све то, с однегованим смислом за класичну меру и укус, изложио је тако да је његов приказ у исти мах и портрет једне знамените личности и незаобилазан извор за свакога ко би убудуће о њој писао. Зато се на следећим страницама Марићев текст прештампава у целини.

Војислав Ђурић

Др ВЕСЕЛИН ЧАЈКАНОВИЋ
(28. III 1881 - 6. VIII 1946)

(Примљено на седници Научног савета Етнографског института САН 7, IX 1954. г.)*

Рад на науци о класичној старини у модерном смислу у Србији је почео последњих година прошлог и првих година овог века, када су наставницима Велике школе и Универзитета у Београду који се из ње развио постали г. др Милоје Васић и покојни професори др Никола Вулић и др Веселин Чајкановић. Сваки од њих је био пионир у дисциплини на којој је сам радио, али је ипак, благодарећи њиховом залагању, за прве три деценије овог века, и поред три рата вођена за то време на Балкану и у свету, због којих је код нас научни рад за неколико година био прекинут, проучавање класичне старине у Србији толико напредовало да је, може се слободно рећи, пред почетак Другог светског рата у Београду била створена читава мала школа у којој су се, под њиховим руководством, млади људи спремали за наставнички позив и научан рад. Због тога је смрт двојице последњих тежак удар за нашу науку уопште, нарочито за дисциплине којима су се они били посветили, и то тим више што данас нема људи који би могли наставити њихов рад.

* Марићево казивање допунио је професор Ђорђе Живановић (у Прилозима за књижевност, језик, историју и фолклор, LIII--LIV, 1987 -1988, стр. 235 ид) важним подацима о стању у којем је затекао Филозофски факултет после свога повратка из заробљеништва у марту 1942. »Само се видело да се ништа не ради« -сажето изражава Живановић утисак о факултету без наставе, и одмах, без прекида, наставља како у том суморном мртвилу људе оживљује једино нада у ослобођење: "Сваки дан су се у подне ту окупљали да Растко Марић, доцент са класичне катедре, донесе нове вести са америчког радија". С посебном пажњом говори Живановић о првом човеку факултета у таквим приликама: »Јавио сам се и декану професору Веселину Чајкановићу. Дочекао ме је веома обрадован, јер ће катедра - рекао ми је одмах - имати бар некога од старих чланова.« И мало даље: »Чајкановић се радовао што је некако мојим доласком 'затворио' катедру да не дође неко кога би министарство радо довело.« Satis sapientibus. Тешке повреде на души, нанете неправдом после ослобођења Београда од

Немаца на крају Другог светског рата, нису могле бити мање смртоносне него неизлечиве телесне повреде, задобијене у одбрани Београда од Аустријанаца на почетку Првог светског рата, На будућем биографу је да и то тачно одмери.

Примедба приређивачева.

Рођен у Београду 28. марта 1881. године у чиновничкој породици, Чајкановић је још у средњој школи заволео класичне језике и класичну старину уопште, па је, по положеном испиту зрелости у Првој мушкој гимназији (1899. године), студирао класичну филологију на Великој школи на којој су већ предавали професори Васић и Вулић. Завршивши студије у Београду, као државни питомац одлази у Немачку на усавршавање. У Лајпцигу је четири семестра, поред класичне филологије код Бругмана, Хирта и Имиша, изучавао и стари словенски код Лескина и јеврејски код Крамера. Из Лајпцига одлази у Минхен, где, поред осталих, слуша Христа, Пелмана и Фолмера, а нарочито Крузиуса и Крумбахера, код којих је положио и докторат. 1908. године постао је доцент за латински језик на Философском факултету у Београду, настављајући научни рад у правцу у коме се био упутио код Крузиуса и Крумбахера. Догађаји, међутим, који су ускоро настали, прво на Балкану а затим и у читавом свету, одвојили су га од школе и науке за скоро читавих седам година.

Као резервни официр, водник и командир чете и командант батаљона у VII пешадијском пуку I позива, учествује у балканским и Првом светском рату. Учествовао је у многим биткама које је српска војска водила да би донела слободу потлаченим балканским хришћанима и одбранила своју земљу од агресора. После велике ноћне борбе на Конатици (24. новембра 1914. године) он је био најстарији по чину неповређен официр у пуку и када су га ујутру потражили да преузме команду над пуком, нашли су га у рову како плаче због тешких губитака које је пук те ноћи претрпео. У Првом светском рату је, у неколико махова, учествовао у одбрани Београда. Ту је, на положајима негде источно од њега, једне ноћи, на вест да Аустријанци прелазе Дунав, улазећи у ров пао и повредио се и та се повреда, како изгледа, касније развила у болест која га је најзад и савладала. Тешко болесног од трбушног тифуса војници су га на рукама пренели преко Албаније, одакле је евакуисан на Крф, а затим у Бизерту.

Касније је био на Солунском фронту, а затим враћен у Бизерту, где је, с француским инжењером, поручником Албером Офором, основао **Штампарију српских инвалида**, у којој су се српски инвалиди обучавали типографском занату. Ту, у Бизерти, уређивао је лист **Напред** с књижевним додатком **Из старих ризница** и **Библиотеком листа Напред** (изашло 25 књижица различите садржине), у коме је објавио неколико врло добрих репортажа о животу наших избеглица и војника у Африци. Из Бизерте прелази на Крф за уредника **Српских новина**, у чијем су додатку, **Забавнику**, тада објављивани различити књижевни састави и научне студије, а затим одлази у Париз и Лондон да ради у тамошњим библиотекама.

Вративши се у земљу, у којој је требало и обнављати оно што је непријатељ био уништио и стварати ново, он је, поред редовне дужности, једно време вршио и дужност начелника Одељења за вишу наставу Министарства просвете и дужност управника Државне штампарије. У овом периоду обнове и изградње Универзитет у Београду нагло се развија. Стварају се нови факултети и нове институције, и Чајкановић, који је 1919. постао ванредан а 1921. године редован професор, активно сарађује у тој изградњи. Он је био члан Одбора за грађење Универзитетске библиотеке, у чијем је одбору, као представник Философског факултета, био све до 1941. године, и члан Комисије која је, у Немачкој, на рачун репарација, набављала књиге и опрему за семинарске библиотеке и лабораторије. У то доба, по оснивању Богословског факултета, он бива изабран за хонорарног наставника Упоредне историје религија, коју је на њему предавао пуних 35 семестара.

Када су се после Првог светског рата, прилике у земљи средиле, Чајкановић се сав посвећује научном раду, али ипак налази времена да активно учествује у јавном животу. Неколико година узастопце био је биран за декана Философског факултета. Био је у управи Српске књижевне задруге, Задужбине Николе Чупића, Друштва св. Саве, члан Главног просветног савета и Комисије за полагање професорског испита, а једно време и председник Народног универзитета, који је био основао професор Никола Вулић. Да би се научним радницима олакшало информисање о стручној литератури која се у Београду може наћи у јавним и већим приватним библиотекама, предложио је

оснивање Централног каталога Универзитета у Београду и по његовом оснивању постао његовим управником. Тако исто активно ради и у Српској академији наука, чијим је дописним чланом постао 1922. године а коју је више пута заступао на међународним скуповима у иностранству.

Повољне прилике за научни рад нису дуго трајале и слободољубиви народи света крајем четврте и првих година пете деценије овог века били су приморани да оружјем бране своју слободу и независност. Предосећајући развој догађаја, Чајкановић је неуморно радио да би привео крају студије које је дуго година припремао. Догађаји у свету, међутим, развијали су се брзо. Пред 6. април 1941. године опет је требало да стане на браник отаџбине као помоћник команданта једне пешадијске дивизије (Чајкановић је тада био резервни пешадијски потпуковник), али није стигао да се јави команди, јер је већ било наступило расуло пред капитулацију Југославије. Тешки услови за научни рад настали под окупацијом омели су га да заврши оно што је био започео и, знајући судбину дела која аутори нису стигли да објаве, он је пријатељима често говорио како да се поступи с његовим незавршеним радовима. Искрено ожаљен од многобројних пријатеља и ученика, преминуо је 6. августа 1946. године.

Необично скроман, Чајкановић није много причао о своме животу и доживљајима, нарочито о учешћу у ратовима када је, због показане храбрости, био одликован сребрном и златном медаљом за храброст, орденом Белог орла с мачевима и Легијом части, али би понекад, као илустрацију онога што је причао или предавао, испричао понеку анегдоту, неки свој доживљај или описао неки догађај за који је чуо од очевидаца. То су, најчешће, били примери високог схватања дужности и витештва које су показали српска војска и појединци при успесима исто онако као и у тешким по Србију временима.

Балкански ратови и Први светски рат већ припадају прошлости од које нас деле многи велики и судбоносни догађаји који су потисли у заборав оно што се код нас десило између 1912. и 1918. године, и нестанком учесника у тим догађајима чили и сећање на дела која су они починили. Да би се ипак спасло од заборава нешто од онога што је Чајкановић причао, навешћу само један пример високог схватања дужности које су тада показали српски војници а који је он једном приликом на часу испричао студентима. Прикупљајући рањенике по бојишту на коме је вођена брегалничка битка, болничари су наишли на једног погинулог регрута поред којег је лежала пушка без затварача. Изненађени тиме, подигну леш и приметите да је земља испод његове главе била разривена. Они је претраже и у њој нађу затварач: војник је, тешко рањен, сећајући се како су му старешине говориле да не сме дозволити да му оружје исправно падне у руке непријатељу, последњом снагом извадио затварач и затрпао га у земљу да се непријатељ не би могао послужити његовом пушком.

За време Другог светског рата, када се сваки дан говорило о војним операцијама и препричавале вести са бојишта растуриених по целој земљиној кугли, Чајкановић је радо причао о кумановској бици, првој великој борби у којој је учествовао, и тада је његово лице добијало нарочити расположе, насмејан израз, који је показивао да он у мислима преживљава поједине моменте из тог сукоба којим је, у нашим крајевима, била ликвидирана једна некада моћна царевина.

Батаљон, причао је он, - Чајкановић је тада био у четвртном батаљону - развијен у стрелце и поравнат као на вежбалишту, кретао се преко тек поораних њива из чије су расквашене земље војници с муком извлачили ноге, а из правца у коме су се они кретали допирали су звуци трубе: то је пуковски значар непрестано свирао број батаљона и сигнал »пожури«. И док је он свирао, ту, одакле су се чули звуци, погинуо је командант пука ... Војска је наступала за потученим непријатељем и војници су, према ономе што је било, нагађали какав ће бити сукоб с турском главнином који се очекивао на Овчем пољу. На све стране по бојишту разбацана спрема и напуштени топови. Војници их броје 1... 10... и тада долазе до сазнања са каквом су се силом били сукобили и какву су победу однели. Сећање на те велике дане изазвало је и успомене на тешке борбе Првог светског рата, нарочито на први сукоб с Немцима 1915. године, када се Чајкановић, претрпевши велике губитке од немачке артиљерије, морао повући.

Студенте је необично волео, и код њега, и као професора и као декана, за њих није постојало одређено време пријема. Изванредно предусретљив у опхођењу, увек је био спреман да помогне и посаветује. Својим опхођењем умео је да придобије студенте за рад на науци којој се

сам био посветио и сталним указивањем на њихове погрешке и недостатке њиховог рада упућивао их у методе научног рада. Због тога није ништа необично што је скоро сваки девети студент који је од 1919. до 1941. године код њега положио дипломски испит положио и докторат, а тезе које су они израдили не показују само владање методом научног рада и познавање предмета, него су и знатни доприноси науци.*

* У књизи његових изабраних радова **Мит и религија у Срба** (1973, 650 ид) описао сам његово јединствено залагање да мене приволи за рад на докторској дисертацији о тужбалици у светској књижевности. - Примедба приређивачева.

Услови за рад на науци о класичној старини у Србији, у време када је Чајкановић почео свој рад, нису били најповољнији. У Србији није постојала ни једна библиотека у којој би се могле наћи најпотребније књиге и часописи. Библиотека Семинара за класичну филологију и историју старог века, основана последњих година прошлог века, била је тако мала да није могла послужити ни настави ни спремању студената за испите. Благодаревећи заузимању професора Чајкановића, она је, пред крај треће деценије овог века, била снабдевена збирком текстова, часописима и другим потребним књигама тако да је био достигнут ниво сличних установа на страни, што је утицало и на квалитет наставе и развој научног рада.

И недостатак могућности објављивања резултата научног рада спутавао је, све доскоро, развој класичних студија. Сем **Гласа Српске академије наука и њених посебних издања**, затим **Годишњице Николе Чупића и Старинара**, у Србији, до Првог светског рата, није било часописа у којима би се могле објављивати студије из класичне филологије, а они су примали радове већ признатих научника. Стање се није поправило ни после Првог светског рата, иако је тада Павле Поповић покренуо **Прилоге за књижевност, језик, историју и фолклор**, у чијем је уредништву био и Чајкановић. Тек када се те чињенице имају у виду и узму у обзир број радова које је Чајкановић објавио и оставио у рукопису и дисциплине на којима је радио, може се правилно проценити значај његовог рада и његов допринос науци и нашој националној култури.

Своје прве радове Чајкановић је објавио још као студент. За нешто више од четири деценије плодног рада он је објавио велики број студија по разним научним публикацијама, књижевним часописима, новинама и израдио неколико уџбеника. Велики број његових студија остао је необјављен, иако су одавно биле готове за штампу, не само због рата него и зато што због прилика насталих у Немачкој после Хитлеровог доласка на власт нису могле бити објављене неке публикације у којима је он био обрадио наша народна веровања. Све док се не објави његова научна заоставштина неће се моћи дати потпуна слика његовог рада и зато ћу овом приликом, у главним цртама, говорити о његовом раду уопште, трудећи се да истакнем најглавније резултате до којих је он дошао.

Осећајући да су за правилну наставу латинског језика у средњој школи и на универзитету и упознавање ученика и студената с класичном старином потребни добри уџбеници, избори занимљивог штива које ученике може да заинтересује и придобије за учење једног старог језика, Чајкановић је израдио **Латинске читанке** за више разреде гимназије (VI-VIII) као и један избор из римских писаца за потребе универзитетске наставе, у којима је дао избор из најзначајнијих дела римске књижевности архајског доба и златног века, сребрног латинитета и доба каснијег царства, подешен тако да читаоци упознају и најбоља дела римске књижевности и приватне и сакралне старине. И поред доброг избора интересантног штива, његови се уџбеници нису могли одржати у средњој школи зато што знање латинског језика, а нарочито реалија, код ученика није било такво да су могли читати ове текстове без опсежних језичких коментара и објашњења. Избор текстова за потребе универзитетске наставе, **Florilegium Latinum**, у коме се, једним делом, налазе и чланци из **Латинских читанки**, изашао је из штампе непосредно пред рат, тако да није могао бити употребљен. Други Чајкановићев уџбеник, **Преглед историје римске књижевности**, кратак и прегледан, с најпотребнијим подацима из старог века о појединим писцима али без модерне литературе, корисно помоћно средство свима који би желели да се упуте у историју римске књижевности, доживео је два издања. Штета је што није објавио и **Преглед историје грчке књижевности**, који је на исти начин био израдио за потребе универзитетске наставе.

Одличан зналац класичних језика, које је волео тако да је и неке своје веће студије писао на латинском, Чајкановић је још као студент почео преводити и преводио је, тако рећи, до смрти. Његови преводи с грчког (**Херондини Мимијамби**) и латинског (**Изабране Плаутове комедије; Тацитова Германија**; одломци из Вергилија, Хорација, Светонија, Ливија, Тацита, Федра...) верно репродукују мисао оригинала, али и потпуно одговарају духу нашег језика, и по томе спадају међу најбоље преводе које имамо. И они су, као и текстови у његовим **Латинским читанкама**, изабрани тако да наша читалачка публика, која не може читати оригинале, упозна и значајна књижевна дела и старине, али су га, у избору неких дела, руководили и практични разлози. Тако је Тацитову **Германију** превео зато што обичаји и веровања Германаца, како их је Тацит описао, у многоме одговарају обичајима и веровањима нашег народа. Од римских писаца, сем оних чија је дела превео, волео је и ценио и Светонија и Квинтилијана и желео је да преведе и њихова дела. Да ли је ту жељу и остварио није ми познато.

Ширењу знања о класичној старини међу школском омладином и широком читалачком публиком, која се не може служити класичним језицима, сем избора из дела писаца и превода, служе и популарно написани чланци о појединим питањима. Чајкановић је радио и на том пољу. Његова предавања о жени код Грка и Римљана и о грчком трагичном песништву и позоришту, објављена у **Српском књижевном гласнику**, израђена с добрим познавањем предмета, написана лаким и сваком разумљивим стилем, значајан су прилог популарисању класичне старине. Исти је случај и са његовом књигом **Вергилије и његови савременици**, израђеном поводом двехиљадугодишњице Вергилијевог рођења, састављеном тако да читалац добије представу и о Вергилију и његовом раду и о најзначајнијим његовим савременицима и пријатељима (Август. Хорације, Мецена) и о животу у Риму његовог доба. То је, за сада, код нас најбоља, свакоме приступачна књига у којој се могу наћи обавештења о римским старинама.

Свој научни рад Чајкановић је почео студијама о античким збиркама грчких пословица, да затим пређе на наше народне пословице, што га је одвело проучавању наших народних веровања и умотворина као остатака старе српске религије, веровања српског народа пре него што је примио хришћанство. Иако је на овом последњем пољу имао претходника - године 1901. објављена је расправа Милоја Васића **Слава - крсно име**, први рад на проучавању старе српске религије, Чајкановић је својим студијама не само поставио основ проучавању старе српске религије него је и толико ушао у проблеме да је могао почети са израдом обимног систематског прегледа старе српске религије који није стигао да заврши. У вези с овим његовим студијама су и његова коментарисана издања народних умотворина.

Иако је на проучавању античких збирки грчких пословица релативно мало радио - њима је посветио само два већа рада, - Чајкановић је урадио много на овом пољу и резултати његових испитивања и данас се наводе у стручној литератури. Главни његов рад из ове области, **О Зенобијевој збирци пословица и њеним изворима**, објављен само на српском језику непосредно пред Први светски рат, остао је незапажен на страни, иако су у њему решена питања о изворима Зенобијеве збирке пословица, изворима Зенобијевих извора - Лукила из Таре и Дидима, и одређен садржај Лукилове и Дидимове збирке. Ослањајући се на резултате Крузиусових проучавања, Чајкановић је показао да измене и скраћивања у сачуваним збиркама пословица нису вршили писари који су преписали рукописе у којима су оне сачуване, него аутори који су те збирке саставили. Тако је Зенобије скраћивањем од три Лукилове књиге пословица начинио своју прву књигу, а од Дидимове збирке своју другу и трећу. Лукил и Дидим су, на исти начин, саставили своје збирке од збирки Аристида, Клеарха, Аристофана из Византије, Демона и Хризипа, док је Клеарх своју збирку израдио од пословица узетих из Теофраста, Дурида, Дикеарха, Аристотела и комичних песника, а Хризип своју од пословица узетих из комичара, Платона, трагичара, и перипатетичара. Сви се ови извори лако могу издвојити из Зенобијеве збирке на основу цитираних имена аутора чије су језичке и стилске особености сачуване. Иако није ништа више објавио из ове области, Чајкановић се стално интересовао за питања у вези с проучавањем античких збирки грчких пословица, а нарочито за реконструкцију збирке Лукила из Таре, и није искључено да се у његовој заоставштини налази и неки рад из ове области.

У исто време када је радио на Зенобијевој збирци Чајкановић је, применивши исти метод, проучавао и дела једног нашег књижевника. Године 1911, наиме, прослављана је стогодишњица

смрти Доситеја Обрадовића, којом су приликом објављена целокупна његова дела и многе студије о његовом животу и раду. Ова прослава била је повод да се Чајкановић позабави питањем односа грчких и римских писаца и Доситеја, нарочито античким изворима његове збирке басана. У две краће студије показао је он да је Доситеј примио идеје грчких хуманиста и да је од класичних грчких писаца читао оне које су византијски критичари огласили за добре, нарочито Плутарха. Као основа за његову збирку басана послужила је нека вулгарна збирка Езопових басана коју је допунио баснама из других баснописаца старог и новог века, Бабрија, Федра, Лафонтена и Лесинга.

Као што сам већ рекао, проучавање наших пословица, на чему је почео да ради у исто време када и на изворима Зенобијеве збирке, навело је Чајкановића на изучавање народних веровања и, преко тога, на испитивање старе српске религије. Већ један од првих његових радова из ове области, студија **У Бога су вунене ноге, а гвоздене руке**, има све одлике његових каснијих радова: солидно познавање античког и нашег фолклора, упућеност у модерну литературу, познавање проблема. Да би се, међутим, схватио његов рад на овом пољу и значај резултата до којих је он дошао, потребно је, у неколико речи, објаснити суштину проблема у изучавању старе српске религије.

Као што је познато, савремених података о религији коју су Срби имали пре него што су примили хришћанство нема и зато нам, као извор за њено проучавање и реконструкцију могу послужити једино њени остаци у данашњим народним веровањима. Позната је, наиме, ствар да се стара религијска схватања никад потпуно не губе, него се прилагођавају насталим приликама. То је нарочито случај код народа који су примили хришћанство, јер су се код њих прехришћанска веровања и култне радње под новим рухом сачували све до данас, зато што их је, у највише случајева, сама црква, да би их лакше искоренила, прилагођавала својим потребама. Проучавање ових остатака, међутим, није лак посао зато што оно захтева солидно познавање паганских религија, у првом реду грчке и римске, код којих се сачувани литерарни подаци у много случајева могу контролисати сачуваним савременим им остацима материјалне културе. То је узрок што су баш класични филолози већ по самој својој струци предодређени за студије овакве врсте и што научници других струка који су испитивали религију старих Словена -међу њима има највише слависта - у својим студијама нису могли да искористе и њене остатке у данашњим веровањима.

Веровања и обичаји нашег народа, међутим, сачували су веома старе елементе зато што он, док је био под Турцима, није битно изменио начин живота нити је био у тешњем додиру с народима средње и западне Европе да под утицајем њихове културе мења и свој живот и своја веровања, а када су се, с ослобођењем од Турака, прилике измениле, почело је и систематско прикупљање народних веровања и обичаја, тако да су, тако рећи на самом врелу, побележени подаци за познавање религије нашег народа пре него што је примио хришћанство.

У многим студијама и чланцима Чајкановић је, на основу сличних веровања код класичних и других народа, показао да су веровања и обичаји нашег народа поуздан извор за познавање његове религије пре него што је примио хришћанство, па је, на основу тога, приступио изради једног систематског прегледа те религије. Рад није стигао да заврши, али се, према његовој студији **О српском врховном богу**, објављеној 1941. године, у којој је изложио основне принципе свог рада и своје закључке о српском врховном богу, његовој природи, области и функцијама, може закључити да је то по обиму велико дело рађено на основу обимног материјала. Све Чајкановићеве студије из ове области показале су да су и Срби, као и други пагански народи, пре примања хришћанства знали за богове које су, у данашњим народним веровањима, заменили поједини светитељи (св. Сава, св. Ђорђе...) или ђаво, а који су имали свој култ и одређене функције, и да је и код њих постојао култ предака. Крајњи закључак његових студија је да се на основу заједничких елемената у религијама словенских народа може реконструисати религија Словена у њиховој прапостојбини, док се из заједничких елемената у религијама индоевропских народа могу одредити њихова веровања док су били у заједници.

У вези с проучавањем народних веровања је и Чајкановићев рад на издавању народних умотворина, које такође садрже елементе старе религије. На основу рукописних збирки Српске академије наука објавио је он једну збирку приповедака с критичким напоменама и коментаром, док је за потребе школске наставе уредио једну коментарисану збирку приповедака, а радио је и на

критичком издању Вукове збирке. Његови коментари народних умотворина - ту треба споменути и малу антологију народних песама, **Петнаест српских народних песама**, намењену широкој читалачкој публици - рађени врло солидно, могу корисно послужити сваком истраживачу народних умотворина.

Као што се види, иако први класичан филолог у Србији, Чајкановић је и као јавни радник и као научник много урадио. Највећа његова заслуга, међутим, је та што је својим студијама народних веровања омогућио реконструкцију старе српске религије, која ће бити нераздвојно везана с његовим именом.

Др Растислав Марић

(Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности, II-III (1953-1954)
стр. 67-73)

О РЕКОНСТРУКЦИЈИ СТАРЕ СРПСКЕ ВЕРЕ

Списи у књизи првој (као и у другој) сабраних дела поређани су хронолошки, по години објављивања или по датуму настанка ако је то аутор забележио, а испод свакога списка записано је где је и кад први пут објављен.

Природу ових списа (мањег обима, о појединим религијским појавама) Чајкановић је одредио у кратком приступу **Студијама из религије и фолклора** (1924): »Чланци у овој књизи треба да послуже као претходни радови за дело о српској религији и митологији. У њима се, међутим, често додирују питања од општег интереса (нпр. о постанку гостопримства, о значају ,магичног смеја', о сеновитом камењу, о остацима митраизма, итд.). То нас не треба нимало да изненади. У обичајима и умотворинама српског народа има велики број изванредно старинских остатака, и због тога се кроз српски материјал може конструисати не само српска религија него и најстарије религијске форме уопште«.

Ово одређење вреди и за претходне радове у књизи првој сабраних дела, као и за потоње у књизи другој.

Исте године, 1924, у предговору збирци **Српске народне песме** - испуњавајући задатак који је себи поставио 1918. у раду о мајци Југовића (»да из традиције одвојим оно што припада митологији и религији, а не историји«) - Чајкановић наглашава: »Српски народ имао је, у далекој старини, велики број верских песама. Међу ,женским' песмама у збирци Вуковој, Петрановићевој, Красићевој и другим збиркама, има их доста које су остале из тих старих, незнабожачких времена. Неке од тих песама, са преласком Срба у хришћанство, промениле су, мање или више, своју садржину, али већина је остала у старим традицијама и сачувала и садржину и форму, углавном, нетакнуту. Исто тако, имао је наш народ и богату митологију, и његово епско песништво обиловало је различитим митовима о боговима и херојима.

Али снажни историјски преокрети, какви су косовска катастрофа и борбе са Турцима, учинили су да се старински митови преиначе и вежу за нове личности. Ти лепи митови везани су сада за имена Марка Краљевића, Милоша Обилића и других косовских јунака. Најзад, у наше песништво - и у ,мушке' и у ,женске' песме - продрло је, с временом, и много мотива из народних приповедака«. А »мотиви у причама, и нашим и туђим«, - наставља Чајкановић 1925. године, у чланку **Српске народне приче** - »често су врло старински, и засецају у далеку, магловиту прошлост људског рода«, и исте године, у чланку **Старински мотиви у српским народним причама**, скреће пажњу на веровање да су приче »старије и од митологије«. На дубоку старину грађе и мотива у песмама и причама указује и у низу каснијих радова. Пошто се, у раздобљу дужем од једне и по деценије, огледао у тумачењу пословица, античких и наших, и на разне начине показао њихов значај за реконструкцију старинских веровања, Чајкановић 1926. године, у чланку **Религија у српским пословицама**, закључује: »Старинска српска религија сачувана је, у многим пословицама, у првобитној чистоти. Чак и за пословице за које би се на први поглед рекло да су постале под утицајем хришћанске цркве, често се, при пажљивијем посматрању, може утврдити да су незнабожачке«.

Године 1923, у раду о убијању вампира, Чајкановић формулише закључак од далекосежног значаја за реконструкцију религије: »Народ је у свима својим обичајима уопште, а нарочито у погребним обичајима, врло конзервативан; ако и дође ново схватање, нов обичај, народ ће поред њега задржати и онај стари« (непромењен или унеколико преиначен). Овоме додаје године 1924, у раду **Сахрањивање под прагом**, да »је наш народ у својим обичајима јако конзервативан« и да »религијски обичаји не ишчезавају никад потпуно, него само добијају другу форму, и продужавају живот у супституцијама и симболима«. Године 1925, у чланку **Неколика веровања о души**, поново истиче могућност коју за реконструкцију старинске вере пружају данашњи верски обичаји и култ, који је »релативно непромењив«. »Кроз те обичаје« - наглашава 1932, у раду **Три божихна обичаја** - »могућно је конструисати, мање или више потпуно, мање или више сигурно, нашу старинску догматику и култ«.

Исте године, у раду **Неколике опште појаве у старој српској религији**, даје преимућству »нашег материјала« још веће место: »Извесне појаве из области религије и култа« - образлаже то преимућство - »нису и не морају бити искључиво српске«, али »су у српској религији најбоље сачуване, па их је, према томе, у оквиру те религије најлакше уочити и објаснити«; »у српским изворима има доброг и поузданог материјала за решавање општих питања из историје религије«; будући да су Срби »у религијским схватањима и навикама врло конзервативни«, »данашњи српски обичаји« су не само »поуздан извор за испитивање прошлости« него, »за стару српску религију, готово и једини извор«.

Године 1936, у раду **Трн и глог у народној српској религији**, у прилог преимућству, скреће пажњу на чињеницу да се од паганске религије дрвета и биљака »сачувало код Срба и до данашњег дана више остатака, и **јаснијих** остатака, него код многих других народа«, да бадњак и »запис«, на пример, »имају и данас култ који није према оном старинском ни смањен ни измењен«, и на тој чињеници заснива се уверење да »ће науци добро доћи, за познавање опште религије растиња, и српски материјал, који је богат и поуздан«. Године 1939, у раду **Инкубација под јасенком**, магично спавање под јасенком код нас, »у хронолошком реду старије од инкубације у Ескулаповим храмовима«, Чајкановић оцењује као »недирнут остатак из магловите прошлости нашег народа; занимљив докуменат, утолико што се код других народа не може наћи за њега аналогije«.

Укупан »српски материјал«, народне умотворине и верске обичаје, оцењује Чајкановић веома високо 1929. године, у чланку **Из наше старе религије**, који је не само сажет преглед свих божанстава и демона од врховног бога до вампира (који је »најстарији, најпримитивнији демон кога познаје историја религије«) него и јасан програм за реконструкцију старе наше вере. »Српски народ« - констатује Чајкановић са жаљењем и горчином - »није имао срећу да се за његову религију заинтересују стари историчари. Он нема свога Тацита и Цезара. За реконструкцију некадашње наше религије морамо се сами послужити народним умотворинама из најскорије прошлости, и народним обичајима. Ваља, додуше, нагласити да је наш народ верно и са пуно пијетета чувао своје традиције, и да његове песме, приповетке, скаске, пословице, обилују драгоценом старинском грађом. Обичаји су такође врло старински, а много закључака може се начинити и из нашег речника и фразеологије. На овај начин могу се конструисати многа веровања и појаве које је историја пропустила да забележи.«

Десетак година касније, у студији **О врховном богу**, на више места, нарочито у уводу и у главама првој, седмој и двадесетој, Чајкановић образлаже и утврђује принципе за реконструкцију (којих се држао у току читаве своје делатности и помињао их више пута): да се данашња наша грађа интерпретира паралелно са религијом и митологијом других народа (особито словенских и блиских), да се примењују три савремена метода: филолошки, историјски и компаративан, и да се користе резултати које су постигли историчари, археолози, лингвисти, етнологзи. Између метода посебно истиче компаративан, овде као и другде, јер се само тим методом може разлучити опште од националног, регионално од локалног, домаће од страног, а у проучавању религије народа који су се у знатној мери рано измешали и у току векова један на други утицали - чиме се бави спис (на латинском) **О неким заједничким демонима у новогрчком и српском празноверју** (1939) - тим методом могу се боље очуваним веровањима једног народа објаснити и реконструисати у првобитном виду лошије очувана веровања другог народа.

Вредност »српског материјала« и значај поменутих метода још шире и потпуније образлаже Чајкановић у првом и другом делу рукописа **Стара српска религија и митологија** («Извори» и «Унутрашњи синкретизам»).

Ограничен само на »српски материјал« из деветнаестог и с почетка двадесетог века, и на могуће стране паралеле из разних времена, Чајкановић настоји -стално и упорно, из године у годину и из деценије у деценију - да у српској грађи открије што више старинских веровања и да за њих нађе одговарајуће примере код других народа, старих и нових, европских и ваневропских. Тога ради сређује српску грађу, обрађену и необрађену, и залаже се за прикупљање нове из крајева у којима није бележена.

И у ратним условима, далеко од отаџбине, у Бизерти, објављује грађу неопходну за проучавање старе српске вере: године 1917 (са коментаром) народну песму **Женидба Максима Црнојевића**, године 1918: **Песме косовске** и **Песме митолошке**, **Из старе српске историје**, **Пет српских народних приповедака**, **Стару српску религију и митологију** - књигу чланака из **Српског рјечника** и **Српских народних пословица** Вука Стефановића Караџића, с којима ћемо се непрекидно сретати у Чајкановићевим радовима.

По завршеном рату, у слободном Београду, објављује низ књига народних песама и приповедака, изабраних и протумачених с нарочитим обзиром на њихову вредност за реконструкцију старе српске вере: **Митолошке и друге различите песме** (1924), **Петнаест српских народних песама** (1925), зборник **Српске народне приповетке** (1927), антологију **Српске народне приповетке** (1929), (са Тихомиром Р. Ђорђевићем) **Српску народну песмарицу** (1931); учествује године 1925. у уређивању књиге четрнаесте **Српског етнографског зборника** (о обичајима и веровањима из Босне) и године 1934. сам уређује књигу педесету истог зборника (**Расправе и грађа**, књ. I) и снабдева је извршним регистром реалија на преко сто страна (са два ступца, петитом), који, са такође одличним регистром реалија уз зборник приповедака из 1927, представља прави рудник података не само за проучаваоце мита и религије него и за све друге проучаваоце духа и душе човекове.

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

Године 1929. Чајкановић је средио одговоре петнаесторице сарадника из разних крајева наше земље на питања која је поставио Тихомир Р. Ђорђевић. Под насловом Обичаји и веровања српског народа одговори су сређени према темама:

1. Змија,
2. Чудотворно пиле,
3. Позајмица ватре,
4. Ђаво,
5. Завет,
6. Вук,
7. Ноћна привиђења,
8. Црнокораст нож,
9. Геофагија,
10. Скатафагија,
11. Хукање у прсте,
12. Поклањање ножа,
13. Грчка, латинска и сватовска гробља,
14. Маџуре,
15. О убијању старих,
16. Додоле (у Срећкој, близу Призрена),

17. Букумире,
18. Пуж,
19. Бог на земљи.

Овако сређена грађа, по темама али и са назнаком места у којима је забележена, веома је корисна, између осталог, и за разлучивање локалног и регионалног од општег националног или словенског или индоевропског, без чега не би била могућа реконструкција старинске вере. Овако сређена грађа, осим као сведочанство о томе како је сам Чајкановић радио, има трајну вредност и као знатним делом урађен посао за све будуће испитиваче старина. Такве знатним делом урађене послове представљају и регистри реалија и коментари. - Године 1941, на крају раздобља објављивања резултата, у раду Српска религија и фолклор у Годишњици, Чајкановић поново упозорава »да је врло потребно обратити већу пажњу на прозну народну традицију, на бајке (Zaubermärchen) и скаске, и то нарочито на оне из централне и западне Србије, из јужнога Баната и са Косова (јер је то најмање скупљено)«.

Упознавање са страном научном литературом и са страним изворима (пре свега грчким и римским) Чајкановић је почео већ на студијама класичне филологије у Београду, а проширио га је на студијама у Немачкој, које је окончао 1908. докторатом са дисертацијом **Quaestionum paroemiographicarum capita selecta**, и проширивао га је у току читаве своје делатности, трагајући неуморно за страним паралелама ради распетљавања српских веровања.

После докторске дисертације, на крају прве и на почетку друге деценије овога века, објавио је неколико радова из упоредне историје религије, међу којима су најзначајнији о Библији и о пословицама.

У предавању с краја 1911. године О читању Библије истакао је снагу јеврејског монотеизма у вековном окружењу политеизмом, снагу да се, иако усамљен, одржи и да се у њему зачне и развије хришћанска идеја, која је, »несумњиво, једна од најјачих у историји света«. Та идеја - како је изражена у новозаветним списима, посебно у четири јеванђеља, где се налазе »основе правога, идеалнога хришћанства« - стоји високо не само изнад политеизма него и изнад јеврејског монотеизма у старозаветним списима. »Немилостивом моралу« Старога завета »ставио је Исус насупрот други, ублажени«, који је одређен у највишој мери праштањем и љубављу према ближњем, и који је »врло енергично истакао један велики принцип - који је недостајао и класичним и оријенталским народима - принцип човекове равноправности и достојанства«. Мерећи религију српског народа према идеалном хришћанству, оценио ју је као суперстицију, и поставио питање »да ли је овај недостатак праве религије имао као последицу извесну моралну неосетљивост и незрелост«, али је одговор на то ставио у »дужност интелигентног дела нашег друштва да испита да ли то стоји једно с другим у узрочној вези«.

После двадесет и осам година, 1939, у раду **Старинска религија у нашим дневним листовима**, оцењујући судске и полицијске извештаје као изворе за историју религије, наглашава »да су многи преступи и злочини или резултат народних религијских схватања или у каквој било вези са њима«, и на тај начин сугерише да би испитивања у овом правцу морала бити од значаја. У десетом делу рукописа **Стара српска религија и митологија** (под насловом »Побожност и морал«) свакако би биле шире размотрене различне последице религијских схватања, негативне и позитивне, а можда би били у систематском прегледу изложени и критички оцењени строги религијски прописи, који се не смеју прекршити, као што су они у трећем делу историје (о духовним феноменима: **ваља се и не ваља се, то је чисто а оно је нечисто, сме се и не сме се**) и многи други: о рођењу, свадби и смрти, о празницима и радовима, али део десети историје није написан.

По свој прилици, ту не би била обухваћена и одступања од идеалнога хришћанства, која су наговештена питањем »да ли је утицај хришћанства, пред крај старога и кроз цео средњи и нови век, био од користи или од штете по друштво«, и која су одступања кратким одговором (»то је питање које нас се у овом тренутку не тиче«) стављена ван сфере реконструкције старе српске вере - не само у једном тренутку него до краја Чајкановићеве делатности.

У чланку о прослави Миланског едикта у Нишу (1910) и у радовима **Једна божићна легенда** (1931), **Три божићна обичаја** (1932), **Неколике опште појаве у старој српској религији**

(1932), **Божих, његово порекло и значај** (1941) он истиче »светско историјску улогу« хришћанства, оцењујући га као најбољу религију и одајући признање Српској цркви што је благословила неке старинске празнике. Само у **Једној божихној легенди** оценом анђела Божјег да на целом свету постоје само три жене од праве крви хришћанске наговештено је колико је идеално хришћанство из четири јеванђеља тешко доступно људима.

Реконструкцију старе српске вере започео је Чајкановић на српским пословицама у исто време кад се живо интересовао и за античке, о чему сведочи рад **Pisandrea** (1910), у којем је скренута пажња да пословице о Херкулу имају видно место, и рад **О Зенобијевој збирци пословица** (1914), где се помињу пословице са религиозном тенденцијом - »с гледишта стоичке филозофије«. **И ту има његова масла** је прва српска пословица о којој је објавио рад, 1910, а друга је **У Бога су вунене ноге, а гвоздене руке**, о којој је објавио рад 1914, пошто је, као војни старешина, учествовао у српско-турском рату (1912) и у српско-бугарском рату (1913), а трећа и четврта су **Кошта (га) као светог Петра кајгана** и **Нуде се као Грци у апс**, о којима је објавио рад под насловом »Примедбе уз неколике пословице« 15. августа 1918. у крфском »Забавнику«, пре завршетка рата 1914-1918, у којем је такође учествовао.

По завршеном рату, иако је у истраживање ради реконструкције укључио све врсте грађе, објавио је још неколико радова о пословицама - 1921: **De argumento et fontibus proverbii serbici 4 Vuk** (**О садржини и изворима српске пословице 4 Вук**, пословице »А зашто шиче на свеца?«, први рад на латинском, написан тако 1920. на подстицај Павла Поповића; други радови на латинском налазе се - као и овај у преводу Дарка Годоровића - у другој књизи сабраних дела) и **Не познаје Ђуро своје жене**, о познатој митској пијаници (под насловом »Из наших народних пословица«); 1924: **Не бојим се никога до Бога** (изрека епских јунака) и **Oleum et opera**; 1926: **Религија у српским пословицама**; 1928: **Три српске пословице**. Писани и као део упоредне историје религије, уз примену сва три метода (филолошког, историјског и компаративног), наведени радови имају двоструку вредност: откривају старинска веровања и с њима право значење пословице.

Ови радови допуњени су и објашњени освртом на пословице у првом делу (о изворима) **Старе српске религије и митологије**: »Српске пословице, по свом 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 свом 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 разноликих алузија (података) из области култа«, и у продужетку Чајкановић наводи низ таквих алузија или података.

Илустрације ради како је тумачио поједине пословице указујем на главне закључке у његовом раду **Oleum et opera** из 1924. Овај рад је у вези са радом **И ту има његова масла** (1910). Јасан је смисао познате латинске пословице »Oleum et operam perdere« (»узалуд се мучити«), али није јасан постанак фигуре у њој (дословно: »зејтин и рад упропастити«). Међутим, како низ примера из упоредне историје религије показује, зејтин је »имао врло широку примену у култу, нарочито приликом приношења жртава«, и то упућује на закључак да је oleum (зејтин) садржај жртве, а opera (рад) - жртвени обред. Кад је настала пословица, »прављена је, вероватно, алузија на неуспелу, непримљену жртву, којом су приликом пропала оба главна жртвена елемента: и теургична радња (opera) и либација у зејтину (oleum)«.

Следећа врста народних умотворина из које је Чајкановић почео узимати грађу за реконструкцију старинске вере била је епска поезија. Почео је то пре краја првог светског рата у раду **Мајка Југовића**, који је објављен 15. септембра 1918, и у којем је установио да мајка Југовића - како је приказана у познатој песми **Смрт мајке Југовића**, са лабудовим крилима и по целокупном држању - »није обична смртна жена«, него »је митолошко биће«. »Њена појава на разбојишту, њен интерес за пале јунаке, и облик у коме се јавља, довољно је карактеришу. У германској митологији за погинуле јунаке интересују се **валкире**; оне долазе на бојиште, скупљају мртве и воде их у Одинову палату, у Валхалу. Валкире су сродне са нашим вилама, и јављају се

често у облику лабуда. У српској митологији за јунаке се интересују **виле**. Оне другују са јунацима, помажу им у борбама, лече им ране, жале их и оплакују када им се деси несрећа«. Оне »се јављају често у **облику лабуда**. Ствар је, дакле, јасна. Ми морамо бити слободни од сваке рационалистичке предрасуде и констатовати да се мајка Југовића, у овом **једином, аутентичном документу који је спомиње, јавља као вила**«.

На једној епској песми заснован је и рад **Мотиви прве арнаутске песме о боју на Косову** (1923), у којој је Милош централна личност. Неки мотиви су, по Чајкановићу, заједнички српски и албански, а неки чисто албански. У вези са религијом и митологијом има их много: пророчки снови, тумачење снова, отклањање рђавог знамења, орао као знамење, божанство на десном рамену, сунце и месец као атрибути владаочеви, растављање воде, опроштај пред смрт, неповредимост епских јунака, коњ са натприродним особинама, нечистота телесног додира са женом, побратим у епици и митологији, ходање без главе, чуђење и магија, постанак топлх извора, катастрофа због моралне покварености. У албанској песми Милош - везан са постанком лековитих извора - окарактерисан је као херој који лечи, налик на Херкула, а пореклом од аткиње он је »митско биће блиско кентаурима«.

На једној епској песми (такође о Косову) заснован је и рад **Секула се у змију претворио** (1924). То је наслов познате песме из Вукове друге књиге, и тај наслов упућује да је догађај који је у песми опеан у тесној вези са тотемизмом, са најдубљом прошлошћу, кад су и појединци и народи поистовећивани са својим животињским претком. У овој песми и у другима Турци су змије, док су у разним умотворинама народним Срби вуци, а епски јунаци српски змајеви.

Према овој песми, Секула и ујак му Сибињанин Јанко припадају »роду соколова«. Према једном старом каталогу, Србин је вук, Аламанин орао, Грк лисица, Бугарин бик, Сирјанин риба, Татарин хрт итд. Веровање да је Турчин змија утицало је у знатној мери на смисао српских епских песама. »Народни певач, изједначивши Турке са животињом која има тако јасан демонски карактер, подигао их је у чисто митолошку сферу, дао је борбама с њима изван митски карактер, и тако створио услов да се од тих борби начини епопеја« - а то је исти случај који и у индијској поезији и у песми о Гилгамешу. »Турци, схваћени као демони, добијају сада, бар у косовском миту, у првој фази његовог стварања, нарочиту улогу - они постају оруђе, инструмент наљућеног божанства, које преко њих извршује казну над целим народом. У песмама из косовског циклуса, и у народној традицији о косовским догађајима, провлачи се стално извесна резигнација, осећа се свест о кривици, уверење да је отпор узалудан и да се са судбином треба безусловно помирити. Кад је целој косовској катастрофи дат једном овај смисао, ништа није сметало да се изврши стапање између митова који говоре о борбама на Косову и старинских митова типа песме **Свечи благо дијеле**, у којима је изнесен српски *Götterdämmerung*. 'Последње вријеме' и рефлексije о њему дају тон и чине главну садржину ових митова.« - После четрнаест година, 1938, објавиће Чајкановић о овоме подужи рад (на латинском језику) **Српски епски песници о пропасти и обнови света**.

На два епска песмама заснован је рад **Хидромантија код Филипа Вишњић-а** (1935). Ту су објашњена два места: огледање у бунару (у **Смрти Марка Краљевића**) и огледање у тепсији са водом (у **Почетку буне против дахија**). У првом случају Марко је познао да ће умрети, у другом дахије су виделе себе без главе. Иста предсказања и на сличан начин забележена су и код старих Грка, који су истовремено употребљавали воду и огледало ради гатања и огледало за хватање Месеца ради враћања. Усмерен само на воду, - истиче Чајкановић - »**српски начин гатања**, иако из много доцнијег времена, **оригиналнији је од грчког**«. Тај начин гатања, с обзиром на мантичку снагу воде, у складу је са старинским веровањима да је вода сеновита, и да њена чуварица вила има пророчку моћ.

У раду о Секули (1924) споменуто је стапање митова о борбама на Косову са старинским митовима о рату међу боговима старим и новим, и споменути су »последње вријеме« и рефлексije о њему као главна садржина тих митова. Тако је наговештен оглед изузетног значаја **Poetae epici Serborum quid et de interitu et de renovatione mundi sibi finxerint** (1938), о смаку и обнови света у српској епској поезији, оглед у којем је, на широкој компаративној основи, приказано како су у миту одјекнула и стопила се два најсудбоноснија догађаја у постојању српског народа: судар старе и нове вере, и пораз у судару са Турцима на Косову. Осим код Срба, веровања о пропасти света

запажена су код многих народа од Индије и Персије до крајњег запада и севера Европе, посебно код Германаца и Гала, и та су веровања веома слична и чак истоветна. Упоредивши их (углавном с нашим из косовских песама), Чајкановић истиче као значајне следеће карактеристике мита о смаку света:

1. смаку света претходи нестајање добрих обичаја и побожности, и појављивање чудовишних знамења и промена у природном поретку ствари;
2. свет ће пропасти кад се помрачи Месец, кад падну звезде с неба, кад се небо проломи и сруши, а може пропасти и од опаке зиме;
3. свет ће пропасти кад страшни змај нападне богове да разори поредак ствари (таквог змаја убија германски бог Тор и наш кнез Лазар, који је победу »искупио сопственим животом, на исти начин као и Тор«);
4. према неким страним епским песмама, кад настане **последње време**, одиграва се пресудна битка за власт између богова и демона рођених из Хаоса, и та се битка нимало не разликује од косовске у нашој епској поезији: обе се воде у одређени дан, на одређеном месту, на пољу равном и широком, где гину највиши заповедници једне и друге војске, али то нису све заједничке црте, има их још: позивање ратника у бој, ухођење непријатељске војске, ратник злог погледа (код нас Срђа Злопоглеђа), крв људима до појаса и коњима до трбуха.

Поводом оваквог стапања мита о смаку света и мита о боју на Косову Чајкановић каже: »Шта је било природније и умесније него да [песник] све оне сличне мотиве из древних песама о смаку света тако рећи прелије у нове песме«. То утолико више што је пропаст самосталне српске државе српски песник доживео као пропаст света. - Што се тиче обнове света, - продужује Чајкановић - тај мотив се препознаје у свим мотивима о смаку света, европским и оријенталним. Код нас је обрађен »у свима оним песмама где свеци, **после већ извршеног чина**, тј. после уклањања старих богова, деле надлежности у управи над **новим светом**«, али треба имати на уму да су пре појаве хришћанства у нашем народу наместо светаца били нови богови, да је главну улогу у обнови света имао сам врховни бог, који се скривао у пећини или другде, и да је та улога после додељена Марку Краљевићу, светом Сави, Ивану Црнојевићу и спасиоцу на белом коњу. И Лазара у небеском царству Чајкановић објашњава поредећи га са паганским вишњим богом који је ради небеског царства ступио у одсудну битку са демонима рођеним из Хаоса, и после завршеног рата остао у небеском царству.

Студија **О постанку и развоју српске народне епске поезије**, завршена половином 1945, објављена 1959, има четири поглавља: 1. Песме у славу предака, 2. Епски мотиви, 3. Приповедни мотиви, 4. Порекло народних песама. Сва четири поглавља су у тесној вези са религијом и митологијом.

У првом поглављу епске песме су приказане као саставни део култа предака: једне породице (тужбалице и сродне с њима примитивне песме) и читавога народа (песме које се одликују савршеном формом и митолошким апаратом, нпр. косовске).

У другом поглављу прегледани су епски мотиви (о чудесном рођењу јунака, о зидању градова, о јунакињи која по разбојишту тражи мужа или заручника, о видовитом коњу, о неповредимости јунака, о плуралитету делова тела, о слободном избору смртне казне, о упљачканој сабљи или прстену као знаку распознавања, о небу које се ломи и руши) и три епска мита: о смаку света, о нестанку јунака и о силаску у доњи свет (у два последња најважнију улогу код нас има Марко Краљевић, као заменик врховног бога).

У трећем поглављу реч је о епским песмама које су бајке и новеле, скаске и легенде у епском стиху, и у којима су сачувана многа старинска веровања; од познатијих песама узете су у обзир: **Змија младожења, Секула се у змију претоорио, Јован и дивски старјешина, Бог ником дужан не остаје, Љуба богатога Гавана**.

У четвртном поглављу, у разматрањима о старини и пореклу митолошких песама, посебна пажња поклоњена је Марку Краљевићу; с обзиром на сличност Шарца и Букефала и на култ који је Александар Велики имао у Македонији и нарочито у Прилепу, Чајкановић је закључио да је Марко

»наследио култ и митове свога претходника«. Приказиван према песмама и приповеткама - с одликама демона ветра у чланку **Ђорава Анђелија** (1927), као друг демона воде у **Хидромантији код Филипа Вишњића** (1935), као заменик врховног бога у огледу **Poetae epici Serborum** (1938), у улози Дабога, ратног бога и месије у петнаестој глави књиге **О врховном Богу** (1941) - митски лик Марков употпуњен је у студији о којој је реч (нарочито везом са доњим светом, са »земљом арапском« против које војује и у којој тамнује) и, још више, у првом делу рукописа **Стара српска религија у митологија**, у одељку о епској поезији.

У приповеткама (у прози и у епском стиху) Чајкановић је такође налазио драгоцену грађу за реконструкцију старинских веровања, и почео ју је отуда узимати у исто време кад и из епских песама. Биле су то легенде о светоме Сави. Године 1921, у раду **Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић**, - пише Чајкановић 1924 - »рекао сам да је свети Сава из српских легенда, у ствари, неко старинско српско божанство, које је добило Савино име, а задржало своје старинске функције«. »Свети Сава путује по српским земљама, учи народ како ће да оре, да тка, да меси хлеб, да гради прозоре; он, даље, сади лозу и точи вино, сеје лукац, гради мост између Будве и острва, наређује жабама да не крекећу, ослобађа људе од власти ђаволове, ствара мечку, вука, ваши, буве, итд. Он има, дакле, све карактерне особине **путујућег божанства**, које иде по свету и уноси ред, културу и благостање, и које је, мање или више, учесник у стварању света, или у његовом обнављању. Нама је такво божанство познато у религијама других народа - то је мисирски Озирис, вавилонски Мардук, или, још тачније, грчки Дионис, германски Тор, и, донекле, грчка Димитра, Херкул, Орфеј, итд. Многобројне легенде и, што је још важније, топографска имена у којима долази Савино име (Савина вода, чесма, трпеза, столица, Савинац, и др.) доказ су да је и наш народ знао за овако тезмофорско божанство, и да је, као што је речено, његове функције пренео доцније на светога Саву.«

Ово је речено на почетку чланка **Свети Сава и вуци**, у којем је, опет према легендама, приказана Савина веза са териоморфним божанством у облику вука хромог, старог и неугледног, али моћног цара свих вукова, »вучјег пастира«, коме су о његовим празницима у току зиме приношене и људске жртве. То божанство преобратило се доцније у антропоморфно, а његове функције после појаве хришћанства »примио је (поред неких других светаца и) свети Сава«. Потпун пагански изглед свети Сава у легенди добија у тренутку кад га приповедач - не мењајући тон, »без протеста, као нешто сасвим природно« - приказује како, одређујући храну вуцима, старом и хромом вуку додељује човека. И то је прилика да Чајкановић одреди улогу мита и легенде у тзв. »природним« религијама: »Примитиван човек, кад хоће да објасни биће богова и њихове функције, и да образложи детаље из њиховог култа, не даје никакве филозофске дефиниције, него место тога прича мит и легенду«.

Тако и поменуте легенде о светом Сави »нису ништа друго него објашњење једног акта из старог српског (и словенског) култа: **приношење крвних жртава и људских жртава вуку**«. - После десет година, 1935, у чланку **Свети Сава у народним приповеткама**, приказан је свети Сава као путник у »мрачну земљу«, у земљу мишева, у доњи свет, ради доношења благослова, а године 1941, у књизи **О врховном Богу**, у првим трима главама и на више места после, на широкој компаративној основи, приказане су све особине и функције које су пренесене са старих божанстава на светога Саву, посебно функције бога доњег света. Тако су у наредним главама, такође према легендама и народном култу, приказани и остали свеци. И тако је и традиција о свецима постала »извор, евентуално врло поуздан и врло богат, **за испитивање наше старе религије**«.

После светога Саве и Марка Краљевића, трећи наш велики путник је Стеван Високи. Његов митски карактер представљен је у чланку **Митски мотиви у традицији о деспоту Стевану** (1927). На њега је пренесен, прво, мит о божанству које, прерушено у просјака, путује по свету да испита људску побожност и морал, да види »како свијет живи, припознају ли и помажу ли згоднији сиромашнима«, како каже Стеван у једној нашој причи немачком цару. Друго, на њега је пренесен мит о божанству које долази у госте и од кога смртна жена затрудни; према причама и песмама, он је на повратку из Русије свратио на конак у Будим и ту, на молбу маџарске господе, преноћио са девојком, потоњом мајком Јање и Јанка (Сибињанина), којој је на растанку поклонио прстен да га да сину кад одрасте (да би могао да нађе оца).

Треће, митски карактер има Стеван у причи да је, вративши се из Московске у Србију, протерао Турке преко мора и бацио за њима свој буздован са клетвом да се Турци врате кад буздован изиђе на суво, али да је буздован одмах изишао на обалу и да се тада анђео јавио Стевану говорећи: »И ти можеш, и коњ ти може, али ти Бог не да!« Бацање буздована с клетвом је акт аналогне магије, али без успеха против трагичне судбине.

Осим на познате свеце и хероје митови (и стара веровања уопште) преношени су и на непознате људе. Такав је случај у **Причи о човеку који је преварио Смрт** (1939). Та прича је - вели Чајкановић - »саставни део великог међународног циклуса, од кога најстарији познати пример имамо у миту о Сизифу«. Смрт се вара на два начина: преговором и компромисом или се, »на силу и преваром, лишава слободе, везује«, и тако држи беспомоћна, док не буде ослобођена »на интервенцију Зевсову, или Божју, или пошто обећа да неће дирати онога који ју је заробио«. Чајкановић трага за пореклом и завичајем овог другог типа приче, и - на основу упоредне анализе магичних дарова, веровања да се Смрт лепи за неке воћке (посебно за крушку), везивања Смрти за крушку, везивања Смрти магичним везама - долази до закључка да »није немогуће да порекло приповедног мотива о Смрти везаној за крушку треба тражити у **Источној Европи, на првом месту у словенским крајевима**«, док је вероватно да мотив о везивању Смрти магичним везама води порекло из **»грчко-оријенталских митова**» (где окове праве ковачи, чаробници на гласу) - митова који су били »извор за наше и уопште европске приповетке о превареној Смрти или превареном ђаволу у којима главну улогу има **ковач**«.

Претежно на основу грађе из приповедака Чајкановић је реконструисао старинска веровања о животињама у раду **Facultas animalium colloquia intelligendi** (1940) и у трећој глави петог дела (о безличним демонима и божанствима) у рукопису **Стара српска религија и митологија**; о биљкама у **Старим српским скаскама и легендама о биљкама и дрвећу** (1940) и на више места у **Речнику српских народних веровања о биљкама** (1985); а понајвише о демонима у људском и полуљудском облику у шестом делу **Старе српске религије и митологије**, где су распоређени у шеснаест глава.

Неки су приказани, у већој или мањој мери, и у ранијим посебним радовима: вампир у чланку о убијању вампира (1923), демон ветра у **Ђоравој Анђелији** (1927), ђаво у четрнаестој глави књиге **О врховном богу**, а вила у низу радова: **Место коментара и Мајка Југовића** (1918), **Из наше старе религије** (1929), **Хидромантија код Филипа Вишњића** (1935), **De numinibus apud Serbos coniugalibus** (1937), **De diis et daemonibus Serborum medicis**; (1938), **Инкубација под јасенком** (1939), **De daemonibus quibusdam neohellenicae et serbicae superstitioni communibus** (1939).

Помињани су у ранијим радовима више пута и други демони, нарочито вештица, суђаје, куга, змај, али све то није довољно ни да се наслути велика и складна реконструкција у шестом делу рукописа, ради које су морала бити вршена посебна и дуготрајна истраживања, и ради које је за прикупљену грађу морала бити тражена прикладна композиција, да би се појавио свет фантастичних бића онакав како је изгледао у виђењима и привиђењима људи који су у њега веровали. Снажан утисак који оставља живописна грађа из приповедака (за виле и змајеве и из епских песама) појачавају стране паралеле.

Из свих извора, из народних умотворина и из обичаја и веровања, узимао је Чајкановић грађу за реконструкцију и приказивање старих верских установа и симбола, разних видова култа предака и разних видова магије, и до 1924. из сваке од тих области објавио је више или мање радова, на које ће се касније често позивати. О установама и симболима објавио је 1924. три студије: **Гостопримство и теофанија**, **Кумство у капи** и **Да ли су стари Срби знали за идоле?** - студије на које се много пута позива у потоњим радовима и које ваља ближе упознати не само због тога него и због начина израде, и због успелог стварања целина од многих делића разбацаних и затурених по различитим текстовима.

Осврнувши се на многобројна сведочанства о распрострањености гостопримства од најстаријих времена и широм света, и прегледавши теорије о постанку гостопримства (Шрадерову, Вестермаркову и Геригову), Чајкановић се утврђује у мишљењу да »гостопримство треба посматрати као **религијски феномен**, и тражити објашњење у религијским схватањима примитивног човека«. Посматрајући га тако, и полазећи од прастарог веровања »да се божанство

може инкарнирати, створити човеком«, и да се, у човечјем облику, »јавља обично као незнатан, неугледан човек, најчешће, тако рећи без изузетка увек, као **путник** или као **просјак**«, и узимајући у обзир схватање примитивног човека да је у његовом интересу да што боље дочека сваког путника, Чајкановић закључује да је то **»био прави разлог што је примитиван човек постао гостољубив**. Гостопримство је постало на основи веровања да божанство и демони путују по свету, прерушени у путнике и просјаке, и да, према томе, сваки путник и сваки просјак може бити у ствари прерушено божанство« (на шта указују и наше речи **божјак** и **убог**).

А у дочекивању госта обавезне су три радње с магичним циљем:

1. скидање обуће и прање ногу,
2. нуђење јелом (посебно хлебом и сољу) и
3. нуђење женом (не би ли се зачело божанско дете, које би било бесмртно).

У даљем разматрању гостопримства и теофаније Чајкановић истиче још и веровање да се као божански гост може јавити и предак, да божанство или демон може узети и облик животиње, да се прерушена божанства јављају о празницима (крсној слави, Божићу итд.), али да су »многo чешћи случајеви нередовне, изненадне епифаније«, и да је с тим случајевима у тесној вези ритуално проституисање.

Осврнувши се на **Кумову клетву** Јанка Веселиновића, у којој је кмет Станојло скинуо капу (рекавши: »Кумство је у капи«) док је по његовој наредби батинан његов кум, и подсетивши на песму **Марко Краљевић и кћи краља арапскога**, у којој се Марко, с капом на колону, криво заклиње, Чајкановић прелази на тумачење веровања о капи и о куму. О магичној вредности капе постоје јасна сведочанства: она може бити амајлија, лични заштитник (поготову ако је од тотема - као »вучја капа« епских јунака), може човека начинити невидљивим, може му давати натприродну снагу, понекад може бити и замена за човека.

Што се кумства тиче, оно »је институција јако старинска«, која још није расветљена. »Кум има необично видну улогу у **домаћем** култу. Он има врло важне дужности у најважнијим моментима из тога култа: при рођењу (односно давању имена), при церемонији приликом пубертета ('шишано кумство!'), при свадби, при умиру освете. Исто тако, у случају адопције, кум мора томе чину присуствовати.« Он уводи новорођенче, невесту и усвојенога члана у домаћи култ, при шишању приноси жртву кумчетовим прецима, при умиру освете смирује претке који траже освету. Он је **»посредник** између живих и покојника -покојних **предака**«.

»Да кум доиста има хтонични карактер, види се из његове нераздрожне везе са светим Јованом, који је извесно хтонично божанство«. Назив сазвежђа Кумовска слама, по којој душе путују на онај свет, указује можда и на његову дужност да умрле одведе прецима. Он је **чаробник**: зна детиње име и капу која дете штити. Капа при кумовању »има тако важну улогу да се може сматрати да је цео обред за њу везан. Отуда идеја да је **кумство у капи**«. - У књизи **О врховном богу** пета глава има наслов **Божански кум**. Ту је кумство и братимство представљено као »мистично крвно сродство«, чији је божански заштитник свети Јован, а затим и свети Аранђео, свеци који су наследници великог бога доњег света, а овај бог је и бог крвног сродства, јер је **»заједнички предак целог нашег народа, наш митски родоначалник, *initia gentis***«. - Као веома значајна религијска установа представљено је кумство и у једанаестој глави (о домаћим мистеријама: венчању и давању имена новорођенчету) четвртог дела **Старе српске религије и митологије**.

»Да ли су стари Срби знали за идоле?« О томе -одговара Чајкановић - »није до сада утврђено ништа«, и из два-три податка из наших обичаја, и уз помоћ паралела из виших и нижих религија, реконструише веровање старих Срба у идоле. Наши подаци су следећи:

1. (у бољевачком срезу) »на Светог Јована је обичај да се иконе и крстови однесу на реку или кладенац и мало оперу од прашине и опет врате на своје место«;
2. »по српским кућама поред иконе, у средини насеља или по пољима«, стоји **»крст** - не онај званични, црквени, него популарни, простонародни српски крст«.

Праће икона и крстова у одређени дан и на одређеном месту (не тамо где стоје), с обзиром на чињеницу да »у српском православљу такав обичај не постоји«, указује да је то остатак из претхришћанског времена, из многобожачке вере, на шта упућују и сведочанства о прању идола у грчком, римском и германском култу - о **ритуалном** прању, па чак и о храњењу и облачењу, у складу с веровањем да је идол »сеновит« и да му је све то неопходно.

Праће на Светог Јована или на Богојављење, кад се завршавају »некрштени дани«, очевидно има лустративни циљ, да се очисте трагови хтоничних демона. - »Простонародни српски крст« - као и крст код других народа - постао је далеко пре хришћанства, кад су идоли били »сасвим примитивни«, пањеви или кочеве, »на којима су само мало биле наговештене руке« (и на које указује и чињеница да у германским и словенским језицима једна иста реч значи и **идол** и **колац**, **пањ**). Простонародни крст је »ново издање старинског идола« и разликује се од црквеног (часног) крста. »Крстови по пољима (једним делом - не сви!) јесу, дакле, остаци некадашњих идола. Ти су идоли, са доласком хришћанства, претрпели промене, и то у два правца: они су или похришћанђени, и добили прописну форму крста, или су задржали свој незнабожачки карактер, али су зато, као и сва божанства из паганског времена, деградирани (бар с обзиром на њихов ранг и задатак, а не и на форму), и постали данашња **страшила**«. Идоли у кућама представљали су домаћа божанства, митске претке, које су заменили хришћански свеци.

Делимично или потпуно, у реконструкцију култа предака, која је била главни задатак Чајкановићев, уграђени су и неки радови о којима је досад говорено (не само о гостопримству и кумству него и неколико заснованих на грађи из еписких песама). Непосредно тој реконструкцији посвећен је највећи број радова од свршетка првог до почетка другог светског рата. Први је рад из 1921. **Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић**, са четири поглавља: I Задушнице, II Врачања и гатања, III Печеница, IV Полаженик, а за овим радом (и у вези с њим) следи серија радова о Божићу: **Божићна слама** (1923), **Бадњи дан и Божић** (1924), **Људски и животињски полагаженик** (1924), **Једна божићна легенда** (1931), **Три божићна обичаја** (1932), **Божић, његово порекло и значај** (1941), **Божић и Ђурђевдан** (XVI глава књиге **О врховном богу**). Осам радова и још неколико чланака новинских и енциклопедијских, више него ма о којем другом празнику или ма о којој посебној појави. Године 1922. објавио је Чајкановић први рад о **Постанку Крсног имена**, затим чланке **Светац на десном рамену** (1935) и **Крсна слава** (1940), и оставио у рукопису под насловом **Крсно име** целу девету главу у четвртом делу **Старе српске религије и митологије**.

У уводу првог рада о Божићу (из 1921) упоредио је Божић и Славу, »најпознатије и најпопуларније празнике у нашем народном календару«: »Оба празника наслеђена су из старинске религије, и тек у току времена добили су санкцију цркве и до извесног степена христијанизирали се. И један и други имају подједнако висок углед. Разлика је само у томе што је Слава, оваква каква је, празник (бар данас) специфично српски, док се за Божић то не може рећи: у накнаду за то, за Божић је везано несравњено више обичаја, и он је (противно Слави, која је, у основи, пуна озбиљности и тешких религијских обавеза), у истини, празник весела и неограничене религијске слободе. [...] Слава је, у ствари, помен предака и ништа више. Цео обред о Слави врло је прост и своди се на 'устајање у славу', на спомињање умрлих предака, и жртву (у хлебу или кољиву, и вину) која се тим прецима приноси.

Напротив, Божић је празник јако компликован. Он је морао такав изгледати још у претхришћанском времену«. У овом раду и у два следећа, о слами и полагајенику, Бадњи дан са Божићем приказан је као »празник предака«, са обредом коме главно обележје дају: уношење сламе на Бадње вече уз квоцање и пијукање (што значи да су у њој душе предака, замишљене као птице) и простирање сламе ради бадњиданске вечере и свих обеда првог и другог дана Божића; уношење бадњака на Бадње вече, који је тада и сутрадан у средишту обреда; спремање чеснице на Божић ујутру, хлеба у који су замешени разни предмети (гранчица дрена, зрно пасуља, метални новац, итд.), намењени да ономе коме падну у део предскажу да ће бити здрав, срећан у стоци, у новцу, итд.; долазак на Божић ујутру полагајеника, који се прима као »божански гост«, као »инкарнација митског претка«, и који има најважнију улогу у обреду. Такав обред могао је бити већ у претхришћанском времену.

У прилог томе иде и оно што је установљено у другом делу **Старе српске религије и митологије** (о унутрашњем синкретизму): да обред у разним српским крајевима има многе различите појединости, али да сви Срби имају чесницу, бадњак и полагањика, што може значити да су их имали и пре досељења на Балкан. Представи о Бадњем дану и Божићу, међутим, као изразитом празнику предака Богатирјов 1932 (у студији о полагањнику, о којој в. белешку уз чланак **Људски и животињски полагањик** на крају треће књиге сабраних дела) супротставио је мишљење да су божићни обреди »конгломерат обреда, који имају различне циљеве«. На такво мишљење Богатирјова је навело занемаривање упоредне историје религије (као да она не постоји), недовољна обавештеност о српској грађи и претерано ослањање на грађу Западних и Источних Словена и Мађара, упркос чињеници »да је код ових народа реч **полазити** изишла из опште употребе« и да су обредне радње у вези са бадњаком - радње које чине језгро полагања - »сасвим одсутне код Мађара, Словака, Пољака и Украјинаца«.

У веома сложеним и развијеним обредима бадњиданским и божићним много шта може се приписивати другим култовима ако се немају на уму многобројне функције душа предака, које се старају и о плодности, које могу бити и у стоци и у воћкама, с којим веровањем је свакако у вези полагање стоке и воћњака, и изношење сламе да би се ставила на воћке. И на Слави, кад се пресеке колач, једна половина ставља се у сито које највиша снаха роткиња диже изнад главе да би пшеница и други берићет бујали, а то је такође у вези са веровањем у моћ душа предака да утичу да година добро понесе. Два »најпознатија и најпопуларнија празника у нашем народном календару« можда свој велики углед дугују томе што су празници митског претка (чије је место на Слави, према чланку из 1922, заузео хришћански светац).

Двадесет година после првог поређења у првом раду о Божићу (1921), Слава и Божић су поново упоређени у књизи **О врховном богу** (1941): Слава је празник митског претка, »а митски предак није ништа друго него представник, **плерома** предака једног племена. Митски предак је локално хтонично божанство, док бог доњег света припада целом народу«. »Бадње вече је празник душа и празник врховног бога«. О Бадњем вечеру прва чаша вина намењује се Богу, »исто онако као и о Слави«, а то указује на епифанију старинског бога у оба случаја. У молитви коју говори кад се унесу бадњаци, домаћин се »обраћа Богу и Богоматери, па онда светом Крсном имену«. О Божићу и о Слави, по вољи националног бога, забрањено је проливање крви.

У вези с тим је крвна освета, коју у **Кумству у капи** (1924) траже преци, на коју се мисли у чланку **Два старинска случаја асилије** (1926), која се ближе одређује у чланку **О крвној освети** (1927), а бива дубље протумачена у шестој глави књиге **О врховном богу** (1941).

Крвника гони душа или крв убијенога, освету траже преци, и ради умира крвне освете крвник треба да пољуби увређенога у десно раме, на коме се налази митски предак, »најстарији предак«, који, »по своме карактеру и значају, није далеко и није различит од врховног божанства доњег света«. Најпре од тога претка који је први сишао у доњи свет крвник има да добије опроштај, а то значи да увређени, тј. сродник обавезан да освети или опрости проливену крв, у ствари, извршује божанску вољу.

Колико је јака веза потомака са прецима, приказано је најочигледније у чланку **Клицање предака** (1929), где ратници усред најжешћег окршаја прса у прса довикују поименце националне претке, јунаке опеване у епским песмама, да се умешају у борбу ради победе над српским непријатељима. Та појава је одјек прастарог веровања да национални бог штити свој народ од истребљења, и у тој улози јављају се у нашој старој књижевности и национални свеци Симеон и Сава, који предводе српске пукове у рату против иноземаца.

У радовима о кумству, о којима је већ говорено, и у **Свекрви на тавану** (1931) приказане су обредне радње при увођењу невесте и новорођенчета у култ предака.

Велики део култа предака чине многобројне обавезе живих према новим и ранијим покојницима у складу с представама о животу на ономе свету. Томе су у целини посвећени радови: **Сахрањивање под прагом** (1924), **»Пуштање воде« о Великом четвртку** (1924), **Доњи свет у јами** (1924), **Туђ погреб** (1924), **Задушнице и сиротиња** (1925), **Неколика веровања о души** (1925), **Култ мртвих** (1926), **Доњи свет код старих** (1926), **Неколике опште појаве у старој српској религији** (1932, рад са пет поглавља: о мешовитим жртвама, јављању предака, посту, свадбеним орасима и чувању мртваца, и са изазовним закључком: »Без претеривања може се рећи

да се **цела српска религија своди на култ предака**»). Ако не баш цела, свакако њен највећи и најважнији део припада томе култу. То је веома убедљиво показано у четвртном делу (о домаћој религији и култу) рукописа **Стара српска религија и митологија**.

Тај део приказан је опширније у предговору истој књизи сабраних дела, а оно што оставља најдубљи утисак јесте снажна и стална веза живих и мртвих, небројених милиона вечних душа и малобројних живих људи, од рођења до смрти, на празнике и у радне дане, у весељу и у жалости, кад се рађа и кад се умире, кад се ради и кад се ратује. Та вера у стално присуство и делатност небројених душа предака изазива код малобројних осећање многобројности и далеко веће снаге него што се има, и вероватно је да отуда потиче спремност српског народа (његова изразита карактерна особина, можда негативна колико и позитивна) да се упушта у неравну борбу, да пркоси највећим силама.

За магију је био предвиђен цео дванаести део рукописа **Стара српска религија и митологија**, али тај део није написан. Међу објављеним радовима редак је који не садржи и магију. Има је и у радовима о којима смо досад говорили. Само (или претежно) о њој говоре радови: **Имена од урока** (1923), **Магични смеј** (1924), **Субота - ђачка бубота** (1924), **Obiectus pectorum** (1926), **Магично седење** (1929), **Инкубација под јасенком** (1939). Изобилан је свим врстама магије **Речник српских народних веровања о биљкама**, за које се верује да имају велику магичну снагу. Као илустрација како су реконструисани поједини видови магије нека послужи **Магични смеј** (1924).

По савету једног калуђера, у песми **Смрт цара Уроша**, његова мајка се грохотом насмејала над његовим мртвим телом, и оно се посветило и само одшетало до манастира у којем ће почивати. Уз овај пример, Чајкановић наводи и друге из наших песама да се смехом може подићи мртав човек. Друге су врсте, али такође с магичним циљем, случајеви смеха у часу погубљења старца на Сардинији, првенаца у Картагини и фармака у Атини (два човека које, натоварене гресима целог народа, убијају једанпут годишње). »Не може бити сумње« - објашњава Чајкановић - »да је за такав смеј постојао, пре свега, онај општи разлог који постоји за **сваку** жртву: смеј је знак доброг расположења, а жртва, кад се приводи олтару, **мора бити** добро расположена, мора дати свој пристанак, иначе ће цела теургична радња остати бесциљна«. Смех фармака је тиме објашњен, иначе би Атињани на себе натоварили њихову крв.

Старци и деца првенци, међутим, »се не убијају само за **туђ** рачун, већ донекле и у њиховом рођеном интересу«. По раширеном веровању, у доњем свету нема смеха, али човек задржава изглед какав има у часу смрти. Ако уђе насмејан, он ће, и на другом свету, »**задржати могућност да се смеје**«, тј. задржаће животну снагу која се манифестује у смеху. Према томе, старце и првенце смех оспособљава да у »другом свету сачувају **живот**, да на неки начин ускрсну, и постану бесмртни«. Веровањем у магичну моћ смеха Чајкановић објашњава и појаве смеха и веселости на погребу или о даћама.

Зрнце по зрнце из разних крајева и времена, делић по делић, страни податак уз српски, сличан или истоветан, и као у представи чаробника, саздаје се складна конструкција из свега тога што смо много пута читали и чак напамет знали, а прави му смисао нисмо ни назирали. Чајкановић није написао део своје историје о магији, али из свега што је о њој написао у другим радовима могла би се саставити јединствена студнја (можда докторска дисертација: Чајкановић о магији), синтеза која би била драгоцен. у сваком погледу.

Такав својеврсни уметнички поступак у проналажењу и спајању у целину делића из разноврсне грађе захтевао је потпуну преданост и дуго време. А Чајкановићу је то донекле било дано само у раздобљу од две деценије између два рата, који су му појели дванаест година, седам на почетку и пет на завршетку рада. И тако он своју велику замисао није остварио како је желео и како би могао. Али оно што је остварио - без претходника и за кратко време - велико је и усамљено међу највишим успонима српске науке. Писана не на основу докумената, него на основу памћења које се преносило с колена на колена и сачувало у народним обичајима, веровањима и умотворинама, и писана на основу провере помоћу многобројних страних паралела из свих времена, иако недовршена, његова реконструкција старе српске вере је чудесна и вероватна историја духа и душе српског народа (међу другим народима) откад он памти за себе. Друга таква историја о нама није написана ни код нас ни у свету.

ВЕСЕЛИН ЧАЈКАНОВИЋ

СТУДИЈЕ ИЗ РЕЛИГИЈЕ И ФОЛКЛОРА
(1910-1924)

СКРАЋЕНИЦЕ

ARW	-	Archiv für Religionswissenschaft
БВ	-	Босанска вила
ГНЧ	-	Годишњица Николе Чупића
ЖСС	-	Живот Срба сељака
ZNŽOJS	-	Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena
СЕЗ	-	Српски етнографски зборник
СКГ	-	Српски књижевни гласник
СКЗ	-	Српска књижевна задруга
СУД	-	Српско учено друштво

ФИЛОЛОШКИ ЛИСТИЋИ

1. »И ТУ ИМА ЊЕГОВА МАСЛА«

Ова пословица, коју је забележио Вук Караџић (*Српске народне пословице*, Биоград, 1900, № 2001, в. и *Српски рјечник*, 5. в. масло) и данас се чује врло често, у различитим варијантама. По Вуку, значи она исто што и »он је узрок што се тако догодило«, »ille au(c)tor est«; значење је увек рђаво, негативно, и под **маслом** се увек мисли на **смицалице**, **интриге**. Али прави смисао и порекло пословице не пада никоме на памет: Вук - што нас код њега изненађује - не говори о томе ништа, а данас се прави смисао може још мање да осети. И данас се, на пример, када се хоће да карикира **буквално** превођење са нашег језика на, рецимо, немачки, међу осталим комичним примерима узима и пример са овом пословицом: *das alles war dessen Butter**. Из **оваквог** превођења речи »масло« очевидно је да се реч и пословица данас не разумеју.

* Све је то било **путер** тога и тога (или Јовин **путер**, како је, према једиој анегдоти, на немачком суду тумач погрешно превео речи некога Србина о Јовиноме маслу, Крфски »Забавник«, 15. авг. 1918, стр. 20; Прилози КЛИФ, I, 1921, стр. 209)...

У српском, до најновијег доба, означавала је реч »масло« - поред свог обичног значења - још и уље, зејтин. Дрво са кога се добија зејтин зове се **маслина**, плод се зове **маслинка**. Изгледа да је реч - у новосрпском - из сакралног језика, и да је означавала специјално **освећени** зејтин, зејтин за **религиозну** употребу, cf. **Вук, Пословице**, № 1742: »Зна Бог чије **масло** у кандилу гори«, и објашњење уз њу. В. и № 3838: »Не дави се ђаво **маслом**«, о којој ће другом приликом бити речи. Јелеоосвећење, у најширем значењу, народ зове »свештање **масалâ**« (упореди Вуков **Рјечник**, s. v. масло). В. и речник Ивековића и Броза, s. v. Реч је из старословенског и старосрпског језика, в. **Miklosich**, *Lexicon palaeoslav.* и **Даничић, Речник из књижевних старина**, s. v. **масло**.

После овога смисао пословице је потпуно јасан, »И ту има његовога масла (= зејтина)« значи »и за ту је ствар он (молио Бога да се не деси и) приносио зејтин на жртву«; »што се ова ствар свршила на овакав (неповољан) начин томе су узрок његове молитве и проклињања«.

Зејтин и кандило играју, у грчко-оријенталској празноверици, важну улогу при **проклињању**, упореди на пример Стеван Сремац, **Зона Замфирова** (Београд, 1907, стр. 108): »Тамо је **припалила кандило**, тамјаном окадила одају, и клекла пред икону и на грчком језику

бацила анатему на све а највише на Мана«... Оваква употреба зејтина јавила се са јеврејско-хришћанском религијом (в. **O. Schrader**, Reallexikon der indogermanischen Altertümer, s. v. Ölbaum, Öl); класични народи нису за њу знали, а ни у старинама осталих индогерманских народа нема о томе трага.

У основи сродна, али у сваком случају различитога постанка је латинска пословица **oleum atque operam perdidit** («узалуд сам се мучио», «пропао ми је сав труд»), о чијем пореклу има неколико хипотеза (в. **Otto**, Die Sprichwörter u. sprichwörtliche Redensarten d. Römer, Leipzig. 1890, стр. 253 и др.).

(Српски књижевни гласник, XXIV, 1910, стр. 779-780)

О ЧИТАЊУ БИБЛИЈЕ¹

Госпође, госпођице, и господо, Хришћанска заједница универзитетских студената унела је у свој програм, као једну од најважнијих тачака, читање списа **Старог** и **Новог завета**. Универзитетски наставници и студенти који су примили на себе да на наш Универзитет пренесу покрет Светског хришћанског савеза, имали су на својим састанцима већ више пута задовољство да читају одабрана места из новозаветног текста. Тај ужи одбор наставника и студената није хтео да ствар остане на овоме, већ је веома желео да овакву лектуру организује и да је популарише и у шире кругове, изван Универзитета. По жељи тога одбора мени је дошла част да у организовању ове лектуре узмем реч, и да пред ширим кругом студената објасним потребу читања **Библије** и да покажем како ће се читати.

1) Предавање на јавној седници »Хришћ. заједнице«, 21. новембра пр. године.

Ја сам се, и поред свих осећаја задовољства што ми се даје прилика да пријатељски измењам мисли са студентима свију факултета, нашао ипак у доста тешкој ситуацији. Пре свега, ја сам, тако рећи до последњег тренутка, рачунао да ће аудиторијум у коме ћу узети реч бити мали и интиман, и да ће, према томе, и моја конференција имати више карактер пријатељског разговора. За конференцију у већем стилу ја се нисам спремао, и такву конференцију, измеривши добро своју снагу, не бих смео ни да примим. Ја сам са својим студијама далеко од многих ствари које бих у овој прилици требао да додирнем. И поред тога што су текстови **Старог** и **Новог завета** **класични** текстови, и поред тога што су класични филолози пуни самопоуздања и врло предузимљиви када је по средини какво било питање из старог века, ја ипак у овом тренутку, када имам да одговорим на масу питања из области хришћанске религије, осећам како ми веома недостаје теолошко образовање, како сам, другим речима, и сувише мало **теолог**.

За мене је врло слаба утеха што се и један теолог без **филолошког** образовања на овом месту не би осећао боље. Друго, за мене је тешко да будем сам начисто с тим шта се, на вашем тако разно састављеном збору, од мене сме очекивати. Сви ви, којима данас имам част да се обраћам - сви сте ви подељени и по студијама и по добу старости. Сваки од вас има своје засебно искуство, своје личне религиозне идеје - свеједно да ли су оне позитивне или негативне - и према томе сваки ће имати своја лична нерешена питања када је реч о потреби читања **Библије** и о начину на који ће се она читати. Ја сам, на жалост, унапред уверен да вам овде нећу моћи дати тако генералне одговоре који ће задовољити научну радозналост свакога од вас. Најзад, и време које ми овде стоји на расположењу врло је одмерено, и у сваком случају недовољно да се овако велика тема, о читању **Библије**, изрази у свима правцима, па ма то било и најповршније.

Због свега овога ја се још одмах морам да резервишем. Ја овде немам намере да вам дам апологетику **Библије** и да вам **систематски** изнесем како треба оперисати са текстом **Старог** и **Новог завета**. Ја ћу вам овде саопштити само неколике истакнуте идеје, рачунајући да ћемо, доцније, при тумачењу текста, имати често и редовно прилике за узајаман научан споразум и за попуњавање дефеката од данас.

Пре свега, морамо бити с једном ствари начисто: ми можемо отпочети лектуру **Старог и Новог завета** без икаквог **позитивног** религиозног уверења. Вера, и степен религиозности је ствар индивидуална и приватна; сваки ће од вас религиозне осећаје имати или немати, сваки ће своје религиозне диспозиције неговати или пустити да их нестане: то је ствар, као што сам рекао, лична, то је ствар **срца**, и ни Хришћанска заједница нити ико на свету неће вас у овом погледу контролисати нити има на то права. На овом месту важно је само то да за читање и тумачење **Библије** исто онако није потребна ни безусловна религиозна партиципација, као што није потребна, на пример, ни за читање Хомерових епова, Есхилових трагедија, Херодотове историје. Као што је сваки у стању да разуме и извуче корист из лектуре Хомерове, Есхилове и Херодотове, не верујући у божански свет око њих, исто тако може сваки читати и извлачити корист из списа **Старог и Новог завета** без икаквих религиозних обавеза. Како ће се он после ове лектуре одредити, и да ли ће се уопште религиозно одређивати - то је питање које са циљевима наше лектуре не стоји ни у каквој вези. Могао бих вам узгред рећи да ни списи **Старога завета**, које је, као што знате, примило и хришћанство, са Христовом интерпретацијом - да ни списи **Старога завета** не истичу тај религиозни, догматични, моменат на прво место. Сви законски списи **Старога завета** прожети су некаквим **моралним** песимизмом; у њима се свуда осећа дубоко уверење да су све жеље у човеку упућене путем греха, и законским списима **Старога завета** је циљ да народ одрже на потребној **моралној** висини. Законски списи истичу, према томе, у првом реду не шта има да се **верује**, него шта има да се **ради**.

У њима је, дакле, практични моменат дошао испред догматичног. Истина, овде се о вери говори **узгред** из других разлога - зато што се она већ **претпоставља** - али је за нас важно да ни старозаветни човек није очекивао свој спас искључиво од религије, и да је он од »закона и пророка« очекивао у првом реду **морална** упуства... Да се вратим нашој теми: читање старозаветних и новозаветних списа може се, према свему што сам рекао, отпочети без гнева и предрасуде, *sine ira et studio*, онако исто као што би се могла отпочети лектура ма ког другог текста из старога века, и ма кога текста уопште.

Када смо, на овај начин, за читање списа **Старога и Новог завета** предвидели исте услове који постоје за читање старих аутора уопште, настаје питање због чега смо се задржали овде баш на лектури **Библије**, и подвукли важност **ове** лектуре. У старом је веку било, осим **Библије**, и других списа који вреде; било је законодавства и осим »Деутерономијума«, било је поезије и осим »Песме над песмама«, било је филозофије и осим списа апостола Павла. Какав је, дакле, разлог да се задржавамо нарочито баш на **Библији**? Ово је питање, господо, колосално просто за оне међу вама који припадају Хришћанској заједници, или јој симпатишу, или налазе бар да она има смисла и разлога: шта је природније, одговориће они на постављено питање, него да заједница **хришћанска** чита онај спис који садржи у себи целу хришћанску религију? Али ми морамо бити објективни и дати одговор и онима за које потреба Хришћанске заједнице није тако очевидна. Без познавања **Библије** - тако би гласио одговор другој партији - не може се познавати хришћанска религија, а без познавања хришћанске религије не може се замислити данас ни један потпуно и правилно образован човек. Хришћанска је идеја несумњиво једна од најјачих у историји света, и нема тога листа у светској историји, од појаве хришћанства па до данас, на који није утиснута сигнатура хришћанства. Цео културни и политички живот био је упућен тим колосеком.

Да ли је утицај хришћанства, пред крај старога и кроз цео средњи и нови век, био од користи или од штете по друштво - то је питање које нас се у овом тренутку не тиче: главно је у целој ствари да је тај утицај **постојао**, несумњиво постојао, и да због тога један правилно образован човек мора о њему бити обавештен. Без познавања хришћанског покрета не можемо ми разумети ни **нашу** историју, јер цела наша културна и политичка историја из времена старе државе има црквено-хришћанско обележје. Књижевна реакција светога Саве - да наведем само један пример - била је чисто црквено-теолошка, и нека проба когод да разуме, без познавања хришћанске литературе, који било књижевни производ из оног времена! Под заштитом религије и у име хришћанства вршена је, са српске стране, и политичка пропаганда, у много ширим границама него што је вероватно, чак у Цариграду и по Сирији; и да се је остварио велики историјски сан, да су Срби успели да, као некада Германи у Риму, изврше у Византији рестаурацију у своју корист - да је све то било, ми бисмо данас за такву рестаурацију имали да благодаримо углавном опет једној

политици на религиозно-теократској основи. Итд. Јасно је да је хришћанство у историји света фактор првога реда, и да је због тога познавање хришћанског покрета и хришћанске религије **неопходан услов за комплетно образовање младог човека.**

Па баш и када не би постајали ти, тако да их назовем, конвенционални обзири, та неписана обавеза да се морају знати понеке ствари не гледајући на то да ли су нам симпатичне или не - за религију у **Библији** смело би се тврдити да је и **заслужила** да се боље проучи. То је била једина монотеистичка религија у старом свету, и у тој монотеистичкој религији мора да има нечег здравог када је успела да сачува националност једном малом, несрећном народу, кроз много векова активне незнабожачке пропаганде. А хришћански је морал, у старом веку, врло енергично истакао један велики принцип, који је недостајао и класичним и оријенталским народима - принцип човекове равноправности и достојанства. Христове моралне реформе имале су да још на много широј основи изведу ону велику социјалну револуцију, коју су у Риму отпочела браћа Граси, у Спарти Агис и Клеомен, и за коју се била заложила и једна од најсимпатичнијих школа старога века - стоа.

Али ми не морамо ни ићи у прошлост. Религиозни проблеми, као такви, нису од нас далеко - ми се за њих радо интересујемо. Ви се извесно сви сећате оне лепе приче како је Ксеркс, пошто му је флота претрпела бродолом, за казну, како нам прича Херодот, шибао море, и уз једно проклетство бацио у море окове, да га окује. Ја сам једном приликом, у једном интимном друштву, објашњавао тај догађај овако. Херодот није добро разумео шта је радио Ксеркс. У мору, по веровању персијском, има много злих демона; ти зли демони живе на дну, и уколико су дубље, утолико су гори: они су при првој експедицији Ксерксовој упропастили персијску флоту. Да се то не би поновило, покушао је Ксеркс да их веже, окује, и **зато** је бацио у море ланце. А што се тиче шибања мора, и ту је био, код Херодота, неспоразум. Окивање злих духова извршено је на свечан начин: то су извршили врач, маги, и церемонија је била праћена ударањем чаробних штапића, и то је ударање дало Херодоту сасвим другу, погрешну идеју. Ксеркс је, дакле, далеко од тога да се понаша безбожно, извршио просто један обред из религије, односно суперстиције. Ову ствар и објашњење, које, узгред буди речено, није моје - ја сам га нашао у једног талијанског научника - спомињем вам само зато што сам га, сасвим недавно, саопштио у једном интимном друштву, и приметио да су се заинтересовали сви који су га слушали. Могао бих вам цитирати још много момената у којима сам се уверио да се просечан интелигентан човек интересује за проблеме из религије и суперстиције. Ја сам и као наставник могао констатовати да ми је слушаоница била нарочито пажљива кад бих објашњавао какву религиозну контроверзију, нпр. зашто је ласица рђаво знамење, зашто је на врховима торњева, код протестаната, постављен петао, зашто се за причешће узима разблажено вино итд. итд.

Тај, дакле: научни, интерес за религију и религије постоји и треба да постоји код сваког образованог човека. И када тај научни интерес постоји за браманску религију и за религију примитивних племена у Тихом океану, свакако треба да постоји и за хришћанску религију - **треба** да постоји, и не мора бити непопуларан. Специјално код нас, религиозно је питање нарочито интересантно и у великом стилу акутно. Наш народ има чудну религију: интелигенција је, углавном, или потпуно апатична или кроз ирелигиозна; народна маса је, исто тако, или апатична или фетиш. Наши погребни и свадбени обичаји пренесени су, непромењени и недирнути, још из бронзаног доба. Када се сабере све, ми имамо не праву религију, него **суперстицију**. Да ли је овај недостатак праве религије имао као последицу извесну моралну неосетљивост и незрелост, на коју се многи туже, или је све ово нетачно, о томе не говорим, премда је несумњиво дужност интелигентног дела нашег друштва да испита да ли то стоји једно с другим у узрочној вези. За мене је доста што ћу вам нагласити да је религиозни интерес код наше интелигенције не само разумљив него и потребан. Ми, међутим, свако религиозно испитивање морамо почети са оном религијом која нам је најближа, а то је хришћанска; и то ме враћа мојој тези: текст **Старог** и **Новог завета** је зато потребно познавати што ће се тек преко њега упознати хришћанска религија.

У **Библији**, на првом месту у новозаветним спи-сима, или, још тачније, у четири јеванђеља, наћи ћемо ми хришћанске идеје у њиховом најпримитивнијем, најчистијем облику. Ми ћемо преко четири јеванђеља познати основе **правога, идеалнога хришћанства**. Ако сада из четири јеванђеља издвојимо све што је религиозно-историјско, остаће нам једна здрава основа Христовога

морала. Та морална садржина четири јеванђеља, морална страна Исусовог рада, и јесте оно што нам код целокупне Исусове личности највише импонује.

Стари завет је, као што сам малочас споменуо, био у првом реду морални реглман за изабрани народ; он је, са строгошћу која не трпи поговора, регулисао целокупни јавни и приватни живот у целом народу. Он је често за обичне ексцесе тражио смрт. Закон, за који је сваки исправни Јеврејин имао да верује да је с неба, и да према томе не трпи апелате, требао је да одвоји Јевреје од незнабожаца и да сачува јеврејску религију недирнуту. Он је са својом свирепашћу био страشان не само за оне које је погађао, него исто тако и за оне који су га извршивали. Он је одузео мир и Пилату; и »фарисеји и књижевници« свакако нису **били** онако рђави као што су, држећи се ригорозно закона, рђаво **радили**. Томе немилостивом моралу оставио је Исус насупрот други, ублажени. »Ходите к мени сви који сте уморни и натоварени« -рекао је Исус - »и ја ћу вас одморити«. Исус је, са једном импозантном енергијом и сигурношћу, нашао прави пут у хаосу од противречности у старом закону; он је из старог закона издвојио принципе који се несумњиво могу одржати, и са својом врло смелом интерпретацијом старог морала положио основу новом моралу, моралу **хришћанском**. То је морал, господо, који несумњиво познајете сви, и који треба сви и боље да познате. Да ли ћете се ви за њега интересовати просто из научних разлога, или зато што се с њим слажете - на то ћете питање сваки себи моћи сами најбоље одговорити. Ја ћу вам овде рећи само толико да је тај морал казан просто, и директно, у новозаветним списима, и да је читање тих списа једини поуздан начин да се тај морал упозна.

На овај сам начин покушао, господо, да вам, како-тако, износећи фрагментарне и недовршене идеје, скренем пажњу на потребу читања старозаветног и новозаветног текста. На реду је да вам сада кажем на који се начин треба да изведе та лектира.

У овоме случају ја бих имао пре свега да вас, са извесном опширношћу, упознам са историјом старозаветног и новозаветног текста, да вам кажем како је оригинал готово целог старозаветног текста на јеврејском односно на арамејском језику; како је, у александријско време (на коју стотину година пре Христа), учињен један не баш врло литераран превод на грчки језик - превод који је за јеврејску дијаспору био од огромне културно-историјске важности - како је оригинал **Новог завета** на грчком; како је карактер прва три јеванђеља врло популаран, док Јованово јеванђеље има јаку теолошку подлогу. Затим бих имао да вас упознам са најстаријим сачуваним текстом, и да вам, евентуално, покажем његов факсимил, итд. итд. Ја сам уверен, господо, да би вас све ово интересовало, али жалим што је време које ми стоји на расположењу тако веома ограничено да је материјално немогуће изнети ма и најважније податке. То су све теме које ће се моћи додиривати како треба, у потребној опширности, на пријатељским конференцијама при читању библијског текста. Али, и без овог литерарног предговора, ја нисам у стању да вам много речем о начину читања **Библије**. Некаква теорија тумачења старих текстова, која би предвидела и генералисала све случајеве, не може, у строгом смислу речи, ни да постоји. Свако место у старим текстовима има специјалних тешкоћа, у сваком се случају јављају други проблеми, и, према томе, за сваки се случај мора пронаћи и специјалан метод. Ми ћемо, дакле, теорију библијске ексегезе учити на пракси. При свем том, учинићу две важне и савремене напомене за читање старозаветног и новозаветног текста.

Било је то пре скоро четрдесет година. На једном од многобројних литерарних црепића, који су пренесени из Месопотамије у Британски музеј, прочитао је један семитски филолог, George Smith, овај фрагмент: »Лађа се задржала на брегу Низиру. Ја узех голуницу и пустих је; голуница је летела свуда, али пошто није било суве земље, врати се натраг. Ја узех ласту и пустих је; ласта је летела свуда, али пошто није било суве земље, врати се натраг. Ја узех гаврана и пустих га; гавран одлете, и показа да је вода опала, и не врати се више у лађу«. Овај фрагмент из вавилонске књижевности показује очевидно врло фрапантну сличност са старозаветном верзијом о **потопу**. Та паралела још није једина - ми у вавилонској литератури, која нам је данас доста добро позната и доста богато репрезентована, имамо још неколико легенда којима ће се наћи одговарајуће паралеле у **Библији**. Та вавилонска документа нису млађа, округло узевши, од друге хиљаде година пре Христа. Све ове констатације дале су повода за врло огорчену борбу између семитских филолога и теолога о томе која је верзија старија - чији је приоритет. Ја до сада нисам био у

могућности да ову полемику контролишем и да пронађем која је страна у праву, али и без свега тога једно је несумњиво: да се данас **Библија** не може више читати сама за себе, изоловано.

Ми о прошлости оријенталских народа имамо данас, после многих успешних експедиција по Малој Азији, Сирији и Месопотамији, толико података да они на стару историју бацају сасвим нову светлост. Несумњиво је да ће та светлост допрети и до земље канаанске, у будућности још више но што је то данас био случај; ми смо данас у стању, и бићемо од сада, вероватно, још у већој мери, да се о културној и политичкој историји изабраног народа обавештавамо и из туђих, нејеврејских извора, и да са подацима **отуд** допуњавамо, и контролишемо, и објашњавамо податке у списима **Старога завета**. Према томе великом културном свету на семитском Оријенту, који се сада лагано помаља, стоји импозантна критско-миноска култура, са својим још нерешеним загонеткама. Ми ћемо, господо, и овде имати да се држимо научног метода, који је наглашен и у статутима Хришћанске заједнице. Ми ћемо за тумачење старозаветног текста тражити и употребљавати податке које нам пружа неисцрпна оријенталска, у првом реду семитска наука, семитска филологија. Оријенталски су се народи, од пропасти последње оријенталске државе, персијске државе, уколико су се развијали спонтано, развијали једино у религиозном погледу. Због тога ће нам изучавање оријенталске културе добродоћи за правилно тумачење и **Старог и Новог завета**.

Још једну напомену која ће се односити на **Нови завет**, Опет ћу се задржати на једном, за стару историју врло важном крају старога света - то је Мисир. Мисир, међу земљама старога Оријента, има претензија да је културно најстарији. У сваком случају, он је завршио свој самосталан историјски живот још на 5-6 векова пре Христа, и од тога је времена само мењао господаре. До највеће своје славе, у историјском времену, дошао је Мисир у доба Птолемеја, од Александра Великог па до пропасти римске републике. Он је тада био под грчким владоцима, и великим делом јелинизиран, у центрима готово сасвим јелинизиран. Чак је и мисирским Јеврејима матерњи језик био грчки. У тој, дакле: јелинизирајућој, држави била је јако развијена грчка књижевност и грчка писменост. Материјал за писање био је готово искључиво папирус. Ми смо данас тако срећни да нам је од писмености овога времена сачувано много директних сведочанстава, Неки класични филолози дошли су на срећну мисао да откопавају стара сметлишта, којих има много око старих мисирских вароши, и да у њима претражују остатке. Како је клима у Мисиру сува, а земља у нилској долини по свом геолошком саставу згодна да спречава распадање предмета у њој, није чудо што се у тим ђубриштима сачувало врло много папируса. Што се данас налази, то је обично свакодневна кореспонденција, или, у срећном случају, расходовани остаци из какве библиотеке. Понекад се нађе читава корпа поцепаних папируса, свакако из какве канцеларије оног времена. Ти се папируси данас стално и систематски истражују. Међу њима се нађе и по какав литераран текст - ту скоро нађене су нпр. неке Сафине песме - али папируси већином представљају приватну кореспонденцију, приватна писма, рачуне, признанице, уговоре, и тако даље.

Ови папируси са својом фамилијарном, нелитерарном, садржином нарочито су интересантни у погледу језика, јер су писани не књижевним језиком, већ језиком **народним**, онако како је у оно време говорила народна **маса**. Папируси су, уосталом, и **једини** извор за познавање тога језика. Када је овај **народни** језик упоређен са језиком у **Новом завету**, дошло се до интересантних резултата: тада је тек идентификован језик новозаветног текста - тада се утврдило да је оригинал **Новог завета** писан грчким **народним** дијалектом, **грчким** дијалектом којим је говорила маса. На тај су начин дефинитивно сузбијене раније хипотезе о новозаветном дијалекту: раније се, наиме, тај дијалекат сматрао као неки сакрални дијалекат, као дијалекат који стоји сасвим за себе, и излази из оквира грчке заједнице. Неки су га опет сматрали за јеврејско-грчки дијалекат, тј. грчки дијалекат са јеврејизмима, итд.

Народни колорит новозаветног језика, какав је сада дефинитивно утврђен, је, уосталом, и сасвим природан: какав би други језик и смели изабрати апостоли за своју светску мисију него језик приступачан и разумљив и најширој маси, и онима који су необразовани и »сиромашни духом«? Али да идемо даље. Када је, дакле, **форма** новозаветних списа, у првом реду четири јеванђеља, удешена и за најпросечнију интелигенцију, исти случај мора бити и са **садржином**. Подаци у **Новом завету**, и новозаветни морал, казани су, дакле, сасвим **директно**, сасвим довршено; истина са много фигура - које се, уосталом, само могу и очекивати у говору простог

народа - али зацело без икакве филозофско-метафизичке позадине. Јеванђеље није упућено ученом номодидаскалу, који разуме најинтимнију садржину јелинистичко-јеврејске филозофије, него сину човечјем, који нема где ни главу своју да склони.

Највиши, дакле, захтев за лектуру и тумачење новозаветног текста јесте да се у читање тога текста не улази са предубеђењима, да се у тумачење унесе што више познавања реалија - то су знања из историје, географије, језика итд. - а што мање јаловог резоновања и јалове спекулације.

Ово су, господе, тих неколико идеја које сам данас у стању да вам дам. Надам се да ћемо на нашим пријатељским састанцима имати прилике да се задржимо више и на њима и на целој данашњој теми.

(Београд, 1912, издање Хришћанске заједнице студената Беогр. универзитета)

ПРОСЛАВА МИЛАНСКОГ ЕДИКТА У НИШУ

У Нишу је, 29.децембра, на врло свечан начин, у присуству представника свију православних цркви, сем бугарске, прослављена хиљадушестогодишњица од такозваног Миланског едикта, којим је цар Константин Велики наредио толеранцију хришћанства.

Константин Велики није био, додуше, онакав светац за каквог га је протурило захвално хришћанство, али је то зацело био владалац ретких способности и изванредног значаја. Две његове радње чине, свака за себе, епоху у историји - једна је примање хришћанства међу религије које држава одобрава, друга, премештање престонице из Рима у Цариград. Хришћанство, које је постало из монотеистичке јеврејске религије, са додацима и објашњењима из јелинистичке филозофије, било је, у оно време, несумњиво најчистија и најсавршенија религија. Константинова реформа је била, дакле, сасвим савршена. У сваком случају, Константинов прилазак хришћанству, које сада почиње своју светско-историјску улогу, догађај је од особите важности.

Али нас, специјално, друго Константиново дело, премештање престонице, интересује више. Константин је стварањем Цариграда створио нов, солидан центар за грчко-оријенталску културу; он је створио Византију, у којој ће се продужити и подмладити јелинизам, и која ће одржати тековине клонулог народа. Константин је - ако се његов светско-историјски значај може рећи у неколико речи - осигурао заувек **културну независност грчком оријенту**. Константин је, према овоме, доиста заслужио да га се сетимо ми који смо били у области византијског оријента. Непосредан повод за Константинову прославу - осим јубиларних бројева 313 до 1913 - јесте околност што се Константин родио у Нишу. Константин је, осим тога, још једини од рођених на територији наше краљевине који није од локалног значаја већ има места у **општој** историји. Иницијативу за прославу узео је нишки епископ Господин Доситеј. Тај интерес који један наш црквени великодостојник има за култ прошлости наше земље, за похвалу је. Желели бисмо, међутим, да се не остане само на прослави. У нишкој околини има споменика из првог времена хришћанства. Нека Господин Доситеј узме сада иницијативу да се сви ти споменици констатују и учине науци приступачни. И наука о старини, која је данас у знаку јелинизма, и која се врло претежно бави испитивањем старих религија, добиће тако драгоцен прилог са стране с које такве прилоге очекује.

(Српски књижевни гласник, XXXII, 1914, 79-80)

»У БОГА СУ ВУНЕНЕ НОГЕ, А ГВОЗДЕНЕ РУКЕ«

(Рад читан у Друштву за српски језик и књижевност)

Уз ову пословицу има у Вуковој збирци (Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете ријечи, Биоград, 1900, № 6595, стр.410, упор. и Рјечник, s. v. вунен) овакво објашњење: »не чује се кад долази, али се добро осјећа кад удари«.

Друга половина пословице је јасна: »гвоздене руке«, очевидно, показују степен енергије са којом ће се Бог понашати према људима онда када на **њега** дође ред да проговори. У тренутку када он кога човека буде кажњавао, биће он јак и неумољив. Друга половина пословице има, очевидно, **овакав** смисао. Теже је протумачити прву половину. По Вуку »вунене ноге« у Бога значе да се Бог »не чује кад долази«; Бог, дакле, иде полако, без шума - он се **прикрада**. На који се он то начин може прикрадати а да га ми не чујемо? По Вуку -под претпоставком да смо овде добро разумели Вука -на тај начин што ће ноге обложити вуном, што ће, рецимо, имати вунену обућу.

Ово је Вуково објашњење невероватно, а можда и немогуће. Пре свега, примитиван човек замишља да су његов бог или његови богови сасвим **конкретни** и близу њему, и представа о невидљивом божанству, божанству које не можемо осетити је у религији патријархалног друштва необична и неочекивана. Божански се нумен споразумева с људима, када им даје савете или када их кажњава, сасвим директно. Он се не крије, и не сакрива свој долазак. Такав је Зевс са својим громом, такав је Посејдон са својим ветровима и таласима, таква је Хеката са својом пратњом - сви они гласно јављају свој долазак. Сасвим **апстрактан** божански нумен јавља се само у савршеној религији, нпр. у јеврејској, где је бог Јаве страхан и недостижан. Према томе, Вуково објашњење, у коме се божанству приписује особина коју то божанство, у најбољем случају, има ретко - то нам објашњење мора изгледати одмах, на први поглед, **подозриво**.

Али то још није све. Ми у овој пословици имамо фигуру која је у пословицама уопште врло честа - то је антитеза. Примера за пословице са антитезом има необично много, нпр.: У ратара су црне руке а бела погача; Ко високо лети, ниско пада; Беле паре за црне дане; Данас везир, сутра резил; Да те Бог сачува ведра Божића и облачна Ђурђева дне; Два лоша избише Милоша, итд. итд. И пословица о којој је реч спада у групу ових пословица. Према томе, ми бисмо у првом њеном делу требали да имамо **супротну** представу, **контраст** према другом делу. То, међутим, ако се прими Вуково објашњење, нипошто немамо. »Гвоздене руке« у другом делу изазивају асоцијацију **страха**; у првом, дакле, делу морамо имати **супротно** осећање. Међутим, божанство би баш тиме било **страшно** што би долазило тихо, нечујно, што би се прикрадало (сетимо се само како је страхан Јаве у јеврејској религији), и ми, на тај начин, ако бисмо задржали Вуково објашњење, не бисмо добили антитезу. Да преведемо на обичан говор, па да видимо како би било немогуће замислити овакву пословицу: »Бог долази нечујно, он се прикрада, али је страхан кад удари«. Очевидно, имамо логичну контрадикцију, са којом се не можемо задовољити. Али, пошто ми антитезу **морамо имати** у овој пословици, а не можемо је имати по Вуковој интерпретацији - то Вуково објашњење извесно **није добро**.

Морамо, дакле, потражити друго објашњење. Ми у другом делу пословице имамо **казну**, и осећај **страха**; у првом делу, дакле, морамо имати **одсуство** казне, и **сигурност**, **безбедност** онога који треба да буде кажњен. А безбедан ће грешник бити само у том случају ако оно божанство које има да га казни није ту, управо ако **још** није ту, ако се тј. са казном **задржало** -ако са осветом **чека**. Ми смо малочас видели да се у религији наивног човека углавном не јавља представа о божанству које долази полако и нечујно, које се прикрада - да ли, сада, наиван човек познаје божанство које са казном оклева и чека? Свакако познаје. Веровање у Немезис, Дику итд. заједничко је у свима религијама, и тај моменат и јесте оно што у савршенијим религијама подиже озбиљност религиозног морала.

Наиван човек - а нас се овде тиче само религија примитивног човека - представља себи овај процес греха и одмазде сасвим конкретно. Божанство које има права на казну памти или бележи шта је човек скривио, и са казном чека. Оно ће, са чекањем, ићи чак тако далеко да ће се светити на другом и трећем колону: алегорија из јеврејске религије, да оцеви једу кисело грожђе а синовима трну зуби, начињена је према чисто **народним** религиозним представама. Зевс, по народном веровању, бележи на таблице или у »тефтер« људске грехе (или то чине други за његов рачун, в. нпр. Plaut. Rud. 15, Vabr. fab. 127 Cr.), и са казном нипошто не хита (упор. Zenob. Par. 4, 11: ο Ζευς κατείδε χρονίος εις τας διφθερας οτι ουκ αλτρονοητος καν βραδεως η δικη τους πονηρους μετεισι).*

* Зевс је одавно у књиге уписао да казна неће стићи неваљалце ни пребрзо ни прекасно (прев. Дарко Тодоровић)

У једној Бабријевој басни (75 Ст.) прича се како су се, у доњем свету, Плутон и Персефона силно наљутили на лекаре што не дају болесницима да умиру, па су им свима побележили имена - да их, разуме се, казне тек доцније, кад ови сиђу у Ад. Један римски писац, Валерије Максим, врло лепо карактерише стрпљиво чекање и нехитање увређеног божанства: *Lento enim gradu ad vindictam sui divina procedit ira, tarditatemque supplicii gravitate compensat*** (Val. Max. 1, 1). Потпуно, дакле, исте идеје које и у нашој пословици. Итд. ¹⁾

** Лаганим кораком божански гнев напредује према освети, али спорост надокнађује тежином казне

Представа о божанству које са казном **не хита** позната је добро и у религији нашег народа - овде не мислим на хришћанску религију; религија код оријенталских хришћана у основи је она иста која је била и у претхришћанско доба - и за то имамо доказа у пословицама: »Бог бави, ал' не заборави; Бог дуго кроз прсте гледа; Бог је спор, али достижан; Бог не плаћа ни у петак ни у суботу, него кад је њему драго; Бог не суди сваких осам дана; Неваљале Бог оставља за погибаони дан«, итд.

Према свему овоме имамо ми разлога веровати да и у нашој пословици Бог са »вуненим ногама« треба да значи Бога који **не хита**, који **чека**. У томе бисмо случају, у другом делу пословице, **имали** потребну антитезу. »У Бога су вунене ноге« требало би да значи: »Богу су ноге на неки начин спречене, задржане вуном, те не може да иде«. Због тога је - тако треба разумети алегорију - спор. То је једино објашњење које можемо очекивати.

Сличну пословицу имају и Римљани: **dii irati pedes lanatos habent**, »богови када су гневни, увређени, имају вунене ноге«. Ова се пословица обично интерпретира (в. податак у **A. Otto**, *Die Sprichwörter u. sprichwörtliche Redensarten der Römer*, Leipzig, 1890, стр. 110) да богови долазе »leisen Schrittes«, дакле отприлике »auf Filzsohlen«*. L. Friedländer, у издању Петронија (Petronii Cena Trimalchionis, mit deutscher Übersetzung und erklärenden Anmerkungen von Ludwig Friedländer, Leipzig, 1906, стр. 261 итд.; в. и превод, глава 44) мисли да, у овом случају, богови имају »подагру« (зато су им ноге увијене у вуну), па не могу да се крећу.

* »Лаганим кораком«, »на потплатима од клобучине«

Ову пословицу цитира Петроније у свом роману (гл. 44). Реч је о неродици, о рђавој општинској управи, о скупоћи, у вароши у којој се дешава Петронијев роман. »Нисам могао, тако ми Херкула«, - прича један од учесника на Трималхионовој гозби - »да зарадим данас ни залогај хлеба! А суша једнако траје. Ево већ година дана како траје глад... а некада је било хране као блата. Хлебац од аса не би могла вас двојица да поједу, а сада је мањи него воловско око. Из дана у дан све горе. Наша варош иде унатраг, као рак... Што се мене тиче, ја сам већ дошао до паса, и ако потраје ова скупоћа, мораћу продати оне своје кућице. А шта би друго и могло да буде, кад се ни богови ни људи неће да смилују на ову варош? Тако ми моје деце, ја мислим да је све ово прст богова! Није ни чудо: нико небо не сматра више за небо, нико не држи пост, нико не зарезује Јупитера, већ су сви зинули и гледају само своје рачуне. Пре су матроне у столи, босоноге, са отпуштеном косом и чистом савешћу, ишле на брдо и молиле Јупитера за кишу, и одмах би пљуснуло као из кабла - онда или никада! И сви су се смејали, покисли као мишеви! А сада, зато што нисмо побожни, **и богови имају вунене ноге - dii pedes lanatos habent.**»

Очевидно је, дакле, да се овде не мисли на лагано, нечујно ступање богова, него на **задржавање, недолажење, оклевање** (код Петронија, истина, оклевају они не са **казном**, него са доношењем **помоћи** - али је главно да **оклевају**). Овако је нашу пословицу тумачио и један римски граматичар, Порфирије (уз Hor. Carm. 3, 2, 32): *dicitur deos iratos pedes lanatos habere, quia nonnunquam tarde veniunt nocentibus**. Упор. и Otto, *Sprichwörter etc.*, стр. 110 итд.

* Каже се да срдити богови имају вунене ноге, јер каткад споро стижу злочинце

Значење римске пословице према томе је **јасно**. А како је постала фигура у тој пословици? И зато имамо објашњење из старог века. Макробије (Sat. 1, 8, 5) вели: Saturnum Apollodorus **alligari** ait per annum **laneo vinculo et solvi** ad diem sibi festum... atque inde proverbium ductum, deos laneos pedes habere. Један дакле римски бог, Сатурн, био је преко целе године **везан вуненом везом**, и дрешен само о свом празнику - о Сатурналијама.

»Везивање« је играло и игра у празноверици **врло велику** улогу. Примитиван човек гледа на своје богове као на бића која су само јача од њега, иначе имају његове особине. Због тога их он не само моли и гледа да у њима изазове симпатије или сажаљење, него их, када затреба, и грди, прети им²), или гледа да их превари, итд. **Везивањем** празноверан човек жели да демона, ако је добар, привеже за себе, а ако је рђав, да га спречи да му не учини зло. Ксеркс је зато бацио окове у дубину морску да би везао зле демоне који су на дну, и ово везивање и шибанье мора није била обест, како хоће Херодот, већ један религиозан акт (упор. Nicola Terzaghi, Die Geisselung des Hellespontos, ARW, 11 [1908], стр. 145 итд.) Овакво везивање није било само симболично³), него и сасвим стварно, па се налазило примењено чак и у званичној, државној религији и религиозним установама, нпр. када би статуе богова и хероја биле у оковима (в. Е. **Rohde**, Psyche³), 190, 3, и Riess у Pauly-Wiss., I, 34). Сатурн је био везан преко целе године вуненим конопцима⁴), да не би побегао -што би могло имати фаталних последица, пошто је Сатурн божанство плодности - и тако је ово везивање ушло и у цитирану пословицу.

Сада нам може бити јасан и смисао наше пословице. Ми имамо овде посла са прастаром празноверицом. »У Бога су вунене ноге« значи: »Богу су ноге везане вуненим везама«; отуда се он не може да креће или се лагано креће. Он, дакле, полако иде, али је утолико страшнији када се свети. Он је, како се то каже у сродној пословици, **спор али достижан**.

Ми овакво религиозно - историјско објашњење смемо да примимо; ми, још, имамо права на претпоставку да је и у **нашој** старини постојао обичај везивања богова, штавише, смемо сматрати као сигурно да је постојао **исти обичај и у истој прилици** као и код Римљана. Код Римљана је, наиме, Сатурн био везан преко целе године, а дрешен о Сатурналијама, тј. о празнику **Коледа**, јер су Сатурналије падале у исто време, по свршетку свих могућих жетви, и имале исти смисао који и наш Коледо; ми, међутим, и данас у то време имамо обичај везивања односно дрешења. Словенин је, као и Римљанин, држао своје богове плодности преко целе године везане, да га не би оставили, а када би му они дали плодове, он би их, о празнику, из захвалности за једно кратко време дрешео. Тај је обичај пренесен доцније са фактичних богова на **оне који ће бити једном богови - на домаћина** -и код нас данас о оцевима бива **дрешен**⁵) домаћин, који се **откупљује земаљским плодовима**.

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

1) О целој овој теми упор. Ludovicus **Ruhl**, De mortuorum iudicio (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten, herausg. v. A. Dieterich u. R. Wunsch, II, 2), Giessen, 1903, нарочито стр. 69 итд.

2) Неколико примера, античких и модерних, наводи **L. Radermacher**, Schelten und Fluchen, Archiv für Religionswiss. 11 (1908), стр. 11 птд.; упор. од истог аутора, St. Phocas, ib. 7 (1904), стр. 451 итд.

3) О симболичном везивању у религији и празноверици упор. Isidor **Scheftelowitz**, Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker, Giessen, 1912 (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten, herausg. v. R. Wunsch u. L. Deubner, XII, 2). Рад је интересантан, иако је понегде нетачан и доста непотпун.

4) Вуненим зато што вуна има нарочито магично дејство, упор. Jakob **P!ey**, De lanae in antiquorum ritibus usu. Giessen, 1911 (Religionsgesch. Versuche u. Vorarb., herausg. v. R. Wunsch u. L. Deubner, XI, 2), нарочито примедбу 33³, која, додуше, није у свему тачна.

5) Јер је овде, у целом процесу, главно **дрешење**, и домаћин се претходно везује зато да би могао бити **одрешен**.

(Старинар, VI, 1914, стр. 153-157)

МЕСТО КОМЕНТАРА

Име **Меглинка** дошло је, по свој прилици, од планине **Меглена**¹⁾ у чијој околини живи предање које нам је **М. Ј. Мајски** сачувао у свом врло интересантном епивиону. Меглинка је вила која је, нешто милом, али још више на силу, ушла у кућу обичног смртног човека, унела у њу срећу и благостање, али је после неколико година (**пет година**) ишчезла и вратила се у своју слободу. Овај мотив познат је у религији и умотворинама свих народа. Ја ћу навести само два примера. Први је пример позната лепа бајка о Пелеју и Тетиди. Тетида је, као и наша Меглинка, **вила**, »нереида«; она долази у кућу Пелејеву (на силу, упор. **Mannhardt-Heuschkel**, Wald- und Feldkulte, Berlin, 1905, II, 52 идд), изроди с њим децу, али најзад, изненада, оставља га (упор. Aristoph. Nub. 1067 ид. и схолије уз то место).

1) Сама реч **Меглен** сродна је са речју **магла**: Меглен је, дакле, mons nubifer.

Други пример је једна новогрчка бајка коју је, на Евбеји, забележио Хан (**Hahn**, Griechische Maerchen, бр. 83); Некакав младић украо је нереиди (вили) крила, која је она, при игрању, скинула. На тај начин натерао ју је да му дође у кућу, и она му је родила сина. Кад је детету било пет година (као и у **Меглинки**, на стр. 49), да онај младић нереиди крила, и она одмах одлети, викнувши при разстанку мужу: »Збогом! Чувај нам дете«. - Између ова два примера, од којих је први, у хронолошком реду, најстарији, а други најмлађи, има читава серија других.

Бајке и легенде о којима је реч свршавају се обично на тај начин што вила, додуше, одбегне из куће у коју је доведена, чим јој се за то јави прилика, или добије повод; али она ипак остаје верна својој кући и налази се у њеној близини - имамо, дакле, у ствари само *separatio inter coniuges quoad thorum** и ништа више.

* Растављање међу супружницима колико од кревета

Ова наша бајка, међутим, свршава се друкчије. Меглинка је Стојана дефинитивно оставила. Врло истакнута улога »сковрана« и »исака« (в. о њима стр. 57), у целом епивиону, казује нам јасно да ми овде имамо посла са **етиолошким легендом**. Етиолошка легенда објашњава постанак какве животиње, или ствари, обичаја, имена, итд. Таквих легенди има код свих народа; класичан пример где су овакве народне легенде обрађене литерарно, имамо у Овидијевим »Метаморфозама«. Међу српским народним умотворинама упор. нпр. шта се прича о постанку кукавице, корњаче, Кумовске Сламе, удубљења на табану (упор. песму Цар Дуклијан и Крститељ Јован, и Вукову примедбу уз њу); имена »Стиг«, »Царево бупило«, »Базјаш«, итд. итд. Овакву етиолошку легенду, која се завршава метаморфозом, имамо и у нашој »Меглинки«.

Као што су, у грчкој митологији, пупавац, лапта, и славуј некадашњи краљ Тереј, његова жена Прокиа, и свастика Филомела, који су у те тике претворени после страшне породичне трагедије (в. Ovid. Met. VI, 424 идд); као што је, у нас Срба, кукавица у ствари једна несрећна сестра, која се, од силне жалости за братом, претворила у кукавицу (в. о томе Вуков речник s. v. кукавица, где се налазе и друга, слична објашњења) - тако су у овој нашој бајки сковран и исак у ствари **Меглинка и Стојан**. То се јасно види из стихова:

Зато несташни сковран **и дан дани**
Кад год се сети
Стане, не лети,
К'о Меглинка пева на крову, пева на грани.

А туробан исак, кад год на стену седне,
Мучи се јадан, бочи,
Крупне буљи очи,
Стојанов понавља јаук од Меглинке ледне.

(стр. 56, и 19, упор. и стр. 27, ст. 12,13 идд, стр. 38, ст. 3 ид).

Ми, дакле, у »Меглинки« имамо једну **вилинску причу**, комбиновану са етиолошком легендом о постанку двеју тица - сковрана и исака.

Шта је у »Меглинки« специјално словенско, да ли, и колико има средње - и новогрчког утицаја - то су питања интересантна, али се она не могу решавати без потребне литературе, и ја их, зато остављам отворена.

Писац »Меглинке« је poeta doctus, пажљив и савестан, покаткад кратак и тежак за разумевање, добар познавалац језика и добар психолог, местимице, и увек кад затреба, добар као песник. Што је код њега нарочито симпатично, то је изванредан **идилски** карактер његовог епилиона (понека места јако подсећају на народну идилску поезију у Теокрита!), и велика љубав према **словенској старини**, према чаробној митолошкој прошлости **нашег** народа - један осећај који је данас редак, али који ће се извесно развити и код нашег народа, као реакција на тешку садашњост. Из историје знамо да се, баш у бурним и озбиљним временима, књижевност радо враћа у прошлост, у старо, добро доба, или бежи у примитивну, идилску природу. То је и **Мајски** сасвим тачно осетио кад је у свом предговору рекао да нам »Меглинка каткад пружи малко раја«.

21. XI 1917, Бизерта

(М. Ј. Мајски, Меглинка, Бизерта, 1918, стр. 58-60)

ПРИМЕДБЕ УЗ НЕКОЛИКЕ ПОСЛОВИЦЕ

1. »КОШТА (ГА) КАО СВЕТОГ ПЕТРА КАЈГАНА«

Каже се о (неочекивано) великом трошку, дакле: исти је смисао који и у пословици »Платићеш као курјак кожом« (№ 4907 у Вуковој збирки, издање 1900). Пословица се данас често употребљује.

Да би се фраза могла протумачити, ваља знати пре свега који је облик »светог Петра« - да ли други или четврти падеж. У првом случају то би био такозвани генитив посесивни, и пословица би значила »кошта га као што је коштала кајгана која је припадала светом Петру, или која се износи пред светог Петра«. У другом случају - ако би био четврти падеж - ово би била елиптична реченица, која би, кад се допуни, гласила овако: »Кошта га као што је светог Петра (у некој извесној прилици) коштала кајгана«. Ово друго објашњење, на први поглед, изгледа вероватније. О светом Петру причају се, у нашем народу, многе шaljиве, фриволне приче. У тим причама светац се увек јавља као духовит старац, који уме да начини много лепих досетака на туђ рачун, али, с друге стране, и он често бива нагарављен и извуче дебљи крај. Свети Петар обично путује с Богом (два стална типа у народним приповеткама - као у старом веку Јупитер и Меркур, упор. Ovid. Met. 8, 616 и Act. Apost. 14, 12), и на томе путу дешавају се често догађаји који, за високе путнике, нису баш врло пријатни.

У »Летопису Матице српске« сећам се да сам читао једну причу (из збирке В. Красића) у којој се каже како су Бог и свети Петар, на једном од својих путева, дошли увече у кућу неког пијанице и затражили конак. Домаћин није био код куће, а домаћица рече да ће их радо примити, али им не јамчи да ће ноћ провести на миру, јер њен муж, кад се врати пијан, бије све по кући. Гости пристану и на овакав конак, уђу у кућу, и легну поред пећи: Бог до зида, а свети Петар с краја. Око поноћи дође домаћин, пијан; зачуди се кад угледа у кући два »лопова«, и почне их одмах бити, најпре светог Петра. Кад се овоме досади, замоли Бога да измењају места и тако поделе батине. Бог пристане, али тек што је размена била извршена, падне пијаници на памет: »Доста сам био овога с краја, да почнем сад овога до зида«, па понова окупи тући светог Петра, итд. - Шта је

природније него помислити да је на оваком једном конаку свети Петар појео кајгану која му је доцније пресела?

При свем том, пословицу треба друкчије протумачити.

У грчком постоји пословица »Скупа ли је кајгана светога Ђорђа!« (Πολιτης, Παροιμιαι, I, 419). Ова грчка пословица постала је према једној легенди о светом Ђорђу, коју нам је сачувао Јован Дамаскин (Homil. 14), а налази се и у минеју под 23. априлом (Политис, н. н. м.). Легенда прича о једном чуду које је свети Ђорђе учинио у Пафлагонији. Неки дечко начини светом Ђорђу кајгану (σφογγατον - Политис, н. н. м. објашњава ову реч са француским omelette) и однесе је у цркву. Наиђу четири странца, трговца, да се помоле Богу, виде кајгану и поједу је. Али светац учини чудо и трговци не могуше изаћи из храма док сваки од њих није положио велики златан новац (μιλιαρησιον; вредност није одређена, упор. Софоклов речник s. v.). Кад су изашли из цркве, рекоше: »Свети Ђорђе, много ти је скупа кајгана; никад је више од тебе нећемо куповати«. - Исту овакву легенду причају Грци и о Богородици (Политис, н. н. м.).

Врло је, дакле, вероватно да је нашој пословици извор каква (византијско-грчка) легенда. Ми знамо да је византијска књижевност, усмена и писмена, дала нашој књижевности много позајмица, и то баш у пословицама и легендама. (За пословице упор. R. Altenkirch, Die Beziehungen zwischen Slaven und Griechen in ihren Sprichwoertern. Archiv f. slav. Philol. 30 (1908) 1-47; 321-364.

Има и један рад о односу српских пословица према грчким и римским, од И. Касумовића, у Раду Југословенске Академије 189 [1911] и 191 [1912]. О преводима грчких пословица и изрека у старој словенској књижевности писали су и Сперански и Јагић, упор. С. Jirecek, Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien, Wien 1914, 3, 66, напомене 2 и 3. - За легенде упор. Павле Поповић, Преглед српске књижевности, Београд, 1913, стр. 17 ид, 285 ид).

Да ли је већ у византијском извору светог Ђорђа заменио свети Петар, не можемо рећи. Ми знамо да су се, код Византинаца и иначе, **исте** пословице и легенде приписивале често **разним** свецима, на пример, грчки оригинали за Вукову пословицу 3405 (»Махни и ти рукама, махни! казао свети Никола чоеку који је био пао у воду па само викао: Помози свети Никола! а није гледао да плива или од воде да се отима«) приписивали су стари Грци Атини (Zenob. P. 5, 93), Херкулу, Посидону, а Византинци светом Ђорђу (Политис, I, 231 ид), светом Николи (id, I, 240 ид), светом Фанурију (I, 249). Замена светога Ђорђа светим Петром могла је, дакле, бити извршена још у оригиналу (као што је свети Ђорђе већ замењен, у једној легенди, Богородицом, в. горе). Али с друге стране, ми знамо да је свети Петар у византијским легендама и умотворинама мало познат (нпр. о њему у Политисовој збирки нема ни једне пословице, док их о светом Ђорђу, Димитрију, Николи има врло много), а у Срба је познат веома добро, и, штавише, он је ту личност сасвим згодна за неку скурилну историју каква је се могла замишљати као подлога нашој пословици. Према томе, вероватније је да је замена извршена пошто је пословица већ пресађена у српску књижевност.

Облик »светог Петра« - да кажемо његову граматичку вредност - према томе је генетив посесивни, као и одговарајуће речи у грчкој пословици о светом Ђорђу.

2. »НУДЕ СЕ КАО ГРЦИ У АПС«

Каже се о људима који се ваздан колебају да изврше нешто што се треба или мора да изврши. Пословицу употребљујемо у говору врло често.

Кад се тражи објашњење овој пословици, обично се замишљају лукави Грци, пред апсанским вратима, како један другоме дају првенство, бајаги из учтивости, а у ствари зато што се боје опасности и траже да је бар за један секунд времена одложе, или да ту опасност проба неко други пре њих. Такво објашњење даје и Вук (уз посл. 4455, издање од 1900): »Приповиједа се (у Војводству) како су Грке поћерали у ариште, па су на вратима све нудили један другог да први (као части ради) уђе унутра, док их није пандур батином ућерао«.

У ствари, у овој пословици, првобитно, није било помена ни о апсу ни о нуђењу у **апс**. Оваква каква је, пословица је постала по једном неспоразуму.

Позната је ствар да је у српском друштву 19. века (да не идемо даље у прошлост) било доста Грка. У Војводини, на пример, било је мањих или већих грчких колонија и по варошима и по селима. Може се рећи да је у сваком селу у Војводини био бар по један Грк трговац: реч »Грк«, и данас још, значи тамо исто што и »трговац« (упор. Вук, Речник, s. v. Грк:.; У Бачкој по селима зове се **Грк** сваки човјек који држи дућан, *der Kaufmann, mercator*: »Гле, у овом селу Чивутин Грк!« -s. v. Гркиња:... У Бачкој по селима жена која држи дућан). Тај грчки свет нарочито се лепо види кроз биографију и дела Доситија Обрадовића и Јована Стерије Поповића (в. и Владан Ђорђевић, Грчка и Српска Просвета, и мој чланак О Доситејевим грчким и римским изворима, Споменица Д. Обрадовића, СКЗ, 134, 1911, стр. 53 ид). Срби су, разуме се, имали свакодневно прилике да познају Грке и њихове обичаје, и да чују њихов језик.

Једна од најчешћих речи које су Срби могли да чују од учтивих и увек слатких Грка била је реч *οριστε* (ористе), »изволте«. Колико је пута и наша генерација чула ту реч, од 1912. наовамо! Знамо, опет, да Грци у свом језику немају гласове **ш** и **ж**, него их замењују са **с** и **з**. У вароши Крфу, на пример, на једној јувелирској радњи стоји натпис *bizouterie*; на једној кафани пише *Vive Zoffre!* Грци би нашу реч **ариште** = затвор, апс, изговорили **аристе**.

Ствар је сад јасна. Грци су, кад би један другог нудили, говорили **ористе**, и то је нашим Србима звонило као **аристе** - ариште. Према томе, најпре је могла постати фраза: »нуде се као Грци са ариштем«, па онда »нуде се као Грци у ариште«, и најзад, кад је реч ариште замењена са познатијом речи апс - »нуде се као Грци у апс«.

Да је ова хипотеза вероватна, доказ је редакција у Вука; у његовој збирки, наиме, пословица гласи доиста још »нуде се као Грци у **ариште**« (Вук. Посл. 4455).

Објашњење у Вука нема вредности. Пословица није постала према догађају који се у том објашњењу прича, него је, баш напротив, прича начињена према већ готовој пословици, која је рђаво протумачена. Таквих случајева, да се према пословици измисли прича - да се пословица **развије** у причу - има толико много да је код старих теоретичара за овакве приче постојао нарочити технички израз, тако звана *εξηπλωμενη παροιγια*. Многе »езопске« басне постале су на тај начин (упор. **О. Crusius**, у *Pauly-Wissowa's Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, s. v. *Babrius*, и **А. Hausrath**, *ibidem*, s. v. *Fabel*). У српској књижевности имамо нешто налик у извесним причама Вука Дојчевића.*

* За овим (на страни 20) следи објашњење пословице »Ако злотвора немаш, мајка та га је родила« - објашњење које је објављено и у "Прилозима за књижевност, језик, историју и фолклор", I, 1921, стр. 205-209, али које не спада у област религије.

(Крфски »Забавник«, 15 авг. 1918, стр. 19-20)

ИЗ СРПСКЕ РЕЛИГИЈЕ И МИТОЛОГИЈЕ

Испитивања из области српске религије и митологије нису још постављена на реалну основу. Границе између историје и митологије нису јасно повучене.

У наредним чланцима чиним покушај да из традиције одвојим оно што припада митологији и религији, а не историји.

1. МАЈКА ЈУГОВИЋА

... Само озго, к'о да суза мајке
Низ сјај звездан откинута мили,
Глас давори, глас даљних облака...
- То над судбом младога јунака
Горска вила уплакана цвили.

Д. Ј. Филиповић, Косовски божури.

Народна песма »Смрт мајке Југовића« почиње овако:

Мили Боже, чуда великога!
Кад се слеже на Косово војска,
У тој војсци девет Југовића,
И десети стар-Јуже Богдане. 5
Бога моли Југовића мајка
Да јој Бог да очи соколове,
И бијела крила лабудова,
Да одлети на Косово равно,
И да види девет Југовића,
И десетог стар-Југа Богдана. 10
Што молила, Бога домолила:
Бог јој дао очи соколове,
И бијела крила лабудова,
Она лети на Косово равно,
Мртвих нађе девет Југовића, 15
И десетог стар-Југа Богдана,
И више њих девет бојних копља,
На копљима девет соколова,
Око копља девет добрих коња,
А поред њих девет љутих лава. 20
Тад' завришта девет добрих коња,
И залаја девет љутих лава,
А закликта девет соколова:
И ту мајка тврда срца била,
Да од срца сузе не пустила; 25
Већ узима девет добрих коња,
И узима девет љутих лава,
И узима девет соколова,
Пак се врати двору бијеломе.

У другом делу песме износе се догађаји на двору: састанак мајке Југовића са снахама, вриштање коња за господарем који је погинуо, приказ са мртвом руком једног од Југовића, и најзад смрт материна (в. естетичну анализу у »Прегледу српске књижевности«, од Павла Поповића, Београд, 1913, стр. 74 ид).

У почетку песме (стих 17 идд) каже се да је **више** браће Југовића било девет бојних копаља, и **на** копљима девет соколова - очевидно је, дакле, да су копља била **пободена у земљу**. Копља је усадио у земљу, наместио на њих соколове, поређао око њих (или, можда, **везао** за њих, упор. песму »Смрт војводе Каице, стих 243 идд) коње и »лавове« (= ловачке псе) разуме се неко **други**, а не сами Југовићи. Ми нисмо у недоумици шта све ово треба да значи: копља, соколови, коњи и пси, у овом случају, **јесу посмртна жртва Југовићима**.

Обичај овакве жртве на гробу има дубок религиозни смисао и познат је свима народима; из историје знамо врло многе примере, а у симболима сачувао се тај обичај и до данашњег дана. Примитиван човек толико чврсто верује у загробни живот - који, по његовом схватању, није ништа друго него наставак овога живота, са свима манифестацијама и потребама¹⁾ - да са покојником меће у гроб, или му оставља на гроб, или спаљује (где постоји обичај спаљивања) сва бића и ствари која покојнику на »оном свету« могу бити од потребе²⁾. На гроб или на ломачу меће се оружје и опрема, одело, посуђе; па онда, на гробовима ратника и уопште моћних и богатих људи, убијају се коњи и (ловачки) пси, робови и робиње, жена (или жене) покојникове. То је апсолутан услов за продужење живота с ону страну гроба (упор. Fustel de Coulange, 1. с.).

На гробу Патроклову убија Ахил коње свога пријатеља (Hom. II. 23, 165 идд); на гробу Ахиловом убијају Поликсену (Eur. Нес. **passim**); у Индији је, све до почетка 19. века, имала удовица да буде спаљена на ломачи свога мужа. За ове обичаје знају и класични народи (в. нпр. Fustel de Coulange, 1. с.), и Гали³), и Германи⁴), па, разуме се, и **Словени** (в. Jirecek, Geschichte der Serben, Gotha, 1911, I, стр. 76; 169)⁵). По Јиречеку (стр. 169) Литванац Кејстут, брат великог кнеза Олгерда, спаљен је, 1382, **»са оружјем, коњима, соколовима и ловачким псима«**. Краљевић Марко, пред смрт, ломи своју **сабљу и коиље**, и убија свога **коња** (**»Смрт Краљевића Марка«**, стих 72 идд)⁶); у песми **»Јован и дивски старјешина«** над јамом, која је требала бити гроб **»лудом«** Јовану, везује се Јованов коњ (стих 235). У народним песмама биће још примера за овакве посмртне жртве. У песми **»Смрт војводе Каице«** сачувана је врло јасно успомена на овај обичај; пошто је испричано како је Каица погинуо, каже се:

А војводе, браћа милостива,
Са сабљама сандук отесаше,
Чело главе коиље ударише,
На копље му сокола метнуше,
За копље му коња привезаше,
По гробу му оружје простреше
(стих 243 идд).

Ово место, које нас веома подсећа на стихове 15 идд у песми **»Смрт мајке Југовића«**, помоћи ће нам да разумемо ситуацију у тим стиховима и њихов смисао. Девет копаља, - у нашој песми - соколови на њима, коњи и лавови (ловачки пси) око њих јесу доиста **жртва мртвим Југовићима**.

У песми се даље говори како је Југовића мајка покупила копља, соколове, коње и псе, и, с њима заједно, вратила се у двор. Зашто? Да ли због епизоде која почиње са стихом 39, и због које је потребно да коњ једнога од Југовића буде у двору? Ми у то нећемо улазити, али напомињемо да су стихови 26 идд **нелогични** и у **контрадикцији** са оним што је речено раније. Копља, соколови, коњи и пси јесу жртве манима (= душама) Југовића, према томе то су предмети **повучени из употребе**, и имају остати на гробу. Шта ће ту с њима бити, то је питање без одговора: Каичини другови не питају шта ће бити са соколом, кољем и оружјем остављеним на Каичином гробу; дивски старешина не пита шта ће бити с коњем кога је везао над јамом где је бачен **»луди«** Јован; данашња српска мајка или сестра не пита шта ће бити с покојниковим оделом и осталим стварима које му је оставила на гробу.

Главно је да се предмет који се жртвује **расходује, искључи** из употребе, а шта ће даље с њим бити, то се оставља случају. Ко би покушао да се тим предметима служи, да их употреби у своју корист, тај би одузимао мртвима оно што њима припада и што је битни услов по њихову егзистенцију и благостање на оном свету; такав човек ризиковао би да увреди мртве, и изложи се њиховом гневу и освети. Ако икоме, родбини је дужност да води рачуна о покојниковом култу - то јест, да му материјалним приносима (у храни, пићу, оделу, и осталим потребама) омогући и олакша загробни живот (за који, као што смо рекли, по веровању примитивног човека постоје исти материјални услови који и за овај овде)⁷). Каква би изгледала **мајка** која би са гроба своје деце узимала оно што је њима намељено? Каква би изгледала мајка Југовића кад би радила тако? Дајући одговор, ми се морамо ставити на гледиште оног друштва у коме су крвне жртве, жртве у живим бићима, постојале још **као стварност**, не у симболима. Југовића мајка која би покупила оружје, соколове, коње и псе и одвела их у двор, изгледала би исто онако неприродна и немогућа као данашња српска мајка која би покупила хаљине свога детета, остављене на његовом гробу, и однела их кући за профану употребу; или која би, сама, потрошила оно што је детету спремила за подушје. Такву мајку немогуће је замислити, и због тога су стихови 26-29 у песми **»Смрт Мајке Југовића«**, **неочекивани и немогући**.

Како да се објасни постојећа контрадикција? Пре него што бих дао одговор на ово питање, морам учинити једну општу напомену. Наше народне песме нису систематски анализиране према

потребама »више« критике, да бих се, кад ми затреба, могао позивати на готове резултате те »више« критике, Али ми о постању песама и њиховим ауторима, уопште о **епској техници** њиховој, знамо ипак нечег сигурног. Вукове напомене у предговору ка првој књизи другог издања, који је прештампан у државном издању (Београд, 1891), стр. XXV илд, веома су драгоцене. Ја исписујем овде неке од њих. Говорећи о постанку јуначких песама, Вук каже, на стр. XXXVII: ... »По реченим мјестима куд се данас јуначке пјесме највише пје-вају, нема човека који не зна неколико пјесама (ако не читави, а оно барем комада од њи), а има и који знаду око педесет, а може бити и на стотине. Који човек зна педесет различних пјесама (ако је за тај посао) њему је ласно нову пјесму спјевати«... На стр. XLVI:

... »Једни пјесама различно пјевање по народу показује очевидно да све пјесме нијесу одма (у првом постанку своме) постале онаке какве су, него један почне и састави што како он зна, па после идући од уста до уста расте и кити се, а кашто се и умањује и квари, јер како год што један човек лепше и јасније говори од другога, тако и пјесме пјева и казује«... На страни LVIII: ... »Може бити да је вриједно овђе напоменути да сам ја од ђекоји пјесама још у ђетинству моме слушао само **комаде**, и колико сам послјије тражио и питао, нико ми и до данас читаве није могао казати, него све **оне** комаде, а остало између њи **приповиједа се!**«...

Ове Вукове констатације - које, уосталом, важе за епску поезију свакога народа - потврђују и резултати критике Омирових песама (које су, кроз цео XIX век, испитиване свестрано и врло методички); њих може потврдити и наше сопствено искуство, јер смо ми врло близу времена када су јуначке песме стваране, и то време, уосталом, још није сасвим завршено. Ми, дакле, можемо рећи ово. Епске песме стварају се по извесном шаблону, са мотивима и »општим местима« (»loci communes«), већ познатим и утврђеним. Према томе, свака песма може бити, и, строго узевши, **мора** бити, састављена из хронолошки **разних** елемената, старијих и млађих. По себи се разуме да се ти »старији« елементи, ти елементи унети из већ постојећих песама, састоје негде само у појединим речима или фразама (и тај је случај најчешћи); али се негде састоје у **читавим сликама и мотивима, или у подужим епизодама**. Ја сам, за ову другу врсту, покупио приличан број примера у своме коментару уз »Женидбу Максима Црнојевића« (Бизерта, 1917).

Неке од тих епизода уметнуте су у нову песму са пуно вештине и смисла, и чине са њом логичну целину; друге су уметнуте са мање вештине, више механички, и осећају се као туђа парчад (таква су, нпр, прва четири стиха у песми »Смрт мајке Југовића«); најзад, неке епизоде -било зато што им народни певач није разумео смисао, или што није обратио довољну пажњу - чине **директну контрадикцију са контекстом**. На једну од оваквих контрадикција скренуо сам пажњу у своме коментару уз »Женидбу Максима Црнојевића« (стр. 50: стихови 726-738 стоје у супротности са осталом песмом).

Према овоме, није тешко наћи објашњење за нелогичност и контрадикцију у стиховима 26-29. Песма »Смрт мајке Југовића« састоји се **из две разне партије**: једне која износи догађаје на Косову, и друге која износи догађаје на двору (стихови 30-84). Те две партије нису од једнога аутора; прва је хронолошки старија, а друга млађа. Редактор целе песме нашао је епизоду о мајци Југовића, која, на лабудовим крилима, лети на Косово; о мртвим Југовићима; о жртви њиховим манима - **већ готову**, и он ју је, **не разумевајући јој смисао, потпуно механички метнуо као увод за песму о трагичној смрти мајке Југовића**. Стихови 26-29 имали су да послуже као спона **између два сасвим контрадикторна, једна другом не припадајућа косовска фрагмента**. Мало доцније видећемо да је супротност између првог и другог фрагмента још много већа но што нам то сад изгледа.

У стиховима 11 илд каже се да је мајка Југовића измолила од Бога »очи соколове« и »крила лабудова«, па је на тим крилима **одлетела** на Косово. Речи »очи соколове« могу бити фигура, метафора, за добар, оштар вид уопште: »очи соколове« значе очи оштре, снажне **као** у сокола, а не значе да је извршена стварна метаморфоза човечјег ока у соколово око, или замена човечјег ока соколовим; онако исто као што фраза »Аргусово око« значи око (оштро) **као** у Аргуса, а не око **самог** Аргуса, у директном смислу те речи. Али »лабудова крила« нису фигура, већ **стварност**. Фигура би била да је мајка Југовића тражила, на пример, јеленске **ноге** (= ноге **као** у јелена): то је део тела који жена већ има, и метафора са јеленским ногама означила би само једну нарочиту (снажно потенцирану) особину, брзину и издржљивост људских ногу. »Лабудова **крила**«, међутим,

не може бити метафора, јер ту недостаје предмет на који би се упоређење односило -недостаје tertium comparationis. Југовића мајка, дакле, доиста је тражила и добила **крила, крила лабудова**, и на тим крилима - као што се у песми изриком каже - **одлетела** је она на Косово.

На тај начин, ми се налазимо у **пуној митологији**. Мајка Југовића, сасвим очевидно, **није обична смртна жена - она је митолошко биће**. Које? Њена појава на разбојишту, њен интерес за пале јунаке, и облик у коме се јавља, довољно је карактеришу. У германској митологији за погинуле јунаке интересују се **валкире**; оне долазе на бојиште, скупљају мртве и воде их у Одинову палату, у Валхалу. Валкире су сродне са нашим вилама, и јављају се често у облику лабуда. У српској митологији, за јунаке се интересују **виле**. Оне другују са јунацима, помажу им у борбама, лече им ране, жале их и оплакују када им се деси несрећа. Тај мотив познат је, веома добро, и у народној и у уметничкој поезији; место других примера указујемо само на горе исписане стихове одличног тумача косовске епопеје, песника »Косовских божура«, који је, пророчки јасно, разумео нашу митолошку прошлост. Виле, међутим, јављају се често у **облику лабуда**⁸⁾. Ствар је, дакле, јасна. Ми морамо бити слободни од сваке рационалистичке предрасуде и констатовати да се мајка Југовића, у **овом једином аутентичном документу који је спомиње, јавља као вила**.

Мајка Југовића била је, дакле, вила, и нас ово ни најмање не изненађује. Вилинско, и змајевско, порекло епских јунака је факат са којим се свакога часа срећемо у српској митологији. У песми »Милош Обилић змајски син«, стих 315 идд каже се изриком:

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

У истој песми, то се тврди поименце за Милоша Обилића, Змај-Огњеног Вука, Рељу Бошњанина, Бановић-Секулу, Бановић-Страхињу, Љутицу Богдана, Краљевића Марка. Шта је природније него да се то прича и о Југовићима, утолико пре што су они чисто митолошке личности (историја о њима не зна ништа, упор. Павле Поповић, Преглед српске књижевности, стр. 74)?

Резултат до кога смо дошли бациће извесну светлост и на остале личности из косовског циклуса, на Југа Богдана и Југовиће нарочито. О томе биће говора на другом месту. Овде ћу изнети само још неке детаље који се односе на песму »Смрт мајке Југовића«.

У песми се каже како је мајка Југовића молила Бога да јој да лабудова крила, и како јој је Бог услишио молитву и дао јој крила. Тај податак налази се у стиховима 5-25, за које смо утврдили да чине најстарији слој у песми. Међутим, није тешко увидети да је овај податак секундаран и непотребан: вила је **сама собом** у стању да се претвори у лабуда, или да метне на се лабудова крила, и несумњиво је да је у првобитној песми и било тако; тек доцнији редактор, који је живео у времену нових схватања, када су митолошке идеје почеле да бледе и ишчезавају, потражио је интервенцију хришћанског Бога. Сличан анахронизам налази се у песми »Јован и дивски старјешина«, стих 290 идд:

Пишти момче како змија љута,
Но га чула од планине вила,
К Јовану је брзо долећела;
Кад погледа лудога Јована
Е су њему очи извађене,
Уми њега водом Калацијнском,
Па је вила Бога замолила,
И Јовану очи сатворила

И ту је хришћански deus ex machina сувишан, јер вила **сама собом може да лечи очи**, упор. нпр. народну причу »Правда и кривда«⁹⁾. Овај неспоразум, у првом делу песме »Смрт мајке

Југовића«, још је један доказ за оно што смо напред рекли, да наиме доцнији певач доиста није разумео старинску епизоду са мајком Југовића на Косову¹⁰⁾.

Из напред реченога јасно је да ми, у ствари, имамо пред собом две песме, састављене у једну; једна од њих старија је, једна млађа, а у обе централно место има мајка Југовића. Ако се упореде портрети мајке Југовића у старијој и млађој песми, видеће се да у њима има извесне разлике. У првој песми, мајка Југовића је **вила**, која је на бојиште дошла да ту изврши своју вилинску и материнску дужност. **Одакле** је дошла, да ли из двора или из **горе**, не каже се. У другој песми, мајка Југовића је властелинка, која живи на двору, окружена својим снахама. Она, дакле, у тој другој, хронолошки познијој песми, **није више вила**. Вила је шумско божанство; она је - ако њену генеологију до краја анализирамо - божанство природе и природних појава; она је нераздвојно, **физиолошки**, везана за шуму, за потоке и језера, за облаке: **ту** је њено место, а не у двору. Тај закон има апсолутну вредност, в. за то епохално дело Манхартово (Mannhardt-Heuschkel, Wald- und Feldkulte, Berlin, 1904-1905, I-II).

Вила може ући у кућу смртнога човека, изродити с њим децу (в. мој поговор ка **Меглинки**, од М. Ј. Мајскога, Бизерта, 1918, стр. 58 илд); али је она у тој кући само **привремено**, и оставља је чим јој се за то укаже прилика. Видимо, дакле, да мајка Југовића, у другој песми, није више вила - њена личност сасвим је измењена, **лаицизирана**. Све ово показује да контраст између прве и друге партије постоји у свима правцима, и да је хронолошка разлика, а нарочито разлика у схватањима, између аутора прве и аутора друге половине доиста огромна. Док се први аутор налази још у чисто митолошкој сфери, дотле је други аутор реалиста, **рационалиста**, и, може се рећи, - с обзиром на време у коме живи - **декаднат**, јер је у чаробни митолошки апарат старинске српске епопеје унео прозаичног, стерилног хришћанског Бога, од горске виле начинио обичну дворјанку, из грандиозног погребња епских јунака одузео сву поетску драж, и начинио га неразумљивим.

Има још једно питање, не мање важно од оних које смо покренули.

Догађаји на двору, тежак али дискретан бол мајке Југовића и сцене поводом тога - најлепши део целе песме! - припадају другој, млађој партији песме, и чине част њеном аутору, који је додуше био рђав познавалац митологије, али добар песник. Питање је сада да ли у тој »млађој« партији има нечега из старе поезије, да ли у карактеру мајке Југовића има нечега старинског епског - другим речима, да ли је у лаицизираној мајци Југовића остало ипак нечега вилинског. -Ово суптилно питање не може се потпуно решити са материјалом који овде имам на расположењу; место тога решења, ја ћу овде дати само неколико напомена.

Најјача (и једина, уосталом) психолошка карактеристика мајке Југовића је њен отмен, дискретан бол и резигнација, њено »тврдо срце«. »Жалост мајке Југовића уопште нема суза, него је сува, оштра, а велика« (Павле Поповић, н. н. м.). Таква жалост је психолошки величанствена, њен опис уметнички савршен - **али да ли је то жалост српске жене и српске мајке? - Никада ни до века!** Жалост матере и сестре (разуме се: патријархалне матере и сестре) није приватан **осећај**, већ **дужност**. Жена је дужна не да жали свога мртваца дискретно, у себи, већ да ту жалост **покаже**: нарицање, сечење косе, бусање у груди, нису само случајне експлозије жалости, него неумитан закон, познат и чуван у **целом примитивном човечанству**, и чине један нераздвојно важан елемент у култу мртвих.

Шта нам речитије говори о томе него институција **нарикáчâ**, о којима в. нпр. Вуков речник 5. v. **нарикача** и **тужити** (за тај обичај знали су нпр. и Римљани, в. који било већи латински речник s. v. **praeifica**)? Као што је католички свештеник обавезан да све своје слободно време проведе у читању молитава и разговору с Богом, тако је српска епска жена обавезна да све своје слободно време проведе у нарицању за својим мртвим сродником. »Мати за сином и сестра за братом тужи (= нариче: Вук објашњава реч **тужити** са »плакати иза гласа [особито за мрцем] и нарицати«) кашто по двије и по три године; **кад је сама код куће, или кад изиђе куд у поље**, а она тужи и нариче као да пјева. Доста пута би суза из камена ударила како жалостивно мати нариче за сином, или сестра за братом.« (Вук, Рјечник, s. v. **тужити**). »Србљи приповиједају да је кукавица била жена и имала брата, па јој брат умро и она за њим тако много тужила и кукала док се није претворила у тицу... зато готово свака Српкиња којој је брат умро, и данас оплаче кад чује

кукавицу гдје кука« (Вук, речник s. v. кукавица). Врло леп пример имамо и у »Горском вијенцу«, стих 1286 идд. У једној песми (Вук, Женске песме, № 304, стих 9-12) каже се да је млада Ђурђевица, кад је чула за смрт свога мужа, девера и брата

За Ђурђем... косу одрезала,
За ђевером лице нагрдила,
А за братом очи извадила:

У народним псмама мајка за сином »жука како кукавица, а преврће кано ластавица«, она то чини »до суђена дана«, и често се назива »сињом кукавицом«. Ето **то** је српска мајка, и уопште српска жена у поезији и у стварности. *Feminis lugere honestum est, viris meminisse** - рекао је врло лепо још Тацит, говорећи о погребним обичајима старих Германаца.

* Женама се пристоји да жале, а мужевима да се сећају

Да у понашању мајке Југовића над мртвим синовима има нечег необичног, нечег што изненађује и вређа епскога Србина, **осетио је добро и сам певач**. Кроз редове може се прочитати, да он **није одобравао њено понашање**; стихови 24 ид, 38 ид, 55 ид, израз »тврдо срце« су **директан прекор**, а у гневним речима

надула се Југовића мајка,
надула се, па се и распаде

(стих 81 ид) осећа се сва индигнација певачева према неприродној мајци. Идеја, коју често чујемо и читамо, као да је у песми »Смрт мајке Југовића« изнесен тип српске мајке, према овоме, нетачна је: далеко од тога да мајку Југовића истакне као пример, певач просто реферише њено понашање, не пропуштајући да га критикује и поред њега метне своје знаке чуђења. Сасвим природно. Ми смо већ рекли да је аутор друге половине песме схватио мајку Југовића као **жену**, па зато с правом очекује да ће она вршити своје женске и материнске дужности.

Карактеристика мајке Југовића, дакле, није од млађег аутора, и није карактеристика српске **жене**. Али баш тај факат да ју је млађи аутор задржао, иако се не слаже с њом, значи да ју је он већ нашао готову у **старијој поезији**. Ми, уосталом, имамо за то и директан доказ: у стиховима 24-25 спомиње се како мајка Југовића није пустила сузе над мртвим Југовићима на Косову, а ми смо видели да цела партија 1-25 припада старијој поезији. У тој старијој поезији, међутим, мајка Југовића није смртна жена већ **вила**.

Ствар је сада јасна. Понашање мајке Југовића, колико не доликује смртној жени, толико доликује и на свом је месту код **виле**.

Ако се, донекле, изузме Афродита, коју је **поезија** изопачила и срозала, може се рећи да, у **народној религији** свих Индоевропљана, женска божанства имају једну заједничку карактерну црту: то су страшна и неумитна, ледено озбиљна божанства. Сетимо се само Артемиде, Димитре, Паладе Атине, па онда наше свете Петке, свете Недеље, па **Огњене Марије**, са свима прописима и предрасудама које су везане за њен празник. Женска божанства су чувари, шампиони морала и правде (сетимо се Еринија, и улоге коју има Огњена Марија у нашој песми »Свечи благо дијеле«). Њихова одлика је чедност, дискретан женски стид и достојанство. Таква су највиша женска божанства, па су таква и нижа, женски демони вода и шума са чијом нас је природом лепо и свестрано упознао Манхарт, у својој монументалној студији о божанствима шума и поља (в. горе).

Српске виле могу бити покаткад добри, помажући демони, али су оне у основи свирепе, осветољубиве, каприциозне; оне одузимају људима памет, вуку их у дубине да их ту удаве; краљу Вукашину не даје вила да подигне Скадар; Милоша Обилића убија вила зато што има лепши глас од ње. У Вуковом речнику s, v. баждарина налази се цитат

На водици вила баждарица,
Те узима тешку баждарину:
Од јунака оба црна ока,

А од коња ноге све четири

(упор. и песму Марко Краљевић и вила водарица, из III књиге Петрановићеве збирке, стих 126 илд). Несрећник који нагази на вилинско коло, или вечеру, или иначе чиме увреди виле (Вук, речник, s. v. вила) нека сам себи припише последице, јер за ту кривицу има да изгуби очи, или обе руке, или и сам живот. И само име вилино може бити **табу**: у Банату виле се често зову **дивне** (онако као што се Ериније еуфемистички називају **еуменидама** = **наклоњеним, милостивим** богињама). Вила може бити верна пријатељица људима које сама изабере, или који је, јунаштвом или лукавством, себи потчине; али њена љубав увек има у себи нечег одбијајућег, божански резервисаног, њена нежност пуна је скрупула. Она милује своју децу, жали јунаке, али само кад ови спавају и кад је ничије око не може видети. Нико не види њену жалост и њену радост, никоме не отвара она своје срце — њени осећаји остају за смртне људе нерешена загонетка.

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

Анализа садржине, »виша« критика народних песама, као што се види из овога примера, обећава добре резултате. Песма »Смрт мајке Југовића« може послужити као згодна полазна тачка за ова испитивања не само зато што је она, у циклусу косовских песама, једна од најважнијих, већ и из чисто методичких разлога. Њена редакција нова је; редактор живи у модерним, реалистичким идејама, и, хронолошки, далеко је од херојског времена које описује: па ипак, при свем том, колико нам је драгоцен податак сачувао он, нехотице, из те исте старине коју не разуме и игнорише! Сирови материјал народних умотворина, који нам издашно стоји на расположењу, богат је оваквим подацима, који чекају да буду констатовани; и не може бити сумње да ћемо, испитујући тај материјал, успети једном да подигнемо густу копрену са митске прошлости нашега народа.

1) В. о томе нарочито Fustel de Coulange, *La cite antique*²³ Paris, 1916, стр. 7 илд. Главно дело о овоме, E. Rohde, *Psyche*, Freiburg, 1898, немам овде у рукама.

2) У првом реду јело и пиће (упор. за то Fustel de Coulange, 1. с.) јер му је то неопходно потребно за продужење загробног живота. То веровање одржало се и до данас. На пример, у пожаревачком округу - по усменом саопштењу г. Д. Филиповића - у сандук, поред мртваца, меће се штап, »да би покојник на ономе свету могао бранити своју храну од гладних душа којима се не даје подушје«. Сличну сцену имамо и у »Одисеји«, у XI песми. О свему овоме добра обавештења могу се наћи у Erwin **Rohde**, *Psyche*, Freiburg, 1898.

3) *Funera sunt pro cultu Gallorum magnifica et sumptuosa; omnia quae vivis cordi fuisse arbitrantur, in ignem inferunt, etiam animalia, ac paulo supra hanc memoriam servi et clientes, quos ab iis dilectos esse constabat, iustis funeribus confectis una cremabant.*

4) *Struem rogi nec vestibus nec odoribus cumulant: sua cuique arma, quorundam igni et equus adiicitur.* - Колико је овај обичај, за примитивног човека, логичан и природан, види се по томе што га налазимо чак и код старих **Јапанаца**, који су на гробовима ратника жртвовали покојникове слуге и коње (Salomon Reinach., *Orpheus*. Paris, 1914, str. 223). - И данас се, на пратњи ратника, води његов коњ, и на ковчег меће сабља. Све су то остаци, супституције, некадашњег обичаја жртвовања.

5) L. Leger. *La mythologie slave*. Paris. 1901, стр. 204, спомиње, као општи словенски обичај, да се удовица спаљивала на ломачи заједно са мртвим телом свога мужа.

6) За обичај ломљења сабље упор. **S. Reinach**, *Un mythe ne d' un rite. L'epée de Brennus* (*L'Anthropologie*, 1906, стр. 321 илд, у *Cultes, mythes et religions*, III, 141 илд). Објашњење народног певача изгледа да није добро: оно је само доказ да је податак о ломљењу сабље и убијању коња аутентичан и старински, али га је народни певач погрешно разумео (?).

7) О дужностима родбине да чува култ свога мртваца, и страховитој одговорности ако то пропусти да чини, в. Fustel de Coulange, 1. с.

8) В. Јирећек, о. с., стр. 162, и L.Leger, La mythologie Slave, Paris. 1901, стр. 171. - Г. Светозар Томић причао ми је да се у Црном Језеру, испод Дурмитора, по народном веровању јављају виле у облику лабуда. - О вилама можда ће бити више грађе у Нодиловој »Религији Срба и Хрвата« (Рад Југословенске Академије 77-101, 1885 идд), али ја овде, на Крфу, имам на расположењу само Јиречека и Лежеа.

9) И данас, наш народ лечи очне болести на извесним изворима, умивајући се водом из њих; извор, међутим, сам по себи није лековит, већ нам, кроз њега, пружа помоћ демон који њиме господари и чија је он персонификација - а то је **вила**. Упор. и цитат о вили баждарици (в. мало доле), где се вила јавља као демон који **одузима** вид. И у другим религијама, вид одузимају или повраћају женска божанства, упор. нпр. случај са Тирезијом, кога је ослепела Палада Атина, са песником Стезихором, итд. У хришћанској митологији лечи очи **света Луција**.

10) У песми »Јован и дивски старјешина«, стих 234 ид, опет имамо један интересантан неспоразум: народни певач не разуме због чега је, над јамом лудога Јована, дивски старјешина везао коља (в. о томе горе), па то објашњава рационалистички:

... Силну јаму украј друма нађе,
Па га јами у дубљину бачи...
Али је то Господ наредио,
Те му свеза над јаму лабуда.

(Крфски »Забавник«, 15.септ. 1918, стр. 19-22)

О САДРЖИНИ И ИЗВОРИМА СРПСКЕ ПОСЛОВИЦЕ 4 ВУК

Док сам ту недавно био забављен претресањем неких питања из области паремиографије, догодило се да ме је мој пријатељ, уважени г. Павле Поповић, дознавши за моје намере, охрабрио да ове студије обрадим на латинском. Свестан опасности задатка који ми је поверио овај изузетни човек, дуго сам се опирао: премда су, истина, моје почетне студије биле посвећене латинском језику, дуге ратне године утицале су да напустим ово бојно поље. Било како било, овај труд нисам могао одбити пријатељу који ме је тако љубазно подржао. Приредио сам стога нека од својих размишљања и претпоставки у вези са четвртном пословицом Вукове збирке, и сада их, ево, предајем у штампу. Ако читалац наиђе на гдекоју недовољно углађену фразу, или на понешто што не би оправдавало углед наших студија, ја га у своје и у име свога пријатеља молим да покаже благонаклоност и разумевање.

У збирци Вука Караџића читамо пословицу: »**А зашто шиче на свеца?**« Објашњена је на следећи начин: »Курјак се зарекао да не коље више ништа и да не једе меса, и пошао у пустињу да се посвети. Ударивши у том путу негде поред гусака, гусак по обичају своје дигне главу и стане шикати, а он га ухвати и поједе. Кад га доведу на суд и стану га питати зашто је то учинио, он одговори: „А зашто шиче на свеца?“ (Вук, Посл., 4).

Како садржином, тако и поруком коју је њен творац имао на уму, ова басна у потпуности одудара од осталих езопских басана, какве навелико циркулишу народном књижевношћу Срба. У њој се доиста осећа дух средњег века, оних тежњи и интереса који су у то доба били у пуном замаху. Она очевидно представља фрагмент неке од оних животињских скаски које су током средњег века биле познате и препричаване како међу Французима, Немцима и осталим народима европског Запада (в. К. Goedecke, Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung, I², 1884, стр. 15; 32 ид; 70 ид; 481 идд), тако и међу Византинцима и многим народима византијског круга (в. Karl Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur 2, München, 1897, стр. 873 идд).

Главне улоге у овим баснама припадале су вуку и лисици. Неизлечива разулареност вучје ћуди, природна тупавост ове животиње, као и лукавство и подлост лисице - предмет су непрестаног варирања и понављања које готово прелази у ману. Па опет, овоме жанру не недостају ни дух, ни занимљивост. Такве шаљиве приче биле су веома популарне, тако да им је припадало најистакнутије место у народној књижевности. Реч је о **познатом циклусу песама названом по Лисцу Рајнекеу** (Reinecke Fuchs). Српска књижевност сачувала је само трагове ових прича¹. Имајући у виду јаке разлоге (као што је тзв. опште место о вуку који се каје због грехова и жели да се посвети, о чему в. Крумбахера о. с., 882), поменутој пословици приписаћемо с потпуном сигурношћу овоме књижевном жанру.

Образац и тако рећи најближи извор ове пословице могао би се, ван сваке сумње, потражити код Византинаца - од византијских времена наовамо такви су садржаји преотели маха. Византијско-оријенталска књижевност била је препуна разноврсних животињских скаски које су, да би забавиле машту читалаца, заодевале у алегоричко рухо. То су оне добро знане приче које су до нас доспеле под именом **Физиолога, Пулолога или Лепе повести о магарцу, вуку и лисици**, о чему в. Крумбахера, стр. 873 илд. Преводе и обраде већег броја њих читалац ће наћи у српској књижевности (в. П. Поповић, Преглед српске књижевности², стр. 11 ид; 16 ид; 116 ид). Из циклуса о Лисцу Рајнекеу византијска је књижевност сачувала, колико знамо, две приче (или, пре, две рецензије једне исте приче) састављене у политичком стиху: једна рецензија потиче из кодекса Vindobonensis 244²), а издао ју је Вилхелм Вагнер у збирци грчких песама (Carmina Graeca mediae aevi, Lipsiae, apud Teubnerum, 1884, стр. 112 илд); другу ће читалац наћи у истој збирци (стр. 124 илд), а заснива се на Гримовом и венецијанском издању (Wagner, стр. 124). У обема се приповеда о вуку који је тобож изменио своју ћуд и запутио се на Свету Гору Атонску не би ли се тамо, према ондашњим обичајима, замонашио (в. Wagner, стр. 115, в. 117 илд; 130 илд; стр. 129, в. 189 илд; 199 илд) - сасвим онако као и у поменутој српској пословици.

Штавише (што се може тврдити са сигурношћу), чињеница да се српска и византијска рецензија узајамно подударују није нимало случајна, јер вук који се скрива под лажним монашким именом исповедајући своје грехе - то је управо карактеристични лик **из песама о Лисцу Рајнекеу** (в. Goedecke, 11. сс.), Отуда нимало не сумњам да је оно о чему се приповеда у српској пословици **4 Вук начињено према византијском узору.**

Међутим, томе ваља додати још понешто. Из византијских кодекса могу се издвојити и други фрагменти епског циклуса о Лисцу Рајнекеу. Codex Parisinus 2991 A из XV в. (о његовом датовању и карактеристикама в. излагање К. Ф. Милера у Byzantinische Zeitschrift, 1, стр.434 илд) садржи парафразу Бабријевих езопских басана, која је, чини се, била намењена ученицима грчке књижевности; издао ју је С. Fr. Müller (Babrii Fabulae Aesopicae, rec. Otto Crusius, Lipsiae, apud Teubnerum, 1897, стр. 293). Како је лоша била судбина Бабријева током средњег века, то се особито јасно разабера из ових парафраза. Уверен сам да њихов аутор није био ни особито учен човек, ни даровит песник. Од ових басана, које су све одреда састављене у јампским а не холијампским катренима, наводим ону под №28, која гласи:

"Ετη προκυψας του Λυκοφρονος λυκος
αττει προς ορνιν ταυτα του φρασαι ξαριν.
η δ αυ μαθητην ως ιδεν κεχηνοτα.
τεινει πτεροισι προς φυγην ελειμμενη.

Вук, погурен од студија Ликофрона,
Отрчи пилету да нов му наук да.
А оно, спазив ђаков нацерени лик,
Криланца развије и друмом отпраши!

У само.ме кодексу износи се тврдња да је ову басну, као и многе друге које се налазе у њему, преузео Игњатије Ђакон (IX в.) из интегралног Бабрија (упор. и Crus. у praef., стр. XXIV); међутим, Милер је у своме издању (стр.253 илд) показао да ствари стоје другачије, и да се ова басна нипошто не може приписати Игњатију. Нека питање њеног ауторства остане отворено. За

наше истраживање довољно је што знамо да је настала у средњем веку, и то **после** самога Игњатија -чији је стил покушао да опонаша песник коме је недостајало познавање метричке вештине - а **пре** 1420, јер је те године написан Codex Parisinus. Отуда следи да је ова рецензија настала између X и XIV в., мада бих ја радије снизио датовање на XII или XIII в. Реконструисање изворног текста басне представља веома тежак задатак, будући да је Parisinus, једини кодекс у коме је она посведочена, у знатној мери искварен услед непажње или непромишљености преписивача. То - али још више чињеница да је неуки приповедач, њен творац, сматрао да се његов основни задатак и главни циљ састоје не толико у јасном и разговетном излагању садржине, колико у демонстрирању вештине да се читава басна обухвати у свега четири стиха - разлог је зашто је њен смисао испао потпуно збркан и пометен. Ја, штавише, поричем да она има довршен и заокружен облик, јер последњи стих очевидно припрема прелаз на нешто ново. »Није баш сасвим јасно шта хоће да се каже овом басном« (С. Fr. Müller у нав. издању, стр.293).

Премда је текст искварен многим коруптелама, тако да немамо никаквог начина да издвојимо исправне лекције, садржина се ипак може донекле реконструисати или, у најмању руку, наслутити. Покушао сам, дакле, да басну интерпретирам на следећи начин: вук, проучивши Ликофронове песме, одјури кокошки (?) да би јој препричао њихов садржај; кокошка, спазивши ученикову искежену губицу, развије крила и нада у бекство. - Поједине речи и лекције истумачио сам на следећи начин. "επη је, нема сумње, акузатив плурала именице ελος, а то овде значи исто што и »песма« (остала значења ове речи читалац ће наћи у Стефанусовом Речнику s. v.): то је и разумљиво, будући да је овде реч о επη του Λυκοφρονος, **Ликофроновим** песмама (тј. о Александри), које су уживале велику популарност међу Византинцима (в. Krumbacher, Gesch. d. byz. Litt., у регистру s. v. Lykophron, Christ-Schmid, Geschichte der griechischen Litteratur, München, 1920, II, 1^o, стр. 173 ид), а у то време биле су читане и у јавним школама³⁾.

Дуго сам се двоумио шта би управо требало да значи лекција προκυψας*, коју наводи Parisinus. Стога сам унео малу измену (будући да је нашим речницима непозната транзитивна употреба глагола προκυπτω**), па заједно са Боасонадом (Babr. ed. Crus., стр.237) читам προκοψας***, узимајући да речи επη του Λ. представљају тзв. акузатив обзира (acc. limitationis). У Бабријевим баснама јавља се προκοπτω**** у транзитивној употреби (111, 4). - Не видим сасвим јасно у коме значењу треба разумети реч ορνις употребљену апсолутно. Она и код античких (нпр. Aesch. Eum. 866; Xen. Anab. 4, 5, 25), а још код византијских и модерних писаца (у облику ορνις или ορνιθα) означава кокошку - премда не бих имао ништа против да је ова реч упућивала на неку другу »птицу«, чије је име стајало у Бабријевом изворнику, да би затим, немарношћу издавача, било изостављено. - К. Ф. Милер је био мишљења да се реч μαφητης, тј. **ученик**, односи на неког **Ликофроновог** ученика, али ја сматрам да такво тумачење није ни нужно, ни особито вероватно.

- * погнувши се
- ** пригнути се, истурити главу
- *** узнатредовавши
- **** пробијати (пут), напредовати

Како год да ствари стоје - било да има истине у нашем нагађању, било да је оно (као што, уосталом, пристаје уз једно тако нејасно питање) само конструкција са извесним степеном вероватноће - тек, сама **садржина** тетрастиха довољно је јасна. Од вука је постао ученик, и то прави правцати - ученик који је прионуо на студије Ликофронових песама, које су у оно време користила деца приликом учења грчке књижевности. Али, вук је изменио само своју спољашњост, не и ћуд. Било зато што се градио учеником (или, у нашем случају, калуђером) не би ли под овим видом лакше и безбедније могао да обмањује друге; или зато јер није био кадар да се савлада када је изненада и неочекивано налетео на кокошку или гуску, већ је, нашавши се на таквом искушењу, сасвим обелоданио своју разбојничку ћуд - тек, убрзо је откривен, раскринкан и кажњен. И у једној и у другој византијској песми завршио је вук под магарчевим копитима, испребијан на мртво име.

У Псеудо-Игњатијевом тетрастиху остао је вук празна трбуха, јер је кокошка прозрела лукавство и одмаглила. У српској пословици вук је постигао што је хтео, али је иза тога позван на суд. Неизвесно је како је гласио завршетак басне скициране у тетрастиху, јер све оно што је

спадало у остатак садржине песме - затајио је, по мом мишљењу, њен прерађивач, који је Бабрија препевао на тако рогобатан начин.

Јасно је већ шта отуда следи. Обе рецензије, како Псеудо-Игњатијева византијска, тако и српска, приповедају о истим или бар сличним стварима - оне једна другу објашњавају и допуњавају. Штавише (а то је и најзначајније), и једна и друга указују на исти извор и исту радионицу, обе су, одиста, потекле са истог извора - са обилног извора цикличких песама о Лисицу Рајнекеу. Сматрам да би узајамно поређење свих рецензија само још више учврстило нашу тезу. Оно, наиме, од чега ваља поћи у овоме тренутку, то је истраживање, прикупљање и реконструисање осталих фрагмената овог циклуса. Ти фрагменти крију се сада, раштркани и непознати, како у српској, тако и у византијско-оријенталској фолклорној књижевности. Остаје да кажем још реч-две о другим траговима.

Да је понекад могуће наићи на трагове ових песама у византијским и новогрчким пословицама, важи као неоспорна чињеница (упор. Krumbacher, о. с., 883). На овом месту боље је цитирати две српске пословице из збирке Вука Караџића. Прва упућује на ове песме и ваља је довести у везу с њима, док друга, доиста, има неку додирну тачку са тим песмама. Мислим на пословицу 5085: »Почео као лисица војску. Кад ко што почне па не сврши; али о том (речи су В. Караџића) ништа више нијесам чуо«. И на другу, 2226: »Кад лисица преко леда пријеђе, онда можеш топове возити. Кажу да лисица кад хоће да пријеђе преко смрзле воде, најприје метне ухо на лед те слуша како вода тече, и по томе суди колико је лед дебео, па онда иде преко њега«. Слично је било веровање старих Трачана, које наводе, готово истоветним речима, Плиније (N. H. 8, 42), Плутарх (de soll. an. 13) и Елијан (de nat. anim. 6, 24).

Да би се уочило са колико су постојаности успела оваква предања да очувају првобитну свежину све до данас, ниједан пример неће бити прикладнији него место из Плинија, формулисано следећим речима: »In Thracia locis rigentibus et vulpes, animal alioqui sollertia dirum, amnes gelatos lacusque non nisi ad eius itum reditumque transeunt. Observatum, eam aurem ad glaciem apposita, coniectare crassitudinem gelus«*.

* »У Тракији, у крајевима у којима влада оштра студен, ни лисице, иначе страховито промућурне животиње, не прелазе преко залеђених река и језера све док не процене да се онуда може ступати у оба правца. Примећено је како лисица прислања ухо уз лед да би проценила дебљину ледене коре.«

Надам се да ће се други постарати око онога што још преостаје да се обради. Онога ко би одлучио да се изнова позабави овим питањима упозорио бих, ипак, да се не задовољи само збиркама пословица, него да обелодани и шире изворе, да испита басне и народне приповетке - уопште, све оне разнородне творевине маште какве је наш народни геније произвео у огромном броју.

23. децембра 1920. у Београду

1) О томе би сведочили - да не наводим остале примере - Вук Ст. Караџић, Српске народне приповијетке и загонетке, Биоград, 1897, №50, стр. 183, Лисица се осветила вуку; В. Врчевић, Народне басне, Дубровник, 1888, стр. I, Шиљали вука на ђабу; стр.5, Лисица се осветила вуку; стр.8, Припитомили вука; стр. 15, Вучица и вук; стр. 33, Вук, лисица и гавран; стр. 60, Коњ, во и два вука; стр.93, Крстили сељани вука; стр.97, Вук и лисица; стр.100, Вукови и болесни коњ; стр.100, Вук се каје гријехова, и многе друге басне. Нека читалац упореди и пословице на тему вучјих догоровштина, које набраја Ivan Kasumović, Narodne poslovice spram grčkih i rimskih poslovice i krilatica (Rad Jugosl. Akad. 189 и 191), Zagreb, 1912, стр. 175 и сл.

2) Истог оног којим је Ожијер де Вузбек, знаменити посланик цара Фердинанда I у Турску, обогатио Бечку библиотеку, в. W. Wagner, о. с., стр. V.

3) Штавише, не може се порећи да је приповедач о коме је реч и сам врло добро познавао Ликофрона и његову уметност. О томе сведоче метричке особености какве је неговао готово једино Ликофрон и нико осим њега (као што је јампски триметар -мислим на тзв. лирски триметар - у коме никада нису допуштене разрешене стопе). Такве особености налазимо и код нашег песника (в. Müller, у нав. изд., стр.253). И други византијски писци повели су се у томе за Ликофроном не желећи да се враћају на метричке слободе које су допуштали старији песници, в. Krumbacher, стр.648.

(Наслов оригинала: De argumento et fontibus proverbii Serbici 4 Vuk, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, I, 1921, стр.65-70, Превео Дарко Тодоровић.)

ИЗ НАШИХ НАРОДНИХ ПОСЛОВИЦА ПРИМЕДБЕ И КОМЕНТАР*

»НЕ ПОЗНАЈЕ ЂУРО СВОЈЕ ЖЕНЕ« (ВУК, 4055)

»Кад ко не може да позна оно што би ваљало да познаје«. - Ова пословица чује се и данас врло често, и на нашем дијалекту гласи: »Не познаје Ђура своју жену«.

* Овај рад - уз уводно разматрање о особености пословичког израза и тешкоћама његовог тумачења (в. моју белешку у В. Ч., Мит и религија у Срба, 1973, стр. 557-559) - садржи, осим о пијаници Ђури, и тумачење још двеју пословица које нису у вези са митом и религијом: (на почетку) »Ако злотвора немаш, мајка ти га је родила« и (на крају) »Није ти крава на ногу стала«.

Тумачење врло је просто. Име Ђура типично је, у нашим пословицама и народним песмама, за пијаног човека, за бекрију који се никада не трезни и не зна шта ради. Једна пословица у Вуковој збирци (4896) гласи: »Пјан Ђуро као и сјекира«. **Ђуровачом** назива се винска чаша већа од обичне чаше; та реч постала је свакако према пијаници Ђури (као што је већ Вук наговестио, в. речник с. v.). У Вуковој збирци има још две пословице у којима се спомиње Ђура. Једна (4484) гласи: »Ободи га, Ђуро!« Кад ко рђаво а особито на рђаву коњу трчи. Друга (4654) је: »О Ђурину петку«, значи: »никад«. Прва пословица јасна је сама по себи: Ко се не може да држи на коњу, тај чини утисак пијана човека, па га зато и зову Ђуром. Ђурин петак исто је што и грчке календе: Грци не знају за календе, јер их нема по њиховом »жалендару«; Ђура не зна за петак, јер се он ни петком не уздржава од пића.

У народним песмама пијаница Ђура познат је тип, нпр. у песми »Радул-бег и бугарски краљ Шишман« каже војвода Мирчета своме брату Радул-бегу, који се снебива да иде у Трново, јер се боји преваре (Вук, Пјесме, II, 74, илд):

А ти узми двије вјерне слуге,
Пак ти иди граду Трновоме,
Не плаши се краља Шишманина:
Ако стане рујно пити вино,
Пиће за те Пијаница Ђуро;
Ако л' оду грчки говорити,
Говориће Грчићу Манојло итд.

И доиста, краљ Шишманин, у Трнову (136 илд)

.. донесе једну купу вина,
Купа, кажу, од дванаест ока,
Наздрави је бегу Радул-бегу,
Бег је даде Пијаници Ђуру,
Ђуро попи, ништа не осјети.

Ова ситуација нарочито је интересантна, јер се из ње види да је од Ђуре, у српским умотворинама, створен читав један тип, читава митолошка личност, какав је нпр. био Херкул код Грка, или Тор код Германа, и толике сличне личности у народним приповеткама, упор. нпр. приповетке »Међедовић« и »Царев зет и крилата баба« (= Вукова збирка, № 1 и 69), в. и Гримове приповетке, № 71 *Sechse kommen durch die ganze Welt*, № 64 *Die goldene Gans*, и др. и Bolte-Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig, 1913 итд. I, 160; 442; II, 40; 79 итд; III, 49.

(Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, I, 1921, стр. 203-211)

НЕКОЛИКЕ ПРИМЕДБЕ УЗ СРПСКИ БАДЊИ ДАН И БОЖИЋ

Кад је реч о празницима српског народа, два се празника морају споменути на првом месту: слава, и Бадњи дан или Божић. То су најпознатији и најпопуларнији празници у нашем народном календару. Оба празника наслеђена су из старинске религије, и тек у току времена добили су санкцију цркве и до извесног степена христјанизирали се. И један и други имају подједнако висок углед. Разлика је само у томе што је слава, оваква каква је, празник (бар данас) специфично српски, док се за Божић то не може рећи; у накнаду за то, за Божић је везано несравњено више обичаја, и он је (противно слави, која је, у основи, пуна озбиљности и тешких религијских обавеза), у истини празник весела и неограничене религијске слободе. »Нема дана без очнога вида, Нити праве славе без Божића«, биле су прве речи слепог игумана Стефана, када је, о Бадњем вечеру, узео гусле у руке (Горски вијенац, 2452 ид).

Слава је, у ствари, помен предака и ништа више. Цео обред о слави врло је прост и своди се на »устајање у славу«, на спомињање умрлих предака, и жртву (у хлебу или кољиву¹⁾, и вину) која се тим прецима приноси. Напротив, Божић је празник јако компликован. Он је морао такав изгледати још у претхришћанском времену, јер су, тада још, као што ћемо видети, везиване за њега неколике религијске идеје. Свему томе додала је хришћанска црква своја објашњења и симболе. Данашњи наш Божић састоји се, према томе, из елемената хришћанских, који су малобројни и секундарни, и из старинских, паганских елемената, који су многобројни и битни. Од интереса је сада знати који су то старински елементи, и какав је карактер имао старински српски празник који је доцније замењен, и потиснут, хришћанским Божићем.

Што се тиче црквеног, званичног Божића, он није старији од IV века²⁾. Најстарија црква знала је само за Богојављење (празник Исусовог крштења и освећење воде - односно, у западној цркви - успомена на три мага или три краља. Узгред, прослављано је тада и Христово рођење). Тек доцније покушала је црква да утврди датум Христовог рођења (о коме нам новозаветни списи не говоре ништа), и да од њега начини празник. Изабран је двадесет пети децембар, свакако зато што је тај дан, у римском календару, био обележен као дан »непобедног сунца«, и што је тај период времена важио, код свих народа, као рођење сунца и буђење, почетак новог живота у природи. Двадесет пети децембар био је и дан рођења Митре, чија је религија веома наличила на хришћанску (иста идеја о спасењу, крштење, причешће, сличне легенде о рођењу, итд.) и правило врло озбиљну конкуренцију младом хришћанству; због тога је црква, када је, у IV веку, добила очевидну надмоћност, да би коначно уништила све трагове Митриног култа, изабрала највећи Митрин дан за највећи **свој** празник. То што ће се двадесет петом децембру дати друго, **хришћанско** објашњење, био је, доиста, једини начин да се празник »непобедног сунца«, који је још увек, чак и међу хришћанима, имао велику публику, сасвим преда заборава. Али се црквени Божић није ограничио само на ову једину идеју.

У току времена, код свих народа који су, непосредно или посредно, били под утицајем римске културе, везани су за хришћански Божић извесни обичаји из римске Нове године. Поред осталог, по римској Новој годни, коју су Римљани називали *Calendae*, многи народи (југоисточна Француска, француска Швајцарска, Руси, Срби, Бугари, Мађари, Румуни, Грци, Арбанаси, упор. М. P. Nilsson, *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes*, *Archiv für Religionswissenschaft*, 19, 1918, стр. 103) називали су свој Божић или извесне божићне обичаје, упор. наше речи коледо, колендо, колендати итд.³⁾

Кад је српски народ примио хришћанство, и са њиме и све празнике за које је православна црква знала, отпочео је празновати и Божић. Тај црквени Божић дошао је да замени неколико старинских празника, које је и наш народ празновао у време зимских солстиција. Управо, то није била замена, већ компромис: старински празници продужили су да живе и даље, само им је црква дала ново име, ново објашњење и неколике доста безначајне детаље из хришћанског култа. Који су били ти старински празници, ми не знамо; али из божићних обичаја, које наш народ још увек са пуно пијетета чува, у стању смо да о њима, о њиховој садржини и циљу, извучемо доста закључака. Неки од тих обичаја (нпр. бадњак⁴⁾, разна врачања и прорицања⁵⁾, обичај прошења⁶⁾, итд) познати су и другим нама сродним народима; други опет (нпр. печеница, полагањик - упркос А. Brückner, у Schiele, Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1913, V, 722 -слама итд.) постоје, изгледа, само код Срба: да ли случајно (зато што су код осталих народа заборављени), или зато што су српски специјалитет, не можемо увек са сигурношћу рећи.

Ми ћемо се задржати на обичајима за које зна само наш народ, или који су, у нашем народу, потпунији и јаснији него иначе.

I ЗАДУШНИЦЕ

За Бадње вече карактеристична је **заједничка вечера**, на коју се морају искупити сва чељад, чак »и она која су код стоке« (Сав. М. Грбић, Српски народни обичаји из среза бољевачког, СЕЗ, 14, Београд, 1909, стр. 18). Вечера је праћена молитвама, и другим разним магичним радњама и забранама: само се извесна јела смеју и **морају** јести итд. Очеvidно је да вечера има извештан магични значај.

Од јела спрема се туцан пасуљ (од кога се једна кашика чува за Крстовдан, 5. јануара, в. Грбић, 86), кисео купус, пита од ораха (или резанци с орасима), риба (у Црној Гори неки и на Божић, наше срца, поједу рибу, Милићевић, Живот Срба сељака, Београд, 1894, стр. 169). У срезу бољевачком »нарочито не сме да изостане печена тиква, која се овог вечера једе, да чељад преко године не би имала красте по глави«, Грбић, 81). Овај обичај постоји и у другим крајевима нашег народа. Исто тако, не сме да изостане ни **мед** (»божићни мед«: после се чува као лек) који се једе с орасима. Пре но што отпочне вечера, домаћин узме сито с орасима, изабере четири ораха, и у сваки ћошак баци, унакрст, по један. Ове орахе нико не узима, а остале укућани разграбе и једу их. »Ораси се једу само овога вечера; за сва три дана Божића нити се једу, нити се узимају у руке, да се не би патило од чирева« (Грбић, 85 илд, упор. и Сава Милосављевић, Српски народни обичаји из среза хомољског, СЕЗ, 19, Београд, 1914, стр. 73).

- О Бадњем дану не вечера се на софри, већ »с вреће«, тј. на поду - на слами која је покривена врећом; исто тако руча се првога дана Божића (Грбић 85; 91; Вук речник s. v. Божић; Милићевић, ЖСС, 163; 175. Итд.). Столице и клупе не смеју се износити на Бадњи дан; оне се тог дана морају склонити на таван, или иначе куда; исто тако склони се и ватраљ, кашике, виљушке, ступа у којој се туца со (Грбић, 81; Вук, s. v. Бадњи дан; Милићевић ЖСС, 159). Чак се ни стоци не даје сено вилама ни рогуљама, већ се полаже рукама, Милићевић, ЖСС, 169. »Повојница« и остали колачи који се једу о Бадњем дану, не секу се ножем, већ се ломе рукама (Милосављевић, 73 илд.). На Бадњи дан, и на први и други дан Божића, не диже се софра, нити се кућа чисти, ни ђубре избацује (Грбић, 93; Вук s. v. Божић; Милићевић ЖСС, 175). Не сме се попити сва ракија ни све вино из суда који је на трпези; суд не сме остати празан, и зато се последња чаша враћа у њега натраг (Грбић, 85). О Бадњем дану обичај је да се понешто јела пошље сиротињи, упор. нпр. Вук Врчевић, Три главне народне свечаности, Панчево, 1883, стр. 25; 40. Ово су најглавнији прописи који се односе на вечеру о Бадњем дану, односно на ручак о Божићу.

Јела која се о Бадњем дану једу, имају, можемо одмах рећи, хтонични карактер. То се најјасније види код ораха и пасуља. **Орах** је воћка за коју се нарочито интересују демони доњег света. Вештице, које су извесно хтонични демони, искупљају се, мисли наш народ, најрадије на **орачу** (в. Вук, речн. s. v. вјештица). О том веровању може се наћи доста паралела код других народа. По Талмуду, на свакој ораховој грани има девет листа, и на сваком листу седи ђаво. Под једним орахом у Беневенту скупљају се вештице из целе Италије. На орачу који је поникао из Неронова гроба, живели су ђаволи; орех је посечен и бачен у Тибар (тада су, што је такође

карактеристично, навалили на њ гавранови!), и на месту где се налазио, »да би се тај крај ослободио од демона«, подигнута је (1099) црква (в. Liebmann, Kleines Handwörterbuch der christlichen Symbolik, Leipzig, Reclam, стр. 143; упор. и Th. Gsell Fels, Rom und die Campagna, Leipzig und Wien, 168).

У једној басми са Сицилије, коју је саопштио Матија ди Мартино (в. Mannhardt-Heuschkel, Wald-und Feldkulte, Berlin, 1905, II, 31¹) позивају се у помоћ ђаволи који живе на ораху (»diavuli di nusi«). У Лаконији и Месенији постојао је Артемидин култ, који је био везан за орах (в. о. њему Nilsson, Griechische Feste, Leipzig, Teubner, 1906, стр. 196-199). За тај култ везана је била легенда да је Артемидина свештеница претворена у орахово дрво, а девојке »жаријатиде«, које су ту играле коло (и такође припадале Артемидином култу) »побегле су на орах па ту и остале« (тј. претвориле се у орахе, Lactant. уз Stat. Theb. 4, 225); за Артемиду, међутим, знамо да је првобитно била богиња **смрти и доњег света** (идентична, у том случају, са Хекатом; о њеном карактеру в. Wernicke у енциклопедији Pauly-Wissowa, II, 1348 ид, Lübkers Reallexikon⁸, стр. 120⁷).

У Босни и Херцеговини верују »да је орах дрво вештица и злих духова«; ко под њим заспи, изгубиће снагу и ослабиће; ко посече орахово дрво испред своје куће, мораћњ ускоро и сам да умре; млад човек не треба да сади орахово дрво, јер га то може стати живота (в. П. Софрић, Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба, Београд, 1912, стр. 175). Пошто је орах, очевидно, дрво доњег света и злих демона, можемо само очекивати **да његов плод служи као храна тим хтоничним демонима**. И доиста, само се тако може објаснити стари римски обичај да младожења, доводећи младу својој кући, кад дође близу прага, баца орахе: ти ораси треба да засите и одобровоље демоне, зле (?) душе, које се налазе сакупљене испод прага⁸).

Да је орах доиста јело **подземнога света** имамо доказа и у једном нашем обичају: за време епидемије чуме (која се замишља као жена, упор, нпр. Вук, речн. s. v. куга, и Сима Тројановић, Главни српски жртвени обичаји, СЕЗ, 17, Београд, 1911, стр. 36 - упор. и еуфемизам »тетка«, Тројановић, *ibidem* - и извесно је, као и сви демони болести, **хтонични** демон, в. податке скупљене у М. Höfler, Krankheitsdämonen, ARW, 2, 1899, стр. 86 идд) остављају сељаци на тавану за чуму, да би је одобровољили, воду, сапун, чешаљ и **орахе** (Грбић, 240).

-Хтонични карактер **пасуља** још је јаснији. Пасуљ, поред меда, има особито велики значај у култу мртвих код свих индогерманских народа, и сматра се за омиљено јело душа покојника (Schrader, Reallex. d. idg. Altertumskunde², s. v. Ahnenkultus, § 14). Плиније (18, § 118) каже како постоји веровање да се у пасуљу налазе душе покојника. То је, по свој прилици, био разлог што су Питагора и орфичари забрањивали једење пасуља: »ако једеш пасуљ, исто је као да си појео **главу свога оца**«, в. о свему овом Olck у Pauly-Wissowa, III, 619, у Richard Wunsch, Das Frühlingfest der Insel Malta, Leipzig, 1902, стр. 31 идд. Пасуљ се, као храна, даје мртвима, нарочито мртвим прецима. О римским задушницама Лемуријама, бацао је домаћин душама покојника пасуљ, да би их заситио и одагнао из куће (в. Ovid. Fast. V, 419 идд; Wissowa, Religion und Kultus der Römer², München, 1912, стр. 235). Пасуљ који падне са трпезе - веровали су стари Грци - не треба дизати, зато што је то (по једном објашњењу које нам је сачувао Аристотело, в. Diog. Laert. 8, 34) храна за какву душу која је ту у близини, упор. и Aristoph. frg. II, 1070 Mein. У култу богиње Таците, која је идентична са Ларундом или Ларентом, и према томе божанство **доњег света**, играо је пасуљ велику улогу (Ovid. Fast. II, 576 и Olck у Pauly-Wiss., III, 611). О пасуљу у култу мртвих cf. и Theodor Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (Religionsgesch. Vers. und Vorarb. IX, 1) Giessen, 1910, стр. 102 идд. Код нашег народа пасуљ се употребљава при врачању, а сви предмети који се при врачању употребљују, стоје обично у каквој било вези са доњим светом.

- **Мед** је такође врло познато јело које се код Грка и Римљана, Индијаца, Словена и уопште Индогермана (Schrader, s. v. Ahnenkultus, § 14) даје душама покојника, и уопште демонима доњег света (в. Gruppe, Griechische Mythologie u. Religionsgesch., München, 1906, стр. 908 ид). Он не сме да изостане из даће и уопште помена мртвих, упор. наш обичај да се на даћи служи ракија помешана са медом, а о слави кољиво које такође може бити са медом помешано (за сличан руски обичај упор. Schrader, l. с., упор. и С. Тројановић, Гл. срп. жртв. об., стр. 91.)

- Као облигатна јела о Бадњем дану имају се сматрати и риба и купус; та иста јела, међутим, прописана су и за даћу **као неизоставна** (бар кад је пост, упор. Грбић, 253; 252, за купус в. С.

Тројановић, о. с., стр. 85). Због чега се риба у **нашој** религији доводи у везу са доњим светом, да ли је та идеја од старине наша, или је доцније унесена, није довољно јасно; у другим религијама та веза јасна је и добро документована: довољно је нпр. подсетити на ритуално једење рибе у разним мистеријама (в. Schiele, Religion итд. II, 522); на рибу као символ на гробовима, хришћанским и незнабожачким (Gruppe, 1651¹, Liebmann, Christliche Symbolik, стр. 34), или као украс на вазама и пехарима које су, многи од средоземних народа, стављали у гробове, поред мртваца (I. Scheftelowitz, Das Fischsymbol im Judentum und Christentum, ARW, 14, 1911, стр. 370) итд. Код многих народа, риба је символ душе: у њој је инкарниран дух предака, в. I. Scheftelowitz, 1. с., Frazer, Golden Bough³, I, 105, W. Spiegelberg, Der Fisch als Symbol der Seele, ARW, 12 (1912), стр. 574 итд. Отуда је нпр. код Мисираца (Herod. 2, 37), и других народа код којих је иначе забрањено једење рибе, допуштено то о **здушницама** (Scheftelowitz, 1. с.). У Аустрији постоји обичај да се о божићним празницима месе и продају рибе од теста (E. Lorenz, Das Fischsymbol, ARW, 16, 1913, стр. 307), један обичај који је, у разним формама, познат уопште у средњој Европи (M. Höfler, Das Fischsymbol, ARW, 17, 1914, str. 336).

- Што се тиче купуса, он се, на даћи, приноси мртвима зато што је то главна храна и живих (упор. нпр. Вук, посл. 6552 »Турци велe: тарана је храна, а каури: купус и сланина«, в. и посл, 3026). О ритуалном једењу тикве биће говора мало доцније.

Већ из овога што смо рекли јасно је какав циљ има бадњиданска вечера - то је **вечера, част мртвима**. Она четири ораха које домаћин баца у четири угла, намењена су душама мртвих, исто као и они ораси које римски младожења баца пред прагом своје куће; или пасуљ, које римски домаћин баца душама покојника, да би њега и кућу оставили на миру. Сасвим је на свом месту што те орахе после нико не дира: они су намењени мртвима, и дирати их било би и безбожно и опасно⁹⁾. Пасуљ, мед, и остало - као што смо видели, све мртвачка јела - намењени су мртвима.

О Бадњем вечеру чак се ломи и погача (Милићевић, ЖСС, 160), а погача, будући да је **без квасца**, такође се може сматрати као мртвачко јело по превасходству, упор. Грбић, 251¹⁰⁾. Према томе, и кад не бисмо имали других разлога, ово што смо рекли довољно јасно показује да ми о Бадњем вечеру имамо вечеру намењену душама покојника. Али за ову претпоставку говоре и други детаљи о бадњиданској вечери.

Обичај да се једе »с вреће«, тј. са земље; да се склањају столице и клупе, па онда ватраљ, ножеви, виљушке, кашике; да се сто не чисти, и да се на њему оставља јело и пиће; обичај да се на Бадњи дан даје по нешто јела сиротима - све су то прописи који важе за даћу, за **култ мртвих**, и код Срба, и у целој индогерманској прошлости. Општа одлика обичаја из култа мртвих јесте да они показују особито велику старину, и да се, непромењени, чувају с колена на колени из најмагловитије старине; довољно је нпр. напоменути чудан и потпуно нерационалан обичај у срезу бољевачком (Грбић, 246) да се мртвац носи у гробље на **саоницама** (овакав обичај утврђен је код Руса, даље, у старом Мисиру и Ликији, Schrader s. v. Bestattungsbrauch § 4), или обичај (који је у шабачком округу забележио Милићевић, ЖСС, 340) да се покров не реже ножем већ оштрим каменом (обичај који, дакле, свакако датира из времена када се још није знало за употребу гвожђа), итд. Пропис да се о Бадњем вечеру мора јести са земље одговара свакако општем индогерманском обичају да се, при даћама, тј. гозбама за мртве, једе са гроба дакле са земље¹¹⁾.

Зашто се једе са земље? Свакако зато што је тај обичај старији од употребе стола (упор. Schrader, Die Indogennanen, Leipzig, 1919, стр. 35; за наше прилике в. С. Тројановић, Старинска српска јела и пића, СЕЗ, књ. 2, Београд, 1896, стр. 121 итд). Доцније, када је сто постао познат, јело се при мртвачким гозбама са земље, једно, зато што је то већ био обичај; друго, зато што је јело метнуто на земљу ближе мртвима, и у њиховом домаћају¹²⁾. Столице и клупе склањале су се о Бадњем дану, првобитно, не из каквог врачања, не зато што би биле табуиране, већ просто зато што су тога дана непотребне. Сасвим је други разлог што се склања ватраљ, ножеви, кашике, (ступа за со), и што се везују вериге. То су предмети од **гвожђа**, а гвожђе је из култа мртвих **искључено**: покров на пример; као што смо видели, не сече се ножем, већ оштрим каменом, јер би иначе - како објашњава народ - »сечиво... остало мртворезно, то јест, не би се могло наоштрити« (Милићевић, ЖСС, 340); покров се **нигде не ушива** (очевидно зато што не треба да га додирне игла, која је од челика или гвожђа) Милосављевић, 242; погача, на даћи, не сече се ножем, већ се ломи.

Ако, у култу мртвих, наиђемо на употребу гвожђа, то треба да сматрамо као секундарну појаву. Због чега гвожђу нема места у култу мртвих? Гвожђе има јаку магичну снагу, **од њега се илаше демони**¹³⁾, а нама је циљ да, о Бадњем вечеру, душе покојника сазовемо и угостимо, а не да их расплашимо. Употреба ножа била је забрањена и на мртвачким гозбама код старих Пруса и Литванаца: »**nec utuntur cultris** [на дађама] ministrantibus duabus mulieribus, sed **absque cultris**, cibumque hospitibus apponentibus« (Joh. Lasicius, De diis Samagitarum, Basileae, 1615, стр. 57, упор. Schrader, s. v. Ahnenkultus, § 2)¹⁴⁾. -Да се сто (исто тако и **цела кућа**) не сме чистити, и да се јело и пиће на њему мора оставити онако како стоји, такође је један важан пропис у култу мртвих. Стари Пољаци нису, о Великом петку, прали судове после обеда, већ су те остатке остављали, »ad rascendas animas vel alias, quae dicuntur* vbosthe« (= manes, душе покојника, в, Schrader, s. v. Ahnenkultus, § 2, и A.Brückner, Mythologische Studien, Arch, f. slav. Philol. 14, 1892, 187 ид), в. Schrader, н. н. м. Код Руса, остаје о даћи хлебач на трпези преко целе ноћи, Schrader, s. v. Ahnenkultus, § 13. »Док се мртавац из куће не изнесе, - кућа се не чисти« - каже Милићевић (ЖСС, 340).

* да се хране душе или друкчије које се зову

- Вино које се у суду оставља има исти циљ који и вино које се меће поред мртаваца (нпр. Милићевић, ЖСС, 346), или које се, на даћи, просипа испод стола или на земљу. Вино, које је супституција за крв, неизоставно је из култа мртвих, упор. Karl Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum (Religionsw. Vers. u. Vorarb. IX, 2), Giessen, 1910, passim,

- Интересантан је и податак из Арнаудова (М. Arnaudoff, Die bulgarischen Festbräuche, Leipzig, 1917, стр. 5) о **бадњиданској** вечери: »За време јела не устаје нико, него тек када је сваки са јелом готов, подигну се сви у исти мах« - дакле: исти обичај који постоји и на даћи (в. нпр. Сима Тројановић, Главни срп. жртв. об., стр. 81). Исто тако, »повојница«, колач од **некиселог** теста, који се меси за Бадње вече, мора се тога вечера **сав појести** (Милосављевић, 84, Грбић, 86).

- Најзад, и дељење јела сиротињи о Бадњем дану има и своју паралелу у култу мртвих, у коме је оно било облигатно. Тај обичај »дељења за душу« код нас је тако добро познат да није потребно наводити нарочите примере; Шрадер (s. v. Ahnenkultus, § 16) констатује да је то био заједнички обичај код свих Индогермана. Са колико респекта чува наш народ тај обичај, види се из дирљивих стихова у песми »Ко крсно име слави, оном и помаже«, где војвода Годор продаје чак и своје оружје да би могао почистити и даривати сужње о свом крсном имену (крсно име, слава, јесте, као што је познато, **помен, подушје прецима**).

Уз све ово долазе и многи други детаљи, који нам са несумњивом јасношћу утврђују хтонични карактер бадњиданске свечаности. Ми, на пример, знамо да од Божића до Богојављења трају **некрштени дни**, када је доњи свет отворен, када по земљи шетају »жараконцуле (упор. и Арнаудов, о. с., стр. 14), вештице, авети, и свака нечастива сила«, и када сељаци полазећи ноћу куда ван куће, »међу за појас по кору хлеба и соли, по главицу бела лука. или другу какву ствар као предохрану од сваке нечастиве силе« (Милићевић ЖСС, 177); ми, међутим, видимо да је тај опасни период - који, по данашњем схватању нашег народа, почиње **после** Божића - почињао зацело још са Бадњим вечером (тако и према подацима у Арнаудова, стр. 14).

Само име »Бадње вече«, које је постало од глагола **бдети** (упор. Berneker, Etym. Wört, d. slav. Sprachen, I, 106) подсећа нас на облигатно бдење када се у кући налази мртавац, или какав подземни демон (нпр. бдење око новорођеног детета, коме прети опасност да га не посете зли подземни демони, **бабице**, упор. нпр. Вук, речн. s. v. бабине); пошто је, у ноћи између Бадњег дана и Божића, кућа пуна душа, које долазе на гозбу, потребно је да сви укућани буду на ногама: у прво време могло је доиста бити овако - доцније је тај обичај могао бити ублажен на тај начин што је само један од укућана имао преко целе ноћи бити будан (»да пази да се ватра не угаси«, Милићевић, ЖСС, 163).

Кађење о Бадњем дану такође нас подсећа на култ мртвих; исто тако и **жито** у које се усађује **свећа**: жито је облигатна храна мртвима (довољно је подсетити на славско кољиво! Упор. и интересантан податак у Милићевића, ЖСС, 346: »Зато оно место где је у кући лежао мртавац, пошто њега однесу и сахране, сељаци никад не остављају без мало вина и мало хлеба. Некад поред

чаше вина оставе само неколико зрна **суве пшенице**. То, веле, **нека нађе душа** што било **за јело**, кад се туда намине«. В. и С. Тројановић, Гл. срп. жртв. обич., стр. 79. О великом значају свеће у култу мртвих није потребно ни говорити нарочито¹⁵⁾.)

- У омољском срезу на Бадњи дан домаћица маже тестом врата од стаја и обора у којима борави стока; то се не може схватити друкчије већ као једна профилактичка мера против душа које, у време Божића, лутају свуда: тесто је или **утук** за те душе (тесто, као и хлеб, има **спасоносну** магичну моћ, cf. нпр. народну приповетку »Со и хлеб« [Вила, 2, 1866, стр. 815 илд] у којој су се со и **хлеб** јавили као *deus ex machina*, и убили »алу«, да би одбранили свога штићеника, и др.), или **храна** за њих (да би се заситиле и оставиле стоку на миру). »На Бадњи дан неки пазе да им ни једна ствар не заноћи напољу« (Милосављевић, 74); разлог је исти - страх од лутајућих душа. Итд, На крају, између још два обичаја из којих се сасвим јасно види да је вечера о Бадњем дану у ствари гозба мртвима. По усменом саопштењу г. Др Емилијана Пиперковића, у његовом родном месту, Липљану на Косову, обичај је да домаћин, о Бадњем вечеру, **изнесе трпезу на врата, и позове душе покојника на част**¹⁶⁾.

Слично томе, у селу Миљковцу (околина Ниша), о Бадњем вечеру, »постави домаћица на софру тањир јела, чашу вина, мало меда, зељаник, јабуке, бела лука, хлеба и ракије. Још домаћин припали на синији воштану свећу, и тако пуну синију изнесе напоље под ведро небо. Пошто се прекрсти и лине вина, окрене се сунчевој страни и рекне: Сваки празник сад да ми дође на вечеру, а летос да ми нема града ни на њиви ни у винограду« (С. Тројановић, Гл. срп. жртв. обич., 141 ид). Демони којима нудимо вечеру да би нас поштедели од града, могу бити само душе мртвих (у првом реду *αοοί βιαίοθανοί*), које доводе град и непогоду. Други се обичај односи на први дан Божића, и забележен је у омољском срезу (Милосављевић, 77): "Пред ручак најпре скину с тавана ложице и виљушке, па домаћица поставља софру и да из руке по нешто од јела свој деци **за покој душе умрлих**, а иначе **одлазе и на гробље па тамо поделе**".

Према томе, Бадњи дан је дан душа покојника, **задушнице**, и ми га несумњиво смемо упоредити и **идентификовати** са римским задушницама, Ларенталијама, које су прослављане **готово истога дана**, 23. децембра (в. Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Röm.*, 233). По себи се разуме да наш празник није наставак римског, већ су и један и други независни остаци из најстарије индогерманске прошлости.

Бадње вече, према овоме што смо рекли, јако наличи на домаћу **славу**. И један и други дан посвећени су мртвима; и једнога и другога дана приносе се мртвима жртве. Разлика је само у томе што је слава празник **домаћи**, **домаће** задушнице, а Бадње вече **општи**. О слави приносе се жртве **прецима**, а о Бадњем вечеру **мртвима уопште**; отуда постоји пропис да се о слави помињу, позивају на гозбу сви преци по имену, док међутим никаквог трага нема да је такав обичај постојао и о Бадњем вечеру, нити би се он могао и замислити. И један и други празник носе на себи трагове најдубље старине. Задушнице с краја децембра познате су биле и Римљанима, од којих нас раздваја време од две хиљаде година, и Германима и Келтима (упор. Nilsson, *Studien z. Vorg. d. Weihnachtsf.*, стр. 122 илд), и несумњиво и оним индогерманским народима за које ствар још није утврђена.

Славу немају модерни народи, ни у садашњости ни у прошлости; али за њу имамо аналогije у култу домаћег лара код Римљана, и у култу хероја код Грка (упор. М. Васић, *Слава* -крсно име, Београд, 1901, одштампано из Просветног гласника). Уосталом, већ сам тај факат да оба празника припадају култу мртвих, сведочи о њиховој великој старини, јер је култ мртвих, нарочито **приватни** култ, једна од најстаријих институција коју познаје историја религије. О томе, после радова Фистела де Куланжа (*Fustel de Coulanges, La cite antique, Paris, Hachette*), и Ервина Роде (*Erwin Rohde, Psyche*⁵, 1910) не може бити сумње; чак има модерних научника (нпр. Херберт Спенсер) који покушавају да **целу религију** сведу на култ мртвих. Шрадер, познати стручњак за индогерманску старину, констатује да и **»опште задушнице код индогерманских народа припадају најдубљој старини«** (s. v. *Ahnenkultus*, § 10). Према томе, и Бадње вече, уколико је празник мртвих, није нама дошло са хришћанством, већ је празник **из старинске српске религије**¹⁷⁾.

Али, као што смо рекли, Бадњи дан и Божић нису празник једноставан, са једним циљем; они су састављени из неколико празника, и ја ћу покушати да издвојим још неколике важније елементе.

II ВРАЧАЊА И ГАТАЊА

Највећи контингент божићних обичаја долази на **врачања и гатања**. Врачања су разноврсна, али сва имају, углавном, један циљ: да изазову **плодност** код стоке, пољских плодова, воћа; упоредо с тим, да појачају животну снагу и здравље. Гатања имају сличан програм: човек се интересује за берићет, и у вези с тим за промене времена; па онда за здравље своје чељади, и здравље и напредак стоке. Врачања и гатања има много. Било би од интереса покупити их и испитати, али ја то не намеравам овде учинити. Овде ћу се задржати само на неким принципијелним питањима.

Пре свега, откуда да се врачања и гатања вежу за Бадњи дан и Божић? Објашњење би могло бити ово. Код индогерманских народа, и уопште у средоземном свету, постојали су празници о зимским солстицијама; у религијама које су познавале организовани култ сунца (као што су нпр. религије мисирска, сирска, Митраизам) о тим празницима прослављано је рођење сунчево, упор. нпр. Frazer, *Golden Bough*³, VI, 120 идд, и *passim*. Такав један празник, као што смо видели, дао је повода да се и рођење Христово веже за двадесет пети децембар. Али и код оних патријархалних народа код којих култ сунчев није био организован, постојало је извесно религијско интересовање за (летње и) зимске солстиције - вршене су извесне магичне манипулације, којима је био циљ да (паљењем ватре и уопште стварањем топлоте, в. Frazer G. B.³, 1, 311 идд) појачају снагу сунчеву; у исто време да изазову и појачају плодност у природи. О целој ствари говоре, исцрпно и са много убедљивих података, Манхарт и Фрезер. Да је и наш народ, још врло рано, познавао празнике о зимским солстицијама, ствар је врло вероватна; то се сме аргументовано закључити на основу сличности наших обичаја са обичајима оних сродних народа за које је утврђено да су такве празнике познавали. Наш бадњак, на пример, стоји свакако у вези са рађањем нове снаге у природи, новог сунца, исто онако као и његови еквиваленти код келтских и германских народа (в. Frazer, *Golden Bough*³ X, 246 идд¹⁸).

По рачуну нашег народа, зимске солстиције треба да буду око Божића: тада су ноћи још дуге («Дуга ноћ као уочи Божића» - Вук, *Посл.*, 1303), али сунце већ почиње да осваја («Од Светог Николе до Божића одужа дан толико колико петало с прага може скочити» - Милићевић ЖСС, 165, упор. и С. Тројановић, *Гл. срп. ж. о.*, 131); уосталом, да су и биле мало раније, оне су доцније, заједно са другим обичајима, пренесене на Бадњи дан. Бадњи дан и Божић, дакле, као празник буђења, јачања природе, врло су подесни за врачања којима је циљ изазивање плодности и животне снаге; с друге стране, као почетни датум једног новог периода, садрже они у себи прогнозу и знамење за цео тај период, и готово намећу се да о њима гатамо и гледамо будућност. Упор. и Nilsson, *Studien zur Vorg. d. Weinachtsf.*, 117 идд.

- Има, међутим, још један разлог што се баш о Бадњем дану и Божићу врше, у великом броју, магичке церемоније за изазивање плодности. И о Бадњем вечеру и о Божићу, као што смо видели, чини се велика част душама покојника: душе покојника, међутим, као уопште и сви хтонични демони, јесу демони **плодности**. Они могу плодност да нам донесу, поклоне, и зато се примитиван човек за плодност људи, стоке и поља обраћа њима; они могу и да нам је закрате (на пример, изазивањем суше) и у том погледу су нарочито опасни *aoroi biaiothanatoi* - «душе оних који су пре времена умрли, и оних који су умрли насилном смрћу».

Кад већ плодност зависи од њих, свакако ће бити најзгодније да их о њиховом дану, када их обавезујемо жртвама, подсетимо на њихове дужности, или их, врацбинама, **натерамо** да своје дужности према нама испуне. Душе мртвих, које су, у ствари, демони плодности, тога су дана у нашој непосредној близини, и зато ће обраћање њима баш на тај дан бити најефикасније. И то је, зацело, могао бити разлог да се за Бадњи дан и Божић вежу онако многе врацбине. Што се тиче гатања, и њима је право место о божићним задушницама: душе покојника познају будућност, и откривају нам је, понекад драговољно, понекад под нашом пресијом²⁵.

Друго питање је, колико та врачања и гатања имају старински српски карактер. Којим се правцима имају кретати наша испитивања, може се видети из два карактеристична примера која ћу навести.

У Вуковом речнику, s. v. милати се, каже се: »Приповиједају да се у Херцеговини милају на Божић с чесницом, тј. узму двојица чесницу, па је окрећу међу собом и пита један другога: Милам ли се? (тј. помила ли се иза чеснице). Онај му одговори: Милаш 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 помила иза ње)«.

Сличан обичај забележио је, у Старој Србији, и Јастребов, Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ. С. Петербургъ, 1886, стр. 41, упор. и RJA, s. v. милати се. Домаћин се сакрије иза гомиле колача, и трипут пита чељад: »Видите ли ви мене?« Чељад му одговоре: »Ове те године мало видимо, а догодине да те нимало не можемо видети«, тј. да догодине толико буде жита и колача да се иза њих домаћин не може видети. Исти такав обичај познају и Руси. »Уочи Нове године, код Малоруса, спреми се много колача за вечеру. Њих поређају испред домаћина, па онда деца изађу напоље. После се деца врате, и питају где је отац. - Зар ме не видите, децо? - Не видимо те, оче. - Дај Боже да увек тако буде (тј. да увек буде довољно жита и колача)«, в. Louis Leger, *La mythologie slave*, Paris, 1901, стр.82¹⁾. Још је интересантнији податак који нам је, из Световидовог култа на острву Рујану, сачувао Саксон Граматик (*Historia Danica* књига XIV, в. L. Leger, o. c., стр.81 ид). О празнику Световидовом меће се пред његов кип медени колач, велики као човек. Свештеник се сакрије иза колача и пита народ да ли њега (свештеника) види. Ако народ одговори да га види, свештеник пожели да га догодине не виде. »Ту свештеник мисли не на судбину своју или народа, већ на обиље идуће жетве«. Ово сакривање иза колача и речи које се том приликом говоре, имају очевидно магични смисао: то је врачање коме је циљ да изазове плодност. Обичај је, као што се види, врло стар, по свој прилици општи српски и општи словенски. Он је, дакле, несумњиво остао из наше старине, и оригиналан је.

Сасвим друкчије стоји ствар са другим једним божићним обичајем. »Гдјекоји« - каже Вук у речнику s. v. Божић - »узму на Божић сјекиру и замахну као да посијеку воћку нероткињу, а други му ко рече: не сијечи, родиће, и кад се то учини трипута застопце, кажу да ће воћка послитије родити.« Исти овакав обичај, из софијске околине, забележио је и Арнаудов (стр.4). Међутим, овај обичај свакако није ни српски ни словенски. То је био један од многобројних магичних прописа из античке хортикултуре (упор. Георон. X, 83, 1 ид), који је био добро познат и у немачкој празноверици (*Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube*²⁾, стр. 668 ид, цитат по Riess у Pauly-Wissowa, I, 90). Овакав случај разуме се да није усамљен. Ми имамо много врачања, басама, популарних лекова и уопште »празноверица« који нису остали из наше старе религије, већ су хришћански или »антички«.

Исто тако стоји ствар и са германским »празноверицама« (в. E. Fehrle, *Volksaberglaube der Gegenwart*, у Schiele, *Religion in Gesch. u. Gegenw.*, V, 1702 идд, и литературу која се ту наводи). Тај антички материјал дошао је до нас или по усменом причању, с колена на колена, или кроз литературу (записи по разним рукописима, молитвеницима, календарима итд.). Да и ми у нашим врачањима имамо тих античких елемената, ствар је природна и врло вероватна, и, при студирању наших божићних обичаја, ми о тој могућности морамо водити рачуна.

III ПЕЧЕНИЦА

Врло угледно место о божићним празницима има печеница. Без печенице Божић се не може замислити: »Божић је Божић, а пециво му је брат« (Вук, Посл., 355). Печеница се одабира на доста времена пре Божића, и онда се подвргава особитом режиму; она има своје нарочито име (»божићњар«, и слично), дан када се »убија« празник је, који је с обзиром на ово, очевидно ритуално, убијање и добио своје име »Туцин дан«¹⁹⁾; убијање се врши по нарочитом пропису, нпр. у шабачком округу печеница се убија крупицом соли (ЖСС, 159): за печење печенице и уношење у кућу важе такође нарочити прописи; делови од печенице, или чак и везе којима је печеница била везана, употребљавају се као лек или као утук. Итд. Очеvidно је да печеница није обично јело, које се износи на божићњу трпезу тек колико да би на њој била једна деликатеса више. Пажња која се печеници указује, веровање у њену магичну моћ, и сасвим чврсто уверење да је она о Божићу неизоставна - све то доказује да ми у убијању и једењу печенице имамо један религиозни, **жртвени**

обред. Речи »Божић је Божић, а пециво му је брат« имају много дубљи религијски смисао но што на први мах изгледа.

»Наша испитивања најпримитивнијег друштва утврдила су да нема тога племена које не би познавало изван пантеон животиња«, рекао је један амерички етнолог (Crawford Howell Toy, Introduction to the History of Religions, 1913, § 248), и нас нимало не изненађује што, и код нашег народа, наилазимо да се једној животињи, о Божићу, чини нарочити култ. Култ животиња познат је, или је био познат, свима народима; и кроз фазу када су животиње обожаване морала је да прође свака религија. У религији нашег народа има ваздан трагова од оваквог стања ствари. Трагова најпримитивнијег савеза између човека и животиње, тотемизма, има највише. Тотемистичне животиње у Срба су нпр. вук, јелен, петао, змија итд. Неће бити згорега да о тој појави кажемо овде неколико речи. Тотемизам, било онако широк како га схватају пантотемисти (в. нпр. Salomon Reinach, у чланку Phenomenes generaux du totemisme animal, Cultes, mythes, et religions, I, Paris, 1908, стр. 9 илд) или са онако уском садржином како то хоће нпр. Рајтерскјелд (Edgar Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente, Heidelberg, 1912, стр. 11 илд, и његов чланак у Archiv f. Religionswiss.), значи извесне односе између човека и животиње-односе који имају религијски карактер²⁰). То је фаза у историји религије кроз коју је, изгледа, морао проћи сваки народ; појаве, или остаци, тотемизма констатовани су готово код свих, и културних и некултурних, народа. Најглавније карактеристике тотемизма ове су:

1) Животиња која нам је тотем јесте **исто што и ми** - дакле, наш сродник (или чак и предак). Такав је случај, код нас, са вуком. Кад се роди мушко дете за које се сумња да је изложено уроцима, изађе бабица на врата и објави: »Роди **вучица вука**, целоме свету на знање, а вучићу на здравље!« (в. Вук Врчевић, Низ припов., стр. 73, упор. и Natko Nodilo, Religija Srba i Hrvata, Rad Jugosl. akad., 79, стр. 198). По једној народној причи из Охрида (Шапкарев^Б, Сборник^Б, 8,35, стр. 48), кад је Бог створио човека, хтео је и ђаво, исто тако, да створи човека; и он је покушао, и његов човек био је вук...: овако идентифицирање човека са каквом животињом за тотемизам је врло карактеристично. Србин се често назива вуком, нпр. у пословици »Оклен ту **вука** видио? Овако рекну кад се виде изненада два пријатеља особито у туђем мјесту« (Посл., 4668). У једном средњовековном документу у коме се разни народи упоређују са животињама, за Србина се каже да је **вук** (С. Јиреџек, Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien, Wien, 1914, III, стр. 17). У једној босанској успаванци каже се: »Нини, сине, **вуче** и бауче, **вучица** те у гори родила, с вучадима, сине, отхранила«. (Петрановић, Пјесме, I, 46, 1 илд. в. и Нодило, Рад, 79, 1886, стр. 198) итд. И петао се у нашег народа сматрао за еквивалент човека; довољно је нпр. да подсетимо на случајеве где се петао (или кокош) жртвује као замена **људске** жртве²¹).

2) Животиње - тотеми помажу своје племе. Отуда примитиван човек тетовира у своју кожу слике или знаке свога тотема; отуда је, полазећи у борбу, носио своје тотеме, или њихове рељефе и слике, као заставе (или исписане на заставама. Животиње на грбовима већином су, првобитно, тотеми); облачио се у њихову кожу, носио капу од њихове коже, чувао при себи делове њиховог тела као амајлију, итд. Код нас има много примера за све ово; ми ћемо се задржати само на случају са вуком. Наш народ верује да вучја длака, срце, чељуст итд. имају спасоносну снагу. Болесници се каде вучјом длаком; деци се у хаљине ушива комад вучјег ока и срца (Милићевић, ЖСС, 196), новорођенчад, често провлаче се кроз вучју чељуст (»вучји зев«, упор. Милићевић, ЖСС, 914; М.Исаковић, у Караџићу, 2, 1900, 217; М.Сретеновић, ibidem, 3, 1901, 175). Тале од Орашца, који је био врло леп и према томе врло урокљив, носио је, као утук од урока, вучју кожу (упор. Krauss, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven, стр. 42). Вучју кожу или ћурак од вука носе и многи јунаци у народним песмама. У песми »Вук Купиновић и Дели-бег Гром« (Вук, Пјесме, 6, 6), у којој је сам Вук Купиновић био тешко рањен, јавља се вук из горе директно као спасилац (стих 139 илд);

»Да ви'ш, брате, чуда великога!
Мало стало, задуго не било,
Док ево ти из дувара гује,
Гуја носи траве свакојаке;

Ал' ево ти из облака виле,
И ето ти из горе курјака:
Вуче Вуку ране зализује»

итд. (упор. и Krauss, Volksgl. стр. 97). У једној песми назива се вук чак »хранитељем«, в. Нодило, Рад, 84 (1887) стр. 136 ид. Итд.

- Тотема су и пророчке животиње: они своје племену проричу будућност. И код нас су пророчке »видовите« животиње и вук (нарочито његов alter ego, пас), и петао (предсказује госте; петлови »крици« предсказују лопове; предсказује нпр., о Бадњем дану, здравље или смрт, итд., упор. и С. Тројановић, Гл. срп. жртв. обич., 129.), змија, и многе друге.

3) Према свему овоме, примитиван човек осећа извесне обавезе према својој тотему: он га не убија, или ако га већ мора убити, моли га за опроштај, или покушава да, разним триковима, ублажи кривицу или је пребаци на другога. Убијени или уинули тотем сахрањује се са истим почастима са којима и људи. Бечуанци, пре но што убију лава, извине му се, и онај који га је убио мора да се очисти. Празник буфонија (»убјање волова«) код Грка прослављан је овако. На Зевсов олтар метну се колачи, пшеница и јечам. Онда доведу вола који треба да буде жртвован, пусте га, и чим окуси од хране која је на олтару, притрчи му жрец (»буфонос«), убије га секиром, коју одмах затим баци и побегне. За њим се бајаги пође у потеру, и пошто га не ухвате, однесу секиру архонту василевсу, и поднесу тужбу. Архонт осуди секиру, коју пребаце преко границе, итд. Сва кривица бачена је, дакле, на секиру, а донекле и на вола, који је учинио грех поједавши жртвене колаче и пшеницу. - Свештеника који, у Тенеду, жртвује Динонису бика, гоне каменицама. У Коринту, сваке године, имала је да се Хери жртвује коза: за тај циљ били би најмљени туђинци, и они би наместили нож тако да коза, као бајаги, сама налети на нож и убије се случајно итд.

Наш народ неће да убија жабу бабурачу (упор. Вук, речн. s. v. бабурача), ласту, домаћу змију итд. Вероватно је да је некада, код нашег народа, постојао религиозни страх да се вук не сме убити²²⁾, онако исто као што религиозни страх задржава и данас наш народ да не убије ласицу, или змију²³⁾, иако према овим животињама иначе осећа одвратност. Идеја да убијање тотема може повући одговорност, и трикови који се при том употребљавају, бацање кривице на другога, познато је и у нашем народу. Милићевић у »Међудневици« (стр. 21 идд) описује обичај у алексиначкој Морави да на Св. Илију свака кућа коље петла. Али тога петла не коље нико из куће, **већ га треба да закоље странац** (као што је случај са козом у Коринту), и, друго, петао се тобоже коље зато **што ће иначе да укуне газду** (упор. и С. Тројановић, Гл. срп. жртв. обич., 128), дакле: он је сам крив за своју погибију, као во о празнику буфонијама код Грка²⁴⁾. У Јадру, ако би ко у незнању убио кућну змију, »онда је мртву покрију платном колико је дуга и закопају је у земљу« (С. Тројановић, Гл. срп. жртв. обич., 148).

До сада нарочито није ништа говорено о свињи. Међутим, има података из којих се види да је она у старини нашег народа имала демонску моћ и јасан тотемистички карактер. Навешћу неколико примера. Кад се новорођенче први пут износи из куће (то се дешава тек пошто се крсти, јер се, док је некрштено, не сме износити), носи се »прво ка истоку, а затим код свиња« (Грбић, 117). Народ мотивише то тиме да би дете »спавало као свиња« (ibidem). У ствари, ово објашњење секундарно је. Разлог је онај исти због кога се дете провлачи кроз вучји зев, или због чега су стари Гали, који су потомци реке Рајне, потапали своју новорођенчад у ту реку (S.Reinach, Orpheus, стр.168), или због кога су Псили, у старом веку, износили своју децу пред змије (S.Reinach, Cultes, I², 23) итд. Циљ оваквим радњама је да се дете **легитимише** као сродник и штићеник дотичног демона или демонске животиње и стави под његову заштиту. Исти циљ има и други један обичај, да дете, које »жркља«, мора мајка подојити са свиње, па ће престати кркљати (Грбић, 184). У бољевачком срезу постоји обичај да се, одмах после порођаја, и дете и породиља опасују врежом од **тикве** (Грбић, 108); за тикву, међутим, по веровањима из тог истог краја, знамо да је символ свиње (упор. нпр. Грбић, 93, где је семе од тикве, у чесници, знак за свињу).

У понеким врачањима и гатањима свиња се јасно јавља као еквивалент **човеков**: у бољевачкој околини »девојке уочи Нове године, да би их више волели момци, кад се добро смрачи, иду код свиња и баце мало жита на њих, а мало преко свињца. Ако се њиховим доласком свиње

поплаше и стану грокати, значи да ће их момци волети и за њима јурити (Грбић, 21). Исто тако, уочи Ђурђева дана, »девојка ваља да протрчи кроз свињац тако да свиње поплаши, да појуре за њом, па као што за њом јуре свиње, тако ће за њом да јуре момци« (Грбић, 59). Ово су све трагови од тога како се некад схватао однос између свиње и људи: видели смо, међутим, да је сродство, истоветност, између човека и животиње - како се у горњим примерима може да назире - карактеристично за тотемизам. Мало горе речено је да тотем штити своје племе, и да му може открити будућност; у нашем народу, врло многа оваква веровања везана су за свињу.

Гатање у плећку једно је од најомиљенијих и најпопуларнијих и, по веровању нашег народа, најпоузданијих гатања (в. нпр. класично место у Горском вијенцу, ст. 1693 идд; Вук, речн. s. v. плеће; о целој ствари упор. Мојо Медић, Гатање у плеће и у кобилицу, ZNŽOJS, 21 (1917), стр. 161 идд). По свињској слезини погађа се каква ће бити зима (Милићевић, ЖСС, 75; 76); њено улажење у кућу, о Св. Игњату, омиозно је (упор. Грбић, 78). Свиња је моћан утук против демона непогоде и града, и злих демона уопште. За време непогоде, пред опасношћу од града, треба дражити свиње, да бисмо их натерали да циче (за такав обичај у околини Пирота, Неготина, Власотинаца, у Топлици в. С. Тројановић, Гл. срп. жртв. обич., 140; 141; 141; 147).

У бајању од »смамке«, демону болести прети се свињом (Грбић, 228). Свињска крв, делови њеног тела лековити су. Крв од печенице лековита је и спасоносна за људе (нпр. за болеснике од срдоболе, ЖСС, 160), и за живину и стоку (Милосављевић, 69; Грбић, 87; ЖСС, 159). Исто тако од свих болести лековито је срце, бубрежак, слезина, цигерица од печенице (ЖСС, 161); даље једњак (ibid., 160), па чак и јабука која је била у глави од печенице (ЖСС, 161), и веза којом је печеница била везана за ражањ (ЖСС, 173). Малочас споменуто је и то да се животиња-тотем као наш заштитник не убија или се, ако се то већ мора да деси, предузимају нарочите предохране. У нашем народу, разуме се, не постоји забрана да се свиња не сме убијати, али има други један интересантан пропис: наиме, јабучица од печенице **мора се бацити у ватру** (Милосављевић, 69). Народно објашњење као да се то чини стога »да би печеница била слатка« (ibidem) наивно је и постало је онда када је прави разлог био заборављен. У ствари, забрана да се тај део свиње не сме јести дошла је као компромис између некадашње потпуне забране, каква је могла постојати или се бар за њом осећала потреба, и практичних потреба (упор. S.Reinach, Cultes, I, 18).

За такве парцијелне забране, у односу према тотему, има доста примера: Јевреји не једу »крајеве од мишића на зглавку у стегну« (Gen. 32, 33); нека племена у С. Америци не једу језик, или ребра, или други који део свога тотема (Reinach, 1. с.). Могућно је да је у нашег народа постојала парцијелна забрана да се **уопште не сме** јести глава од печенице, па је после та забрана ублажена и добила свој данашњи облик: глава од печенице не сме се јести о Божићу, већ се оставља за Нову годину (нпр. Грбић, 20).

Такве забране да се не сме јести **глава** од тотема, понајчешће су: Херодот (II 39), Плутарх (De s. 31) и Елијан (N A X 21) причају да Мисирци не једу главу од извесних животиња (које су вероватно некадашњи тотеми); за примере код модерних »примитивних« племена в. Reinach, 1. с. Међутим, за ону другу тотемистичку идеју, наиме да се убијању тотема прилази са извесним страхом и предохранама, имамо јасних трагова у обичајима нашег народа. »Многи људи у шабачком округу - саопштава Милићевић, ЖСС, 159 - имају обичај да печеницу не убијају сикиром, него крупицом соли у чело...« Циљ оваквог убијања очевидан је: примитиван човек скида одговорност са себе и баца је на један »свет« предмет који има онако изразиту демонску снагу какву има со²⁵). (О сличном, ритуалном убијању свиње **каменом**, код Римљана, упор. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München, 1912, стр. 552. Само, овде се убијање каменом врши свакако зато што је употреба камена старија од употребе гвожђа. Упор. и Wächter, Reinheitsvorschr., 116¹, који даје друкчије објашњење).

Да је наш народ, у својој старини, имао религиозно поштовање према свињи, доказ је нпр. и легенда да је свиња Богом **благословена**; по народном објашњењу: зато што је Богородицу, када је бежала са Исусом, сакрила у брлог (ZNŽOJS 3, 254). За демонски карактер свиње доказ је и факат да је за њено име створен еуфемизам, **крмак** (од крма, крмити), који додуше није успео да право име за свињу сасвим истисне из употребе (сличне еуфемизме имамо, у српском, нпр. за змију, која се зове непоменица, за вука, који се зове звер или курјак. Реч медвед је еуфемизам, и право име за

медведа није познато, упор. Schrader s. v. Bär. За сличне еуфемизме код других народа упор. Frazer, Golden Bough³, III, 396 илд).

Из свега овога јасно је да је свиња, у старини нашег народа, била **демонска, тотемистичка** животиња. Такву природу имала је свиња и у грчкој старини. и иначе, упор. Wächter, Reinheitsvorschr., стр.82 илд, и литературу која се ту цитира. О магичној снази свињског меса код Семита п. Otto Weinreich, Antike Heilungswunder, Giessen, 1909 (Religionsg. Vers. u. Vorarb., VIII, 1) стр. 115.

Код таквог стања ствари није тешко да протумачимо шта је у ствари било божићње пециво.

Божићње пециво је **жртва**, и то **сакраментална** жртва, нека врста причешћа. У примитивном друштву постојала је обавеза да се тотем, или иначе демонска животиња, не убија и не једе; али упоредо с тим развила се идеја **теофагије**, ритуалног једења божанства. Демонску, »свету« животињу, примитиван човек иначе не дира, али је свакако у његовом интересу да, с времена на време, или и непериодично (нпр. у случају какве епидемије), окуси њене крви и њенога тела, да би се на тај начин дивинизирао, и постао отпорнији према утицајима злих демона. На тај начин он ће, са својим животињским заштитником, обновити савез (ми знамо да је за стварање савеза, какав је нпр. побратимство или хватање вере, потребно окусити међусобне крви или туђе крви). Тако су постали периодични ритуални обреди, ритуална клања тотемских или демонских животиња, причешћивање њиховом крвљу и месом - једна општа и врло позната појава у историји религије. На таквим обредима учествовала је цела породица, или цело племе.

Познати енглески научник, Робертсон Смит у својој »Религији Семита«, први је унео светлости у ову особито важну појаву и чак покушао доказати да овакви обреди својим тотемом, овакве сакраменталне жртве, представљају, у ствари, најстарији облик жртве, и најстарији принцип жртвовања. Ти обреди, још врло рано разуме се, лаицизирали су се, и човек је отпочео клати животиње, без обзира јесу ли то старински тотеми или не, из практичних потреба. Али да је и наш народ морао знати за примитивна, ритуална клања и обреде, о томе ћемо наћи и данас несумњивих података у нашим обичајима. Важно је нпр. што се у нашег народа, и данас, извесне животиње морају клати у извесне одређене дане, нпр. петао о Св. Илији, јагње о Ђурђеву дану, прасе о Божићу; заклану животињу заједнички поједу сви - за Божић нпр. постоје јасни прописи да обеду - гозби има присуствовати сва чељад (в. горе).

Из врло интересантног факта да клати могу само људи, а жене **не** (јер би се оно што жена закоље »омрцинило«, в. Вук речн. s. v. клати) види се јасно да се код нас клање још увек сматра као религиозна радња, пошто је из ње жена, као култнички неспособна, искључена. Кад се у јесен кољу свиње (»свињска даћа«), постоји обичај да се по неколико оброка меса пошаље суседима и пријатељима. Све су ово, међутим, карактеристични детаљи за **жртву**.

После свега овога - јасно је да је божићње пециво тотем или божанство, које има да се ритуално поједе, Пословица - очевидно, врло старинска - »Божић је Божић, а пециво му је брат«, постаје нам сада јаснија. Она пециво подиже на ранг божанства, и идентификује га са божанством коме припада божићни празник. Ми, дакле, у печеници имамо, очевидно, **божанство** које се жртвује. Међутим, једна од основних идеја у историји религије је да се божанство и жртвује и **рађа** у исти мах када је жртвовано (упор. нпр. случај са Адонисом, Дионисом, и др.), и у том погледу интересантно је да уопште Божић као такав, Божић као дан рођења младога, новог бога почиње у **оном тренутку** када је жртвовање пецива дефинитивно готово, тј. када је пециво скинуто са ражња: у том тренутку уноси га домаћин у кућу, с главом унапред, и поздрави укућане са »Христос се роди!« Жртвовану животињу заједнички поједу сви укућани; њеном крвљу и месом - као што смо малочас видели - дивинизирају се не само људи него и стока.

За историју религије божићње пециво мора имати великог интереса, јер је то јединствен пример где се може видети, у доста јасним детаљима, какве су морале изгледати ритуалне гозбе, причешћивање тотемом, у индогерманској прошлости. Из наших обичаја лако се може реконструисати цео церемонијал.

IV ПОЛАЖЕНИК

Реч полагеник, од глагола полазити - походити, посетити, првобитно значи **гост**, и полагеник је доиста гост, али гост нарочите врсте. Тај гост доноси све што једној примитивној породици треба - здравље и плодност; од њега зависи судбина целог дома. Очевидно је да полагеник, који располаже тако изванредним особинама, излази из сфере обичног смртног човека; и зато је од интереса видети шта је он у ствари био.

Има у историји религије једна појава која није довољно забележена ни систематски разрађена, при свем том што је врло важна и општа. То је јављање божанства *in persona* људима, **теофанија**. Да се божанства и демони, и највиши и најнижи, и добри и зли, јављају људима персонално, у облику човека или животиње, то је ствар врло позната и може се илустровати многим примерима. Старозаветни Господ јавља се Мојсију и патријарсима, најчешће у људском облику, нпр, као путник; анђели се јављају још много чешће од Господа. У митовима, легендама, веровањима свих народа може се наћи колико се хоће примера теофаније. Класични богови јављају се људима врло често, долазе им у кућу, да буду гости, или да пробају колика је људска побожност, или да науче људе како се обрађује земља, како се одржавају челе, како се прави крма на лађи, да их саветују или казне, итд. Они се не јављају само краљевима и херојима, него и обичним смртним људима, сиротињи.

Кад се неко давио и звао Атину упомоћ, она му се јавила и посаветовала да и он мало размахне рукама, па ће му и она помоћи; сличан савет дао је Херкул некоме који је претурио кола и дозивао Херкула упомоћ. Песнику Симониду спасли су живот, из једне куће која је почела да се руши, два коњаника, па их је одмах нестало. То су били Кастор и Полукс. Филемону и Баукиди јавили су се Јупитер и Меркур, као два сирота путника, наградили их за њино гостопримство, па су се изгубили. Итд. Старинске и средњовековне легенде о херојима и свецима пуне су примера теофаније.

И у нашем народу има много примера за теофанију. Треба се само сетити лепе легенде о светом Николи и сиромашку који га слави (Милићевић, ЖСС, 50), или песама »Жо крсно име слави, ономе и помаже«, »Ђакон Стеван и два анђела«, »Љуба богатога Гавана«, и многих других песама. Има безбројно историја, озбиљних и шаљивих, узвишених и скурилних, у којима се прича како Бог и свети Петар, или свети Аранђео и Ђаво« или свети Сава, сам или у друштву са ђаволом, путују по земљи, јављају се људима, једу с њима за истим столом, и то увек у лицу просјака или »путника«. Да се нижа божанства - као што су виле, змајеви, вампири, ђаволи, караконцуле итд. - јављају људима, у доброј или злој намери, то су мотиви без којих се права народна приповетка, тако рећи, не може ни да замисли. Веровање у могућност теофаније постојало је, и постоји, код свих народа на земљи. Ми сви добро знамо да оно ни данас није много поколебано.

Главна карактеристика за теофанију је да се божанство, или демон, јавља по правилу у човечјем облику, и то обично као незнатан, неугледан човек, најчешће **као обичан путник или просјак**.

Ова констатација, која се може утврдити многобројним примерима из српске старине, и из старине и других народа, може имати неочекиваних последица. По моме схватању, веровањем у могућност теофаније лако се може објаснити обичај **гостопримства**. Гостопримство је, са особитим пијететом, неговано и код семитских и код индогерманских народа (в. Schrader s. v. *Gastfreundschaft*, Hastings' *Encyclopedia of Religion and Ethics*, s. v. *Hospitality*), премда се, овде-онде, могло наћи и по какво негостољубиво племе, какви су били нпр. преци данашњих Енглеза (в. Schrader, н.н.м.). Непотребно је ређати примере: сетимо се само које дирљиве анегдоте о арапском или о арнаутском или о нашем гостопримству, или о гостопримству Јевреја у Старом завету, или код Германа како нам описује Тацит (*Germ.* 21).

О постанку и поводу за гостопримство постоји теорија етнолога-економиста (нпр. Шурц и Јеринг, в. Schrader, 1. с.) По њима, гостопримство је изазвала трговина. У најранија, тешка и несигурна времена, путовали су, по тој теорији, само трговци. Они би нам доносили робу, која нам је потребна, и остављали поклоне. Да би ти људи, од којих имамо користи, понова долазили, и да бисмо и ми, ако се кренемо у трговину, били од њих добро примљени - треба да их дочекамо лепо. И тако се, по Шурцу и Јерингу, развило гостопримство. Гостопримство је према томе компромис, трговина - *do ut des!**

* дам да даш!

Није тешко видети слабе стране ове теорије. Она, уосталом, чини утисак да се јавила само зато што се није имала на расположењу друга боља. Најслабија страна ове теорије је у том што она, стављајући се на искључиво утилитаристичко гледиште, игнорише потпуно баш оно што код обичаја гостопримства најјаче пада у очи: то је религиозни моменат. Гостопримство је санкционисано религијом, под заштитом религије (упор. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, London, 1908,1, стр.578 илд) у тако великом степену да се а priori мора сматрати као појава из области религије, као **религијски феномен**. И у том случају објашњење би било сасвим просто.

Божанстава, виших и нижих, демона, добрих и злих, има свуда око нас; она нам се, као што смо рекли, врло често јављају, понајчешће у облику путника или просјака, у сваком случају тако да их ми не можемо одмах познати; они очекују да их лепо предусретнемо, и у томе случају испуниће нам жеље и донети срећу; иначе, ако се према њима понашамо рђаво, казниће нас и упропастити. Код таквог стања ствари, нисмо ми никад сигурни да туђинац, гост, просјак који на наша врата дође, није можда какво прерушено, прикривено божанство или какав демон (у овом погледу интересантна је сама реч **убог** и **божјак**, упор. и реч *vostue* у Schrader s. v. *Ahnenkultus*). Према томе, у нашем је интересу да га што боље дочекамо. Отуда је постало правило да се гост и просјак морају задовољити, односно забрана да се не смеју отерати са кућног прага.

Начин на који се гост дочекује необично нас подсећа на ритуални савез који примитиван човек чини са својим божанством; и, уопште, све што се том приликом дешава упућује нас на веровање да примитиван човек у госту гледа евентуалну теофанију. Наиме, обичаји се свде углавном на ово:

- 1) гост се уводи у кућу, и ту му се скине обућа и оперу ноге,
- 2) госту се приреди част,
- 3) госту се преко ноћи ставља на расположење каква жена из куће (упор. Schrader, н.н.м., и нпр. нашу народну причу о рођењу Сибињанин-Јанка, в. Вук, речн. s. v.)

Циљ нам је да госта, који је - ко зна? -можда **божански** гост, вежемо за себе, да задржимо његову моћ у кући (скидањем његове обуће! Обућа је символ снаге и власти: упор. нпр. I. Scheftelowitz, *Die Leviratehe*, ARW, 18, 1915, 255), да с њим начинимо савез (преко **јела** које му пружамо!), да задржимо његову плодност. То су били разлози да се развије обичај гостопримства.

Божанство нам, дакле, може учинити посету створивши се гостом или просјаком (гост и просјак, на крају крајева, исто је, утолико што је и просјак гост) изненада кад хоће. Али, осим тих нередовних посета, има и редовних - то је нпр. случај о Богојављењу, о задушницама (кад нам долазе демони предака, *manes*), даље, о крсном имену, и најзад, о Божићу - то је полагеник. Због чега нам се тих дана божанство мора да јави, јасно је - божанство мора, о своме дану, бити присутно на гозби која се чини у његову част. То је основни принцип гошћења божанства, **теоксеније**, која је позната свима народима.

Да је долазак полагеника одиста теофанија, види се јасно из начина на који се он дочекује: 1) скидање обуће, 2) ручак на који се позива, 3) плодност, коју он дочарава (нпр. ударањем у бадњак итд.), и која се од њега изнуђава (измицање столице, да падне на под, огртање губерром [»Ако полагеник не седне, неће кокошке носити, а ако носе, јаја ће бити празна«, Арнаудов, стр. 16], па онда посипање житом, и најзад, принашање колача њему на жртву, итд.). Имамо доказа још и у томе што се, поред полагеника **човека**, јавља, паралелно, и полагеник **животиња**, и то **божанска животиња** - старински тотем: то је »полагеник« -**свиња** о Светом Игњату, и **во** на сам дан Божића (обоје се уводе у кућу: свиња се у кући нахрани, а волу се **да колач на рог!**). Међутим, и свиња и во су божанске животиње - старински тотеми.

- 1) Хлеб и кољиво (кувано жито), на крају крајева, исто је: кољиво је можда старија форма хлеба, упор. С.Тројановић, *Старинска српска јела и пића*, Београд, 1896, стр. 66 илд.

2) Упор. Hermann Usener, *Das Weihnachtsfest*², Bonn, 1911 (цитат по Schiele, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1913, V 1857. n Johannes Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1920, стр 323.

3) О новој години као празнику може бити речи још код (Сумеро-Акађана и) Вавилоњана. Код Римљана то најпре није био празник, већ само почетак године, односно дан ступања у дужност највиших магистрата.

4) За бадњак упор. Frazer, *Golden Bough*³, X, стр. 206 илд, Mannhardt (-Heuschkel), *Wald- und Feldkulte*², Berlin, 1904,1, 244 илд.

5) За врачање и прорицање о Божићу и Новој години упор. Martin Nilsson, *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes*, Archiv für Religionswiss., 19 (191), стр. 68 илд, 166 илд.

6) За прошење упор. Nilsson, 1. с., стр. 112 ид.

7) Овакав **хтонични** карактер имала је Каријатидска Артемида. Карактер Артемиде као богиње плодности, како то хоће Нилсон, н. н. м., може бити само секундаран.

8) Под прагом се, изгледа, првобитно сахрањивало, в. Schrader, s.v. Friedhof, § 1. Због тога се млада **преноси** преко прага, или га **прескаче** (као што је случај код нас!) - Ораси о свадби тумачили су се, још у старом веку, друкчије: тумачило се да младожења баца орахе **деци**, у знак да је он, ступањем у брак, дефинитивно прекинуо с дечјим играма (упор. нпр. Pernice, у Gercke-Norden, *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, Leipzig und Berlin, 1910, II, 56); али после свега тога што је говорено о хтоничном карактеру ораха, ја мислим да је моје објашњење највероватније. Не треба заборавити да се ораси бацају пред фаталним прагом, под којим је пуно демона!

9) Што се при бацању ораха прави крст, то може бити идеја секундарна, **хришћанска** (нарочито зато што се том приликом збиља »крстик«: »у име Оца« итд), н не стоји са култом мртвих ни у каквој вези. Првобитно бацање могло је бити с десна у лево, дакле **наопако**, као што се то обично ради у култу мртвих, упор. нпр. Грбић, 255: »Једна од жена [на даћи, кад се врате с погребџа] кади три пута унаоколо софру, и то увек с десна у лево«... »Затим се пуна чаша и свећа даје другом с леве стране«..., Милосављевић, 248, 253 и др. Упор. и стихове у песми »Женидба Милића барјактара« (Вук, Пјесме, III, 78, 246 пдд):

...Док дођоше кићени сватови,
Дотле с' Милић мртав налажао.
Кад то вид'ли кићени сватови,
Наопако копља окренуше,
Наопако коло поведоше,
Жалостиву пјесму запјеваше,

итд. - Упор. ипак Joh. Lasicius, *De diis Samagitarum*, стр. 48 (цитат по Schrader s. v. *Ahnenkultus*, § 2): Cui (=Виелони, богу доњег света) tum oblatio offertur, cum mortui pascuntur. Dari autem illi solent frixae placentulae **quattuor locis sibi oppositis** paullulum discissac (да није и овде **хришћански** утицај?).

10) Квасац који је, релативно, доста доцкан познат индогерманским народима - в. Schrader s. v. Brot; С. Тројановић, Стар. срп. ј. и пића, 28 - искључен је из тако конзервативног култа какав је култ мртвих. Постоји пропис да се, кад у кућн неко умре, мора из ње избацити квасац ако се ту затекао, в. Милићевић, ЖСС, 340.

11) Schrader s. v. Bestattungsbräuche, § 6, и Ahnenkultus, § 13. Наш обичај да се при даћама једе са гроба довољно је познат, тако да нема потребе да се за њ траже потврде у литератури.

12) Упор. нпр. правило из грчког култа да се вишњим боговима приноси жртва на жртвенику, **бomós**, који је **виши**, а хтоничним на жртвенику **eschára**, који је **нижи**. Код нас, на даћи, одаспе се увек пре но што се чаша принесе устима, по која кап вина или ракије **на земљу**, за мртве; што од јела падне **на земљу**, не сме се дизати, јер то припада мртвима. За сличан руски обичај в. Schrader s. v. Ahnenkultus, § 13. На српској даћи сипа се мало вина и воде испод трпезе, Грбић, 256. Врло је интересно што у овом погледу каже Јован Ласиције, говорећи о обичајима старих Пруса и Ливонаца: Singuli vero (печ је о учесницима на **даћи**) de unoquoque ferculo aliquid infra mensam abiciunt, quo animam pasci credunt, eique effundunt. Si quid forte decidat in terram de mensa, id non tollunt, sed desertis, ut ipsi loquuntur, animis quae nullos habent vel cognatos vel amicos vivos, a quibus; excipiantur convivio, relinquunt manducandum (De diis Samagitarum, cap. 57, уп. Schrader s. v. Ahnenkultus, § 13. Цела ствар постаје много рељефнија кад се дода да су стари Словени сахрањивали своје мртве на имању или можда чак у кући, дакле: **испод прага**, п. Schrader. s. v. Friedhof. § 1).

13) В. W. Kroll, Antiker Aberglaube, Hamburg, 1897, стр. 7; Riess, у Pauly-Wissowa, I, 50 ид; Th. Wächter, Reinheitsvorschriften, 115 идд; I. Goldzieher, Eisen als Schutz gegen Dämonen, ARW. 10 (1907) 41 идд. Итд. Од гвожђа се нпр. плаше змије (Грбић, 46, и др.), које су подземни демони; ножем и секиром терају се облаци с градом (које доводе зле душе), упор. С. Тројановић, Гл. срп. жртв. обич., 145, 155; Грбић, 333 и др.; нож је утук против »бабица« (Грбић, 100; 111) које су такође подземни демони. На месту, у соби, где је лежао мртац, закује се ексер (Грбић, 248); какав циљ има ово закивање, види се из сличног обичаја у срезу хомољском (Милосављевић, 246): »На оном месту где је покојник лежао, неки закуцају дрвен клин, а неки опет глогов шиљак и рекну: Кад овај шиљак олиста, онда и ти Миловане (или како се већ зове покојник) да оживиш!« Итд.

14) Табуирање кашике и виљушке свакако је секундарно (оне су забрањене зато што је забрањен и нож); кашика је била по правилу вероватно од дрвета (упор. и С. Тројановић, Ст. срп. ј. и пића, 121 идд), а употреба виљушке сасвим је позног датума (в. Schrader s. v. Gabel).

15) Упор М. Vassits, Die Fackel im Kultus und Kunst der Griechen Belgrad, 1900, стр. 80 пдд.

16) То нас подсећа на обичај старих Пруса о задушницама, испричан у споменутом Ласицијевом делу, стр. 57: ceterum cognati celebrant convivium die a funere tertio, sexto, nono et quadragesimo, ad quae animam defuncti invitant precantes **ante ianuam**. Упор. и наш обичај да се софра за даћу **увек поставља напољу, под отвореним небом, било да је лето, било да је мраз и мећава** (Милосављевић, 248).

17) Да је Бадњи дан празник мртвих, пробао је да докаже још Arthur Evans (Christmas and Ancestor Worship in the Black Mountain. Macmillan's Magazine, 43, 1881, стр. 219 идд; 297 идд; 357 идд). Ја сам ту расправу добио пошто је чланак о Божићу већ био дат у штампу. Ивенс је, сасвим другим путем, дошао до сличних закључака до којих долазимо и ја. Разлика је у томе што су, по Ивенсу, Бадње вече **приватне, домаће** задушнице, док ја мислим да су **јавне**. - Жалим што нисам могао имати пред собом М. Murko, Das Grab als Tisch (Wörter und Sachen, II, 1910, стр. 79 идд).

18) Према податке за које би се могло рећи да говоре о култу сунца **код нас** треба примати са резервом, јер цео тај култ не одговара духу религија као што је наша, нарочито ако је то религија у врло раној фази развоја као што је такође случај са нашом религијом.

- 19) За идеју и име упор. нпр. стари грчки празник **буфонија** («убијање волова»).
- 20) По неким научницима (в. Edv. Lehmann, у Schiele, Religion in Gesch. u. Gegenw. V, 1298) тотемизам је, првобитно, **социјална** установа и религијски карактер код њега био би секундаран.
- 21) Нпр. кад из исте куће, убрзо једно за другим, умру двоје, наш народ верује да ће у току те године морати умрети и трећи. Да се то не би десило, коље се **петао**, и сахрањује са другим мртвцем, очевидно као замена трећег. В. и С. Тројановић, Стари словенски погреб, СКГ (1901), стр. 127 ил. Кад ко посече »сеновито« дрво (и за то треба да буде кажњен смрћу), може се откупити ако на пању одсече живој **кокоши** главу (в. Вук, речн. s. v. сјеновит), итд. Овакве су замене познате и другим народима, упор. I. Schftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., XIV, 3), Giessen, 1914.
- 22) У »Београдским новинама« штампана је, пре доста година, народна приповетка из Мачве, у којој се причало како је један ловац, зато што је убио неког старог вука («краља вукова»), био кажњен, и врло бедно завршио свој живот. У приповеткама и веровањима вуци су често неприкосновени као »жртви светог Саве«.
- 23) У Херцеговини неће народ ни **отровне** змије да дира, ако живе у кући, и верују да ни змије неће да дирају никог од укућана.
- 24) Жена која (у »Међудневици«, н. н. м.) моли странца да јој закоље петла, каже, додуше, да то чини с тога што »нема код куће ни једнога мушкарца« (а женама је забрањено клати, упор. Вук, речн. s. v. клати), али је ово вероватно само изговор.
- 25) За демонску снагу соли упор. нпр. обичај да се хлеб и со износе као утук (или као средство за измирење?) против града, в. Сима Тројановић, Гл. срп. жртв. обич., 241; против душе убијеног непријатеља, id., Ст. срп. ј. и пића 111.
- Уз стр. 268, ред 27, упор. наш обичај да се, у случају непогоде, позивају дављеници гласно, по имену, нпр. у Зелакцима - в. С. Тројановић, Гл. с. ж. о., 143 - кад град хоће да пада, народ виче: »О, попа-Ђорђе, **удаљениче**, не дај наше поље«. Нека Савка Гемовић, из Мачве, уверавала је сељаке »да зна у ком облаку има града и кад ће падати. Она је говорила: пред таким облаком иду (она их лепо види) сви они који су се **удавили** или **обесили**, и они град предводе. Стога се она њима обраћала и молила да воде облак на другу страну, у гору или у воду.. .«. (ibidem, 145). - За убијену копилад која доноси кишу упор. ibidem, 203.

(Годишњица Николе Чупића, XXXIV, 1921, стр. 258-288)

»СТАРИ И НОВИ САВЕЗ«

Једно од најважнијих питања за верску наставу код нас и верски покрет уопште јесте питање о српском преводу Старог и Новог завета. Тај превод извршила су два одлична Србина, Ђура Даничић и Вук Караџић. Што се тиче језика, за превод се може рећи да је беспрекоран. Ђура Даничић, говорећи о Вуковом преводу Новог Завета, каже од речи до речи ово: »Мислим да се нећу огријешити о човјека, који је основао нову српску књижевност, ако... кажем да, колика је сва радња Вукова, опет јој је цијелој ово дјело круна«. Али што се тиче садржине, ту ствар стоји друкчије, и пажљив читалац може се брзо уверити да у српском преводу има нетачности, неспоразума, рђавих тумачења. Овде обраћам пажњу на једну рђаво преведену реч; ствар је утолико интересантнија што се погрешка налази у самом **наслову** Библије.

Наслов наике гласи: »Свето Писмо Старога и Новога завјета«. Са речју »завјет« преведена је реч *diatheke*, из грчког оригинала, односно *testamentum* из латинске вулгате. Реч »завјет« долази у српској Библији врло често, али смисао није увек довољно јасан, онако као што није довољно јасан ни у наслову, и то због тога што превод није добар. Реч *testamentum*, додуше, значи: »тестамент«, аманет, »завет«, али грчка реч *diatheke*, поред овога значи још и **савез**. Реч *diatheke* у наслову Библије први је нетачно превео на латински **Тертулијан** (крај II века после Христа). Та погрешка поновљена је доцније и пренесена је у латинску вулгату и у све средњовековне и модерне преводе Библије. Коректан превод у српском тексту требао би да гласи не Стари и Нови завет, већ Стари и Нови **савез**. На овај начин, наслов Библије може бити разумљивији. Није тешко погодити да се под савезом мисли овде на »Савез између Бога и људског рода«. Под старим савезом мисли се на савез који је са Богом учинио Мојсије, под новим савезом на обновљени савез, који је са Богом учинио Исус Христос.¹⁾

О савезу божјем са људским родом говоре, у свој . опширности, старозаветни списи; од интереса је да видимо у чему се он, према тим списима, састојао. По јеврејској традицији, Мојсије је, када је извео Јевреје из мисирског ропства, начинио свечан савез са Богом на Синају. Разлог за то био је што је Бог са Синаја дао доказа о својој великој моћи. Он је учинио ствари које су изгледале немогуће, победио је мисирске богове и извео свој народ из ропства, провео га кроз пустињу и, учинивши сваки непријатељски отпор немогућим, увео га у обећану земљу. Из благодарности што им је дотле помогао, и у очекивању да ће их и даље помагати, начинили су Израилци савез са Богом. Овај први савез историјски је сигуран; о њему је, изгледа, постојао чак и један материјалан докуменат - то је такозвани **ковчег »Завета«**. У томе ковчегу, по библијској традицији, чуване су две таблице од камена; на њима је, каже традиција, било исписано десет заповести, које су чиниле главну подлогу синајског савеза. Али ова традиција, у свима својим детаљима, није вероватна, јер је релативно позног датума - тек с почетка шестог века пре Христа, дакле из времена када је ковчег завета био већ давно загубљен; она је још и без смисла, јер је сасвим невероватно да су писани закони, који треба да буду познати целом свету, били затворени у ковчег, где их нико не може видети. Међутим, баш сам факат да се ова традиција, код све своје нелогичности, ипак могла одржати, доказ је да у њој ипак мора бити извесно историјско језгро. У ковчезима чувају се свете ствари, и када традиција каже да су у ковчегу чуване камене таблице са законима, вероватно је да су ту доиста била два »света« камена. Ковчег у коме је камење чувано назива се ковчегом **Савеза**. Ови подаци помоћи ће нам да решимо проблем.

Грчки историчар Херодот, из V века пре Христа, прича нам на који начин бедуини што живе **између Палестине и Мисира** - дакле, баш у пределу Синаја - закључују савез: они, уз извесне магичне церемоније, намажу заједничком крвљу седам каменова, који се после чувају као документ о склопљеном савезу. И за Мојсија, међутим, прича традиција, у књизи Изласка да је Савез с Богом начинио на тај начин што је поставио дванаест каменова (по један за свако племе), а онда крвљу од жртава пошкропио народ говорећи: »Ево крв савеза који учини Господ с вама«. Вероватно је, према томе, да је у ковчегу Савеза чуван доиста један документ о савезу с Богом - да је тај савез доиста историјски.

Савез са Богом Синајским био је утврђиван и обнављан, може се рећи, кроз целу јеврејску историју. Историја тих обнова јесте историја стварања идеје о једном Богу, са свима атрибутима моћи и савршенства који му се у Старом и Новом завету приписују. До обнове савеза морало је доћи, јер су се Јевреји, дошавши у обећану земљу и поставши од номада земљорадници, налазили пред сталном опасношћу да забораве на Бога са Синаја и приближе се боговима покорених народа. Тај савез учвршћивали су и обнављали пророци, који су се са одлучношћу борили против политеистичких тежњи народне масе, и у току времена успели да одрже једну од највећих рефорама у историји људског рода - стварање монотеистичке религије. Серију ових посредника завршава Христос, који је, са своје стране, начинио **Нови савез**.

Јасно је, из свега овога, да је у целој Библији, у списима Старога и Новога завета, основна идеја **савез с Богом**. Име стари и нови **савез**, у грчком тексту, сасвим је дакле оправдано и логично. Назив *Vetus* и *Novum Testamentum*, Стари и Нови **Завет**, погрешан је, и потекао је из неспоразума.

Ако се реч **завет** замени речју **савез**, биће понека места у библијском тексту боље прецизирана, нпр. познато место у Јеванђељу по Матеју, 26, 27: »узе чашу и давши хвалу даде им говорећи: пијте из ње сви, јер је ово крв моја новог **савеза**, која ће се пролити на многе ради отпуштења гријеха«. Ако се овде употреби реч **савез**, смисао је јаснији. Савез се доиста у примитивном друштву, као овде на тајној вечери утврђује с помоћу извесних **крвних** манипулација, и тај обичај познат је свима народима старога и средњег века. Код нас Срба задржао се тај обичај и до данас, при склапању побратимства и умиру крвне освете.

У Вуковом речнику, који је и иначе сиромашан у апстрактним речима, нема речи **савез**. Грчки израз који Вук преводи са »учинити завјет« преводи Даничић много згодније са »ухватити вјеру«, в. нпр. 2 Мос. 23, 32 (»Немој хватати вјере с њима [филистимцима] ни с боговима њиховијем.«)

Најзад, ваља напоменути да све ово што је констатовано има само теоријске вредности. У пракси, остаће и даље термини на које смо навикли, и који су уосталом, бар у наслову Библије, задржани и по другим модерним преводима старозаветних и новозаветних списа.

1) Потпуности ради морамо рећи да о значењу речи *diatheke* постоји читава мала литература, и да објашњење које је овде изнесено има и противнике (такав је нпр. врло познати теолог Адолф Дајсман, професор берлинског универзитета.)

(Нови живот, 2, 1921, 196-199)

О ДАНИЧИЋЕВОМ ПРЕВОДУ СТАРОГА ЗАВЕТА¹⁾

Још у почетку 18. века у Енглеској и Немачкој истовремено, јавља се покрет за штампање и растурање Библије. Друштва која су том приликом основана, снабдевала су своје сународнике библијским текстовима, и ширила интерес за Библију. Сви ови покрети имали су локални карактер. Године 1804, међутим, основано је у Лондону Британско и Инострано библијско друштво, и још у самом почетку постављено је на најширу основу. Друштво је одмах отворило филијале у целој земљи и по свима колонијама, и организовало читаву војску колпортера и мисионара. Готово све хришћанске државе прихватиле су овај покрет, и у кратком размаку времена основана су библијска друштва у Немачкој (изузев Баварске), Холандији, Швајцарској, Уједињеним Државама, па онда у Русији, Француској и Белгији. Британско и Инострано библијско друштво има међународни карактер. Његова активност осећала се и осећа се у целом свету.

1) Реферат о Даничићевој прослави, 11. XI 1922.

Према подацима од пре десетак година, друштво је до сада успело да преведе **целу** Библију, дакле и Стари и Нови завет, на не мање од 103 језика и дијалекта; осим тога превело је и објавило списе Новог завета, или поједина места из Библије, на још 306 језика и дијалеката. За нас је од интереса да је то друштво наишло још у самом почетку на најбољи одзив у Русији - и код руске владе, и код руске цркве. Под царем Александром I, године 1813, основано је Петроградско библијско друштво. Област акције тога друштва проширена је нагло, и оно је, за време владе Александра I, имало готово васељенски значај. После Александра I друштво је, једно извесно време, било забрањено, али је, 1858, та забрана дигнута и године 1863. основано је Руско библијско друштво, које је, уз помоћ руског Светог Синода, одштампало и растурило врло много примерака Светога писма. И руско друштво, и руска црква, радиле су, све до револуције, врло много да се Свето писмо растури у што већем броју у народне масе. Ваља споменути да је Британско и Инострано библијско друштво имало своју филијалу у Београду. Њу је, кроз неколико деценија, држао један ваљан човек, Вилхелм Лихтенбергер, који је још у својој раној младости дошао у Србију у мисионарском циљу.

Осим Британског и Иностраног библијског друштва постојао је, кроз цео 19. век, врло велики број других друштава са истим циљем, од којих су нека (као Скотско библијско друштво и Американско библијско друштво) имала широк међународни програм. Може се рећи да је покрет

за ширење Библије, који је поникао у протестанским земљама и у земљама са англосаксонском културом, један од најмаркантнијих покрета у целом 19. веку. Никада се ни једна књига није толико штампала и са толиком ревношћу растурила као Библија. Као што се према овоме може већ замислити, питање да се текст Старог и Новог завета преведе и на српски, било је сазрело још у првој половини XIX века. Што су се тога посла латила два тако одлична зналаца какви су били Вук Караџић и Ђура Даничић, може се сматрати за врло срећан случај.

Најпре је Вук Караџић превео списе Новог завета. Тај Вуков превод учинио је на Даничића силан утисак. »Мислим да се нећу огријешити о човјека, који је основао нову српску књижевност« - вели Даничић о Вуковом преводу - »ако... кажем да, колика је сва радња Вукова, опет јој је цијелој ово дјело круна.« Несумњиво је да је Вуков превод дао подстрека и храбрости Даничићу да преведе најпре Псалтир, а после и остале канонске списе Старог завета. Превод целе Библије објављен је у неколиким различитим издањима Британског и Иностраног библијског друштва. Једном (године 1912) објавило је поједине партије и Скотско народно библијско друштво, али, на жалост, у нечијој сасвим рђавој редакцији.

Оволико о приликама и средини у којој се појавио Даничићев превод. О историји самог превода немам намере да говорим овде. Питање о тексту са кога је Даничић преводио, о његовом преводилачком апарату, и о методу превођења уопште, морам овде оставити отворено. Све што се за овај мах може рећи то је да је Даничић за основу, по свој прилици, узео грчку Септуагинту, коју је, с времена на време, кориговао према јеврејском тексту; да ли су, међутим, те коректуре начињене увек директно према том тексту, или по неком преводу - на то би се питање можда могао дати одговор тек када би се систематски проучиле све варијанте из Даничићевог превода. На овом месту имам намеру да кажем само неколико речи о **вредности** превода.

По својој **садржини** превод није увек коректан. Друкчије се, уосталом, не би могло ни очекивати. Не треба заборавити да је Даничић, при превођењу, имао да се бори са великим тешкоћама. Пре свега, текст Старог завета је, местимице, изванредно тежак и нејасан. Не само нпр. књига Данилова, која је камен спотицања и за опробане стручњаке, него и партије које се тако често читају, као што су Псалми, или релативно најлакше партије какве су историјски списи - све је то пуно нерешених проблема. Друго, српски језик Даничићева времена, колико је био подесан за превођење првих књига Мојсијевих и историјских партија уопште, био је сиромашан у апстрактним изразима, и зато неподесан за превођење нпр. пророчких књига. Даничић је избегавао употребу црквено-словенских речи, и то је ствар компликовало. Ни Даничић, ни Вук, не употребљују, на пример, реч **казна**, иако је и једном и другом та реч позната (за Даничића в. речн. s. v., за Вука в. збирку пословица). Међутим, кад се узме у обзир да је Стари завет по превасходству **законодавни** спис (Јевреји су Стари завет називали просто »Закон и Пророци«), и да Јевреји имају бар десетак синонима за реч **казна**, јасно је да се преко те речи не може прећи ћутке. Даничић је у доста случајева успео да је замени - додуше, са не баш врло zgodним изразом какав је, рецимо, кар - али је у неколико махова жртвовао смисао и дао погрешан превод, нпр. Зах. 14, 19: »Таки ће бити **гријех** Мисирцима и **гријех** свијем народима који не би долазили да празнују празник сјенице« Иначе, Даничић је ипак био у бољем положају неголи Вук, који је, у превођењу новозаветних посланица са њиховом филозофском терминологијом, имао сасвим велики неуспех.

Наводим неколико примера нетачног Даничићевог превођења.

Једно погрешно преведено место пало ми је у очи пре неколико дана. Г. Џемс Вајлс, који је до пре извесног времена био лектор енглеског језика на нашем Универзитету, причао ми је о последњим тренуцима старог Лихтенбергера, оног симпатичног агента Британског и Иностраног библијског друштва кога сам споменуо малочас. Последње речи тога праведног и дубоко религиозног човека биле су, причао ми је г. Вајлс, ове: ... »und ich werde bleiben im Hause des Herrn immerdar... immerdar... immerdar...«, ...»и ја ћу бити у дому Господњем довека, довека, довека...«. Ово је цитат из једнога псалма, и ја, како сам још од свога детињства волео Вуков и Даничићев превод Библије, и налазио уживање у томе да сваки цитат, који бих прочитао на туђем језику, упоредим и у њиховом преводу - чим сам дошао својој кући, отворио сам Библију и потражио псалм 23, 6. Ту ме је чекало разочарење. Даничићев превод тога места гласио је: ».. и ја ћу наставати у дому Господњем **за дуго**«. Јеврејски израз **леорек јомим** треба схватити онако како је схваћан у Септуагинти, и у латинској вулгати: **ис макротита имерон** in longitudinem dierum, дакле:

кроз дужину дана, »кроз дужину времена«, »за вечита времена«, »довека«. На овакво схватање упућује нас и цела историја старозаветне религије. Блаженство о коме је реч, не може бити ограничено у времену. Његово главно обележје, и у иранској религији, од које је, по најновијим теоријама, ту идеју јудаизам и добио, и у свакој религији спаса уопште, јесте да је оно непроменљиво и вечито. У српском преводу цело је место, очевидно, ослабљено.

Као пример за недовољно јасно **изражавање** навешћу ова места из старијих пророка - два класична места, која за разумевање старозаветне религије имају јединствено велику вредност. Једно је место из Амоса. Амос је први конзеквентно развио идеју да је Господ са Синаја не уски, пристрасни заштитник Израиља, већ да је то **етичко** божанство, божанство правде, коме се може служити само чинећи правду. Ова Амосова идеја чини епоху у историји развитка старих народа. Класично место на коме је та идеја казана јесте Амос 5, 21 идд.; у Даничићевом преводу цело то место гласи:

»Мрзим на ваше празнике, одбацио сам их, и нећу да миришем светковина ваших. Ако ми принесете жртве паљенице и приносе своје, нећу их примити, и нећу погледати на захвалне жртве од угојене стоке ваше. Уклони од мене буку пјесама својих и свирање псалтира твојих нећу да чујем. Него **суд** нека тече као вода и **правда** као силан поток«. Из Даничићевог превода последње реченице не види се јасно шта је Амос хтео да каже. Јеврејску реч **мишпат** треба превести са **правда**, а не са **суд**; погрешка је утолико већа што је на овом месту и баш у овом изразу цело тежиште Амосове религије. Место **суд** и **правда**, Даничић је требао да рече »правда« и »правица«, онако како је то учинио и у књизи пророка Исајије 1, 17.

- Друго место је из пророка Осије. Осија је, поред етичког схватања божанства, поставио чисто религијско: он је први који је у Јеховину религију унео појам **љубави** према Богу и према ближњима. Док је Амос захтевао правду место жртава, Осија је место жртава захтевао **љубав**. »Ја тражим **љубав**, а не жртве« - то је главна изрека пророка Осије (6, 6). У Даничићевом преводу то место гласи: »Јер је мени **милост** мила, а не жртва«. Ако се са овим упореди и Вуков превод јев. по Мат. 9, 13 и 12, 7: »милости хоћу, а не прилога« (место: ја тражим љубав, а не жртве), онда се тек види како су обоје употребили незгодан израз. Даничић, уосталом, на другим местима употребљује реч »љубав«, упор. Ис. 63, 9. Много боље превео је Вук I Јов. 4, 8: »А који нема љубави не позна Бога; јер је Бог љубав«.

У Даничићевом преводу има још доста већих и мањих погрешака, неспоразума, нејасности, недоследности, које су се, као и ове горе споменуте, могле избећи и у његово време, и са научним апаратом који је њему стајао на расположењу. Ако би, међутим, посматрали Даничићев превод са гледишта данашње науке о Старом завету, и тражили да он буде филолошки тачан и религијско-историјски јасан, серија погрешака могла би се удвостручити. Наука о Старом завету имала је, последњих неколико деценија, велики и неочекивани полет. Вавилонско-асирске студије, подаци које из дана у дан добијамо о критско-миноској култури, ископавања која се врше на лицу места у Палестини, упоредне студије семитских језика - све је то учинило да се библијски текст данас боље разуме но што је то раније био случај. Очевидно је да због свега тога у Даничићевом преводу, који је учињен пре више, од пола века, мора бити велики број нетачно преведених места.

Али све је то, на крају крајева, споредно. Погрешке, ма колико да их има, могу се поправити, и оне, ма какве да су не обарају вредности Даничићевом преводу. Даничићев превод треба посматрати као **целину**. Даничић је познавалац српског језика као мало ко и пре и после њега, и његов је превод, по богатству речи и израза и по лепоти стила несумњиво најлепши споменик српске прозе. Пажљив читалац добија утисак да је немогуће дати **лепши** превод но што је Даничићев. Друга ствар која преводу даје трајну вредност, јесте избор **дијалекта**. Док је у свима осталим Даничићевим и Вуковим списима питање дијалекта мање или више индиферентно, има оно овде првостепени значај. Даничић и Вук, својим преводима и својим ауторитетом, подигли су наш епски дијалекат, којим су превели Библију, на степен **сакралног** дијалекта. С обзиром на потребе и на осећаје онога дела српског друштва које је религијски расположено и које тражи да религијске текстове чита на језику који је одабран и узвишен а који ипак није свакидашњи, Даничићев и Вуков избор (ако смем да употребим ову реч) био је особито срећан. Епски дијалекат, који има у себи нечег достојанственог, свечаног, старинског, најподеснији је за реферисање о божанским стварима и догађајима. И код старих Грка, сакрални текстови писани су радо епским

дијалектом и стилем; тај исти случај био је, вероватно, и код Римљана, Германаца, и старих Вавилонаца.

Образовани и начитани Стеван Сремац морао је имати исто овако гледиште на епски дијалекат када је њиме писао одломке из свете српске прошлости, »из књига староставних«. Даничић и Вук освештали су, дакле, дијалекат којим су писали за сва времена. Сваки будући превод Старог завета може се радити само на основи Даничићевог превода.

Не могу а да овом приликом не наведем један пример из кога ће се видети са колико је успеха и како је недостижно лепо Даничић преводио. Наводим врло старинску и особито лепу песму, такозвану песму »о луку«, из друге књиге Самуилове. Кад су Филистимци, за владе Саулове, покушали да пресеку комуникацију између Мисира и Дамаска и спустили се у Јесреелску равницу, изашао им је ту у сусрет Саул. У борби која се десила, Јевреји су претрпели пораз; сам цар Саул и сви његови синови, међу њима и Давидов побратим Јонатан, погинули су. На глас о њиховој смрти, испевао је Давид песму тужбалицу, која се сматра за једну од најлепших песама у књигама Старог завета. Та тужбалица, у Даничићевом преводу гласи:

»Дико Израилева! на твојим висинама побијени су!

Како падоше јунаци?

Не казујте у Гату, и не разглашујте по улицама аскалонским, да се не веселе кћери филистејске и да не играју кћери необрезанијех.

Горе Гелвујске! не падала роса ни дажд на вас, и не родило поље за принос! Јер је ту бачен штит с јунака, штит Саулов, као да није помазан уљем.

Без крви побијенијех и без масти од јунака није се враћао лик Јонатанов, нити је мач Саулов долазио натраг празан.

Саул и Јонатан, мили и драги за живота, ни на смрти се не раставише; лакши од орлова и јачи од лавова бијаху.

Кћери Израилеве! плачите за Саулом, који вас је облачио у скерлет лијепо, и китио вас златнијем закладима по хаљинама вашим.

Како падоше јунаци у боју! Јонатан како погибе на твојим висинама!

Жао ми је за тобом, брате Јонатане; био си ми мио врло; већа ми је била љубав твоја од љубави женске.

Како падоше јунаци, и пропаде оружје убојито!«

За Даничићев превод можемо ми рећи оно што је он некада рекао за Вуков: ма колику вредност, историјску и фактичку, имали остали Даничићеви радови, његова слава, у будућности, почиваће првенствено на преводу Старог завета.

(Нови живот, 12, 1922, 17-23)

(ПОСТАНАК КРСНОГ ИМЕНА)

Владислав Скорић: **Постанак Крснога Имена.** (Гласник Земаљског Музеја у Босни и Херцеговини, 32, 1920, стр. 245-272.) Г. Скорић сматра (заједно са Богишићем, Лилеком, М.Васићем, Тројановићем, Нидерлеом, и другима) да је крсно име мртвачки обичај, и за ту теорију износи и неколике **своје** доказе (обичај **кољива**; некадашњи обичај **седмине**, у Херцеговини; реч **пуње**, која је, по г. Скорићу, сродна са латинским *funus*, итд., в. стр. 250 илд). Полазећи од овога, г. Скорић је покушао да реши питање о **постанку** крсног имена. Његови резултати ови су:

- 1) Крсно име развило се је из црквене славе (стр. 252 илд, нарочито 255 ид). Осим тога, на постанак крсног имена утицале су »и религиозне братовштине лајика у нашем приморју« (стр. 257 ид).
- 2) Начин прослављања крсног имена (устајање у славу, гозба, и др.) примили су Срби од Римљана (упор. главу »крсна гозба«, стр. 258 илд).

3) Крсно име постало је у приморју, и отуда је пренесено у источне српске крајеве (стр. 261 илд). Оно је »првобитно било обичај католичких Срба« (стр. 270).

4) Крсно име, у оваквом облику како се данас прославља, није врло старо. Г.Скарић не покушава да одреди време кад је постало, али је то, по његовом мишљењу, морало бити много после 11. века (упор. стр, 271), можда чак после 14. и 15. века (ibidem).

Г. Скарић је очевидно добро упознат са предметом о коме пише, и у његовој расправи има тачних опажања и констатација. Али се не могу с њим сложити у резултатима. На те резултате, и уопште на метод рада. могле би се ставити ове примедбе.

Крсно име је култ предака, односно првог, фиктивног претка, домаћег »лара«. Његова главна карактеристика је да је то чисто домаћи, приватни култ. Црквена и племенска слава, међутим, **по свом постанку**, јесте култ локалног хероја (или локалног божанства). Њена главна карактеристика је да је то јавни култ. И један и други култ - то треба нарочито нагласити - **старински су и оригинални**; они могу имати између себе сличности у форми¹, али су у основи различити, и не може се ни замислити да је један могао **произаћи** из другог. Најмање још може бити вероватно да је приватни, породични празник постао из општег.

Према томе, теорија г. Скарића, да је се крсно име развило из црквене славе, не може, а ргиогі, имати изгледа да ће бити утврђена. Разлози које г. Скарић износи сувише су општег карактера, и могу се исто тако употребити и **против** његове теорије. Гошћење и ритуални обреди о црквеној слави и о крсном имену, на пример (Скарић, 253 илд), не казују нам ништа, јер су гостопримство, мир Божји, и ритуалне гозбе карактеристични за врло многе празнике и нису само специјалитет црквене славе и крсног имена. Међутим, г. Скарић, баш на основу тога што су гостопримство и гозба заједничке и црквеној и домаћој слави, изводи закључак да су оба та празника, у ствари, једно исто, и да је други постао из првога: »... све оно« - каже г. Скарић - »што је у обичају при звању и угошћавању гостију о крсним именима, налазимо и о храмским славама сеоских цркава. Разлике ту нема апсолутно никакве осим у узроку, који је довео госте у кућу, да ли је породично крсно име или сеоска храмска слава«. И сада г. Скарић изводи даље закључке: »Треба само да нестане цркве, али да остане њена храмска слава, па је нестало и те разлике. А цркве су, како знамо, постајале и нестајале. Пожар, гром, земљотрес, старост и непријатељи су рушили цркве. Ако се није могао наћи нико, да измогне трошак око обнове, остајало је село без цркве, али не и без храмске славе. Она се и даље као сеоски обичај одржавала с кољена на кољено. Вријеме је прекрило заборавом узрок сеоске храмске славе, те су сада сељани сматрани њеним носиоцима. Слава је дакле прешла са цркве на породице у селу« (Скарић, 255).

Г. Скарић је, овде, покушао да **комбинацијом** конструише један процес - да је, наиме, од црквене славе постала домаћа - али нам за њега не износи никаквих потврда. Ја мислим да он за то не може ни наћи потврде. Јер с једне стране, из историје религије знамо да је култ хероја или свеца увек везан за његов (створени или замишљени) гроб односно храм, и без њега не може да постоји; с друге стране, баш из оних случајева где је јасно да је појединцима наметнута племенска слава (као што нпр. сви Дробњаци морају славити Светога Ђорђа, Скарић, 253), и на које би се г. Скарић једино могао да позове, види се да је та општа слава и даље сматрана као таква, а поред ње вазда је постојало и домаће крсно име као нешто засебно.

Што се тиче начина прослављања, славске гозбе, устајања у славу, итд., г. Скарић држи да смо све то примили од класичних народа, односно од Римљана, јер су сви ти наши обичаји и прописи - каже г. Скарић - исти као и њихови. »Управо је зачудо како је далеко ишао наш народ у копирању својих грчких и римских узора и како ни вијекови нијесу створили промјене у начину гошћења. При погледу на ту сличност морамо се питати, да ли крсна ужина има у себи уопће штогод, што није туђе, него наше, оригинално, донесено из раније сјеверне домовине. И не само крсна гозба, него и оне друге, које се приређују у разним свечаним приликама, носе на себи тип својих класичних узора, а славска је њена готово ни мало не промијењена копија« (Скарић, 258 ид).

Да између српске и римске ритуалне гозбе има сличности, то нам је г. Скарић, доиста, јасно показао у доста исцрпној анализи, и то се, уосталом, само може и очекивати; али се из тога не сме

извести закључак да је српски народ »жопирао грчке и римске узор«. Не треба заборавити да има још врло много обичаја нашег народа који су исти као и римски: наши обичаји око рођења, свадбени обичаји, погребни обичаји, уопште обичаји о **домаћим** празницима, имају изненађујућих паралела код Римљана. Да ли због тога смемо рећи да су и ти обичаји узети од Римљана? То би исто тако било погрешно као кад би ко тврдио да су наше речи мати, брат, два, три, итд. узете од Римљана. Историја религије зна да су ти обичаји **исконски** и **заједнички** свима. Сличност између наше гозбе и римске може једино послужити као доказ да су наши гозбени обичаји врло стари.

После свега овога, даљи закључци г. Скарића, да је крсно име постало у приморју, и отуда пренесено у источне српске крајеве (стр. 261 идд), и да је оно првобитно било обичај католичких Срба (стр. 270), губе свој најјачи ослонац. Први закључак зато што се не може тврдити да је славска гозба у Срба постала према грчко-римској гозби. Што се тиче другог закључка, он базира на претпоставци да су домаће славе постале из црквених², а ми смо малочас видели да је та претпоставка неоснована.

Најзад, г. Скарић мисли да крсно име, у овом облику како се данас прославља, није врло старо: оно је, по г. Скарићу, много млађе од 11. века, можда чак и од 14. и 15. века (стр. 270 ид). Разлози, које г. Скарић износи, убедљиви су, али би само целу ствар требало јасније формулисати и рећи да је крсно име **православна црква озваничила** вероватно чак после 14. и 15. века.

Као што се види, г. Скарић, по моме схватању, није имао успеха са свима својим теоријама. То се, уосталом, даје лако разумети, јер је питање о слави, доиста, једно од најкомпликованијих које познаје историја наше религије. При свем том, трезвен и темељан рад г. Скарића не губи од своје научне вредности, и представља врло леп прилог за изучавање наше религије.

1) И та сличност учинила је да их наши испитивачи идентификују, упор. Скарић, 252⁵; али из факта да наш народ, нарочито у Црној Гори и Херцеговини (в. Вук, Рјечн., s. v. прислављати, и Скарић, стр. 252 ид) прославља и своју домаћу, и општу, Црквену или племенску славу, довољно се јасно и види да су ово два различита празника.

2) »Како су из црквених слава могла постати крсна имена видјели смо напријед [= стр. 252 идд, нарочито 255 ид]. Пошто су старијих времена цркве у српском приморју биле све или бар већином католичке, то би због тога и због других напријед споменутих разлога могли тврдити, да је крсно име првобитно било обичај католичких Срба«, стр. 270.

(Гласник Географског друштва, 7-8, 1922, 336-338)

ИМЕНА ОД УРОКА

У Вуковом »Рјечнику«, под речју **надимак**, каже се ово: »У Херцеговини и у Црној Гори много чељаде (и мушко и женско) има још по једно име осим крштенога, таково се име данас онамо зове **надимак**. Управо узевши, може се рећи да су надимци **двојаки**: једни се надјену дјетету у **кући** као од милости (може бити још прије крштења), а други послвије **изван куће**, понајвише подсмјеха ради. Овијех другијех надимака, који се њемачки зову die Spitznamen, онамо слабо и има (јер нико не да да му се подсмјевају), а у Србији првијех готово нема никако. У Црној Гори и Херцеговини људи се овијем првијем надимцима зову и пјевају и пишу, тако да се многима крштено име слабо и зна изван куће и родбине његове: ја сам с једнијем Цетињанином, којему је надимак **Шуто**, путовао неколико пута из Котора на Цетиње, с Цетиња на Стањевиће и у Котор, на Цетињу се и у Котору много пута с њиме састајао и разговарао, и не само што му нигда нијесам чуо крштенога имена него ми га нијесу знали казати ни његови знанци с Цетиња и из Котора. Овакови надимци нијесу начињени од имена крштенога, као нпр. **Машо**, **Машко** и **Машан од Марко**; **Лако** и **Лакета** од **Лазар**; **Ико**, **Илча** и **Илчан** од **Илија**; него сасвијем од другог и често непознатог коријена. У Црној се Гори узимају и права **турска имена** за надимке, а и само име **Турчин**, нпр. **Мустафа** Вуксановић, **Мурат** Вуковић, **Рамо** Лазаревић, **Хасан** Кезунов (а и **Кезун** је јамачно надимак), **Турчин** Перовић, **Осман** Турчинов, итд.« Ми ћемо овде говорити само о

оним надимцима који се детету дају »у кући«; надимци који се дају »изван куће, понајвише подсмјеха ради« (в, о њима и Тих. Р. Ђорђевић, О скупљању имена, Карацић, 1, 1899, стр. 146 ид) не интересују нас овде.

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

Случај је утолико интересантнији што није усамљен. Ми имамо и иначе примера да наш народ избегава употребу правог имена каквог човека, или какве животиње или ствари. Навешћу неколико случајева. Жена има скрупуле да свога мужа зове по имену: »У селу жена свога човека не зове именом, него га, према прилици у којој је, опише тако да се зна ко је... Најчешће га обележава заменицом он« (Милићевић, Живот Срба сељака², Београд, 1894, стр. 14 итд. Том приликом прича Милићевић једну доста познату анегдоту о неком тобожњем неспоразуму који се десио зато што је име за мужа замењено са **он**).

У приповетки Стјепана Митрова Љубише »Некоме на глас, а некоме на част« (Причања Вука Дојчевића, књига друга, СКЗ, 81, стр. 27 итд.) прича се како су се неки сватови, од страха хајдучког, разбегли којекуд по шуми, па су неки странци нашли младу и, хотећи да јој помогну и одведу у мужевљу кућу, запитали ко јој је муж. Млада одговори ономе ко ју је запитао: »То ли не знаш да ти га не би **по имену** поменула за живе очи. Него водите ме пут села, пак ће ви ко од села казати гдје ми је дом«.

Упор. и »Селанку«, од Јанка Веселиновића (passim). -»Гдјекоје жене« - каже Вук (такође у Рјечнику, s. v. Живко, упор. и Посл., 2408) - »кад питају кога за здравље мушкога дјетета, макар му како име било, кажу: како ти је Живко!« - Многа се имена уопште не смеју употребљавати - тако се нпр. за вука каже каменик (Рјечн., s. v.) или звер (чуо за време турског рата од својих војника, Космајаца), за вештицу каменица (Рјечн., s. v.), или рогуља (Рјечн., s. v.), за змију непоменица (Рјечн.), за ђавола нечастиви (Рјечн.), итд. Жаба се не сме спомињати, исто тако и вук, а ако се већ спомену, морају се предузети извесне профилактичне мере (упор. Милићевић, ЖСС, 15). Име покојника не сме се спомињати, или се бар избегава да се то чини; место тога каже се покојник, или јадник, или веселник, итд.

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

Какав је разлог што се дете не зове правим именом, већ надимком? Вук каже да се ови надимци дају »од милости«, али то његово објашњење није нимало вероватно. Да се по какав леп надимак може дати »од милости«, или из каквог другог сентименталног разлога, то је ствар јасна, и сваки од нас сетиће се доста надимака, из своје околине, који су тако постали. Али примери које Вук наводи све могу бити пре, само не имена од милоште: то су »турска имена« (упор. и Тих. Р. Ђорђевић, О скупљању имена, Карацић, 1, 1899, стр. 139, и Сима Тројановић, Главни српски жртвени обичаји, СЕЗ, 17, Београд, 1911, стр. 214. Тројановић спомиње турска и **циганска** имена), или и само име »Турчин«, које је у нашег народа било готово **табу** [упор. нпр. пословицу (Вук, 4402): »Ни у гори о Турчину не говори«, упор. 2295; па онда имена »непознатог коријена«]; најзад, Маретић у својој расправи »О narodnim imenima i prezimenima u Hrvata i Srba« (Rad, 81, 1886, стр. 96 итд.) спомиње преко педесет надимака од којих су сви ружни и погрдни, као нпр. Гадих, Гнуса, Грдан, Грубан, Мркша, Завид, Злоба, итд. Овакви надимци, зацело, нису дати од милости, и за њихов постанак треба, очевидно, тражити други разлог.

Ослањајући се на друго једно место у Вука (Рјечн., s. v. предјести), где се каже да жене дају деци надимке »од милости **или кад што врачају**«, ми морамо разлог за надимке потражити у народној празновјерици. На то нас наводи и један специјалан надимак о коме нам говори Вук (Рјечн., 1. с.): »данашњем војводи у Србији« - каже Вук - »жрштено је име Тома, па га мати још кад је био мали прозвала Вучићем, и тако остао Вучић«. Имена изведена од **вук**, међутим, сва су профилактичног постанка, упор. Рјечн., s. v. вук: »Кад се каквој жени не даду дјеца, онда надјене

дјетету име Вук, јер мисле да им дјецу вјештице једу, а на вука да неће смјети ударити«. Остаје нам, дакле, да постанак и смисао, циљ надимка потражимо у религијским схватањима нашег народа.

Код свих народа, и у прошлости и данас, констатовано је веровање да име чини један важан део човека, да је то, у неку руку, његов дупликат. О примитивном схватању овог односа упор. J. G. Frazer, *Golden Bough*³, 3, 318 итд; Rudolf Hirzel, *Der Name, ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen*, Leipzig, 1918 (Abhandl. d. philol.-histor. Klasse der sachs. Akad. d. Wiss. XXXVI), стр. 16 итд; Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament.*, Tübingen, 1921, стр. 70 итд; и литературу у Frazer, о.с., 318¹.

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

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

Да бисмо, дакле, могли добити помоћ од каквог божанства, очевидно је потребно **да знамо његово име**; у у том случају - ако га зовнемо његовим правим именом - ми ћемо га не само заинтересовати за себе него ћемо га и **натерати** да се покори нашој вољи и изврши наше захтеве (упор. и Hirzel, *Der Name*, стр. 19, и von der Leyen, *Das Märchen*, Leipzig, 1917, 63). Свака култна радња, нпр. молитва, и свако врачање имаће само онда дејство ако се употреби **право** име одговарајућег божанства или демона. Према једном рабинском тумачењу, које је постало на подлози оваквог народног веровања, Бог само зато не помаже Јевреје што ови не познају његово право име (в. Schiele-Zscharnack, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1913, 4, 662). Код Грка и Римљана - нарочито код Римљана, који су све обреде вршили са претераном скрупулозношћу - при молитви и осталим инвокацијама није се смело изоставити ниједно божанско име, ниједан атрибут, јер ће само у **том** случају бити споменуто и **оно право** име, и теургична радња имаће дејства. Римски понтифици овако су се молили: »Iuppiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris«* (Serv. уз Verg. *Aen.*, 2, 351; упор. и Rudolf Hirzel, *Der Name*, стр. 18).

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

Један асирски владалац, из бојазни да не изостави правога бога, односно право божје име, призива, у својој молитви, 6500 таквих имена (в. Schiele-Zscharnack, о.с., 2, 1143). Присталице разних култова и религијских секата претендовали су, свака секта за себе, да само они знају право божанско име, и то је била врло моћна парола у пропаганди за њиховог бога.

Интересантне су речи које се међу у уста богињи Изиди, у Апулејевим »Метаморфозама« (11, 5); »Inde primigenii Phryges Pessinuntiam nominant deum matrem; hinc autochthones Attici Cecropeiam Minervam; illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem; Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam; Siculi trilingues Stygiam Proserpinam; Eleusini vetustam deam Cererem; Iunonem alii, alii Bellonam, alii Hecaten, Rhamnusiam alii. At qui nascentis dei Solis incohantibus radiis illustrantur radiis Aethiopes,

Ariique priscaque doctrina pollentes Aegyptii, caerimoniis me propriis percolentes, appellant vero nomine reginam Isidem«*.

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

Другим речима, ко год пристане уз Изидин култ, и изговори или напише магично Изидино име, имаће богињу у својој власти, и она ће хтети и морати да испуни његове жеље.

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

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

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

Као што су божанска имена крили сами богови, тако су их суревњиво крили и људи, њихови штићеници, од непријатеља и уопште. Старински (понтификални) римски закони забрањивали су да се римски богови смеју називати њиховим именима (Serv. уз Verg. Aen., 2, 351; упор. и Fest., р. 106, ed. С. О. Müller: »Indigetes dii, quorum nomina vulgari non licet«*). Град Рим имао је у старом веку своје друго, »право« име, идентично са именом божанства које је чувало Рим, али се оно тако брижљиво крило (Plut. Quaest. Rom., 61, 347) да га ми данас не знамо (упор. и Hirzel, Der Name, 22¹), чак се није знало ни ког је рода било ово божанство: на Капитолу био је посвећени штит са натписом: »Genio urbis Romae, sive mas sive femina«** (Serv. уз Verg. Aen., 2, 351).

- * »Домаћи богови, чија имена није слободно објавити»
- ** »Генију града Рима, био мушкарац или жена*

Код старих Асираца било је, изгледа, забрањено да се изговарају права имена градова, исто онако као што је данас код неких племена на Кавказу (Frazer, о. с., стр. 391). Мојсијев закон изриком забрањује да се право име Божје (које су Јевреји ипак дознали, упор. 2 Mos., 6, 3, и др.) изговара (2 Mos., 20, 7; и, чешће, упор. и Hirzel, Der Name, 24²). Место тога употребљавају Јевреји или синониме, као елохим («Бог») и адонај («господар»), или Божје атрибуте (нпр. Лс, 15,18: »устаћу и идем оцу својему, па ћу му рећи: Оче, сагријеших **небу** и теби»; Мс, 14,62: »А Исус рече: јесам; и видјећете сина човјечијега гдје сједи с десне стране **силе** и иде на облацима небескијем«).

Због тога што име Господње није никако употребљавано, изговарано, десило се - у јеврејском, где се при писању бележе само консонанти - да је прави изговор заборављен, и од праве форме Јаве постала је нетачна форма **Јехова** (на тај начин пгто су се, доцније, под тетраграматон Jhvh потписивали консонанти из adonaj. Изговор **Јехова** увели су у обичај хуманисти. Упор. Gesenius-Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament¹⁴, Leipzig, 1905, стр. 261 ид. и Schiele-Zscharnack, о. с., 3, 232 ид). У народним приповеткама често се прича како су демони изгубили своју моћ чим се сазнало за њихово име (в. Bolte-Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm, 1, Leipzig, 1913, стр. 496 ид).

Једна таква приповетка је познати Rumpelstilzchen из збирке браће Грима (55). Да би се осигурали од изненађења, демони обично имају непозната, фантастична имена, каква се никад међу људима не чују (упор. Bolte-Polivka, о. с., I, 496).

Видимо, дакле, да богови крију своје име, бојећи, се да ће они који за њега сазнају везати или злоупотребити њихову моћ и нашкодити њиховој личности.

Ако се сада деси да и људи чине то исто, нимало се не треба да изненадимо, јер је то ствар најобичније предострожности. Да би наш непријатељ могао да нам шкоди, довољно је да има какву било белегу од нас: прамен косе или остатке од ноктију, или нашу слику, или најзад коју било ствар што нама припада; када има то у својој власти, моћи ће, магичним начином, да утиче на нас из даљине - имаће у власти и нашу вољу, и наше здравље, и уопште целу нашу личност.

Како се тај магични утицај врши, лепо нам је описао нпр. Теокрит у својој другој, Вергилије у својој осмој идили: те магичне манипулације једнаке су код свих народа, јер им је принцип један исти; оне су врло распрострањене и старе, можда, колико човечанство. Отуда обичај да наше жене, кад се очешљају, брижљиво покупе отпалу косу и баце је у ватру; због тога тврдица у Плаутовој »Аулуларији« покупи остатке од ноката које су му у берберници сасекли и носи собом кући (стих 312 ид. Аутор »Аулуларије« није разумео - или се правио да не разуме? - овај обичај); због тога се љуске од јајета које смо појели бацају у ватру (објашњење по коме се то чини зато да се на њима не би превозиле вештице - упор. Вуков »Рјечник«, s. v, вјештица, и Решетаров коментар уз »Горски вијенац«, стих 2. 8 - секундарно је); због тога се људи из народа нерадо фотографишу (упор. Frazer, Golden Bough³, 3, 96 ид; Albert Hellwig, Verbrechen und Aberglaube, Leipzig, 1908, стр. 111, где се једна сељанка из Баварске боји да фотографију не узидијају у темељ ћуприје која се подизала. За значај слике упор. и Friedrich von der Leyen, Das Märchen, Leipzig, 1917, стр. 62, и Frazer, 1. с.) и због тога је, кажу, Калча (добро познати нишки тип из Сремчеве »Ивкове славе«), кад су га изненадили и узели један снимак од њега, начинио ларму и хтео да разбије фотографски апарат. Када, дакле, не смемо ризиковати да нашем непријатељу падне у шаке прамен наше косе, или наши нокти и остало, колико ћемо више морати водити рачуна о томе да непријатељ не дозна наше име?

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

Народ у свом страху иде још и даље, па и надимке удешава тако да одстрани интересовање демона од детета које те надимке носи: отуда су постали надимци као Вук и Турчин, две силе од којих се демон мора да склања; или као Гадић, Гнуса, Грдоња, Мркша, Злоба, Голклас, Голозло и

др. (Маретић, о. с., 96 итд.) - ружна имена која неће моћи да изазову завист или интересовање демона.

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

Што се тиче друге категорије речи, као што су: непоменица за змију, каменица или рогуља за вештицу итд., то су еуфемизми, и њих и код нас и код свих народа (и у Немачкој, Шведској, итд, нерадо изговарају име вука, медведа, лисице и др. и место њега употребљавају еуфемизме сличне нашим, в. Frazer, Golden Bough³, 3, 396 итд) има врло много.

Објашњење је просто. Рђавог демона, зло уопште, не треба звати по имену, јер може доћи: »Не зови зло, јер само може доћи« (Вук, Посл., 3886); »Ми о вуку, а вук те у овце« (Вук, Посл., 3445); »Man soll den Teufel nicht an die Wand malen«*.

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

* »Не треба ђавола на зиду сликати« (= не треба тражити

** одвратна имена

У вези с овим може се разумети и зашто не ваља спомињати име онога који је умро. За овакву забрану имамо доста аналогича и код културних (упор. Hirzel, Der Name, стр. 26 итд) и код примитивних народа, у Аустралији, Америци, Африци (в. Frazer, Golden Bough³, 3, 349 итд); по Страбону (XI, 4, 8, р. 503), таква забрана постојала је и код Албанаца на Кавказу. Примитивна племена иду чак тако далеко да неће да изговарају ни речи које су сродне или сличне са именима покојника; ове скрупуле учиниле су да људи из једног истог племена говоре, може се рећи, разним језицима (в. Frazer, 1. с.). Што се код нас не изговара име покојника, ту је највећи разлог тај што не желимо да, спомињући његово име, изазивамо болне успомене; у случају да смо према покојнику индиферентни, ми његово име прећуткујемо зато што је такав обичај.

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

Што се тиче забране да жена не сме изговарати име свога мужа, она има многе аналогиче и код културних и код некултурних народа. Херодот прича (1,146, упор. и Hirzel, Der Name, стр. 27) да код Јонаца жене нису звале своје мужеве по имену, нити су јеле с њима за истим столом (објашњење које Херодот даје - као да жене, Каркиње, нису хтеле зато звати своје мужеве именом ни јести с њима што су они, тобоже, побили њихове оце и браћу - рационалистичко је и нема вредности).

У јужној Индији верују жене да ће се, ако спомену име свога мужа ма и у сну, десети овима велика несрећа и да ће погинути. Иста таква забрана да се не сме изговарати име мужа констатована је код многих племена у Африци, на Суматри и иначе (упор. Frazer, *Golden Bough*³, 3, 336 ид). Осим овога, код многих народа постоји забрана да се не смеју изговарати имена блиских сродника, нпр. оца и матере, свекра и свекрве, таста и пунице, итд. (Frazer, *ibidem*). Фрезер је у свом великом делу, *Golden Bough*, у III књизи, која се засебно зове **Taboo and the Perils of the Soul**, изнео много оваквих случајева, брижљиво покупљених са свих континената; али их он само констатује, а не даје никаква објашњења.

Ја овде нећу покушати да објасним **све** врсте забрана, утолико мање што за њих, по моме схватању, не мора постојати, и не постоји, **један исти** разлог (иако све ове врсте изгледају сличне и исте). Задржаћу се само на нашем случају, и држим да ће објашњење бити ово. Жена, по схватању нашег народа, и других нама сродних народа, нпр. Германаца, има нечег демонског; подсећамо само на то да комуницираће са демонима, заклињаће демона разумеју углавном само жене, врачаре; да су један изванредан број жена, вештице, обдарене натприродним моћима; мушки пандан вештици, вукодлак, има, у упоређењу са вештицом, готово пасивну улогу.

Стари Германи били су уверени да се у жени налази »*sanctum aliquid et providum*« (Tacit. *Germ.*, с. 8; овако су веровали и Гали, упор. примере у Kari Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, IV, Berlin, 1920. стр. 208 ид). »Ће ђаво не може што свршити, онђе бабу пошаље« (Вук, *Посл.*, 1346), и »На једну страну ђаво, а на другу баба, па ко натегне« (Вук, *Посл.*, 3623) - кажу српске народне пословице. Жена, због тога, има у нашој религији, углавном, пасивну улогу; у Вуковом »Рјечнику« (с. в. **клати**) каже се: »У Србији и данас мушкарци кољу марву и живину, а жене нипошто, јер кажу да је оно мрцина што жена закоље; или ако се догоди да хоће какво живинче да се омрцини, а нема никаква мушкарца да га приколе, онда жена (неће свака, него гдјекоја мушкобана) узме сони тучак те метне себи међу ноге, па онако с тучком коље«. Кад се зна да је клање жртва, дакле: у ствари религијски обред, јасно је да је жена из њега искључена зато што је култно неспособна. Где жена »устаје у славу«, то је само изузетак; у песмама - као што је нпр. у песми »Жо крсно име слави оном и помаже«, у којој жена војводе Тодора служи крсно име и напија у славу (Вук, *Пјесме*, II³, 20, 95 идд) - оставља ово утисак изненађења (вреди споменути да је ову песму испевала **жена**, слепа Живана, упор. Вук, *Пјесме*, IV, 1896, стр. XIX).

Женски принцип имплицира у себи зло знамење: жена не доноси срећу ако је сретнемо: она не сме прећи човеку пут. »Бабине среће« - каже се у Котору за онога коме посао иде уназад (Вук, *Посл.*, 163). Нарочито за свога мужа представља жена сталну опасност да га, хотимице или нехотице, урекне, или, још тачније, да га доведе у стање религијске нечистоте - стање у коме ће он бити мање отпоран према утицајима злих демона. Уопште, брак између човека и жене изложен је сталним опасностима, сталним нападима и злој вољи демона; може се рећи да магичне, апотропајске церемоније око венчања, рођења и крштења имају централно место у религији примитивног човека. Кад кажемо да брачна веза представља, и за човека и за жену, сталну опасност, онда смо тиме већ казали то да обе стране, и човек и жена, представљају једно за друго опасност. Само, жена по својој природи има изванредан имунитет према акцији демона; она је много више отпорна према уроцима но што је то код човека случај. Да је то тачно, доказ је нпр. да се амајлије дају мушкој деци редовно а женској само по изузетку; а међу 54 профилактична надимка, које је забележио Маретић у цитираном раду (стр. 95 ид), налази се свега пет женских.

Код таквог стања ствари може се замислити колико је ризично ако забрану да се име не сме изговорити - а ми смо горе видели да је та забрана, с гледишта примитивног човека, сасвим оправдана - прекрши баш жена онога који то име носи. У српском народу, колико сам могао сазнати, постоји и забрана да муж не сме изговарати женино име; ако доиста постоји (као што бих рекао и по једној напмени уз Причања Вука Дојчевића, II, СКЗ, 81, стр. 33³), онда је све у реду. Ако ли није тај случај, онда забрана не постоји свакако због тога што је жена, као што је речено, мање изложена уроцима, па је нарочита предохрана непотребна.

(Годишњица Николе Чупића, XXXV, 1923, стр. 152-163)

БОЖИЋНА СЛАМА

Просипање сламе по кући, о Бадњем вечеру, врло је познат обичај. Без сламе, не може се Божић ни замислити, упор. и класично место у »Горском вијенцу«, стих 2460. Обичај се састоји у овоме. Кад се, о Бадњем дану, одсече бадњак, спреми се и слама, и, у врећи или везана конопцем, остави пред кућом. Чим зађе сунце, одмах домаћин (понекад домаћица, в. СЕЗ, 19, 1913, 71 ид), не дрешећи конопца, унесе сламу у кућу, и простире је по целој кући; том приликом домаћин квоца, а деца за њим пијучу. После тога, баца се у сва четири угла по неколико ораха, па онда сви седну и вечерају. По божићној слами не сме се ићи бос, него у чарапама. Док је слама у кући, води се рачуна да се случајно не запали од ватре на огњишту. Слама остаје у кући и првог и другог дана Божића. Тек трећег дана кућа се сме очистити. Кад се кућа почисти, ђубре се баца на какво склоњено место, а од божићне сламе нешто се баца у шљивар, а нешто се остави у кокошје гнездо, или баца на кошнице. На Косову, сламу о Бадњем вечеру просипа »бадњакчија« (онај који меће бадњак на ватру); он квоца и води децу, која пијучу, па тако с њима три пута обиђе огњиште, а понегде и око куће или око дрвљаника. В. Вук, Рјечн., s. v. **Божић**; Милићевић, Живот Срба сељака², стр. 161; 175; СЕЗ, књ. 7, 1907, стр. 117; 287 идд; књ. 14, 1909, стр. 83; књ. 19, 1913, стр. 71. И др.

Да би се обичај посипања сламе разумео, потребно је утврдити значај Бадњег вечера уопште. Бадње вече је, пре свега, **мртвачки** празник, задушнице: тога вечера приређује се гозба душама покојника, и даје им се прилика да се огреју. Обичаји о Бадњем вечеру имају мртвачки карактер, и подсећају нас јако на обичаје о даћама и задушницама уопште. Само име, **Бадње вече**, постало је од глагола **бдети** (упор. Verneker, Etymol. Wört. d. Slav. Sprachen, 1,106):

о Бадњем вечеру бар једно од чељади мора бити будно, и то бдење има исти значај који и бдење поред мртваца. Јела која се о Бадњем вечеру једу - нарочито ораси, пасуљ, мед, риба - имају сва хтонични карактер, и намењена су душама покојника (в. Годишњица Н. Чупића 34,1921, стр. 261 идд, упор. и О. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte³, Jena, 1907, II, 433).

Прописи како и где треба јести истоветни су са прописима о даћи: на вечери мора учествовати **сва** чељад; за време јела не устаје нико, него тек кад је сваки са јелом готов дижу се сви у исти мах; једе се не са стола, већ са пода (в. ГНЧ, 1. с., 265); остаци од јела не чисте се, већ се остављају где су све до трећег дана Божића, итд. Обичај **мира Божјег** и **мирбожање** такође нас подсећа на мртвачки култ: исти такав пропис постоји и о Белим покладама (упор. нпр. Милићевић, ЖСС², 184; те покладе, због тога, зову се понегде и **проштене** покладе), о дружичалу (в. Вук, Рјечн. s. v., упор. и М. Murko, Das Grab als Tisch, Heidelberg, 1910 [Wörter und Sachen II] 148 ид, где је споменут мир Божји и код осталих словенских народа), о слави (класичне примере за мир Божји имамо у Вук, Пјесме, II, 67, и II, 71, 86 идд, затим у причи о војводи Ивцу, упор. Б. Прокић, Војвода Ивац, најстарији историјски спомен о слави у Маћедонији, Браство, 9-10, 1902, 5 идд, против кога је, додуше, Владислав Скарић, Постанак Крснога имена, Гласник Зем. музеја у Босни и Херц., 32,1920, 270, али в. и мој реферат у Гласнику Географског друштва, 7-8, 1922, 336 ид), а међутим сва три ова народна празника у ствари су задушнице.

О Бадњем вечеру чак се, понегде, позивају душе изриком на гозбу (упор. мој рад у ГНЧ, 1. с., стр. 268). Тога вечера чини се све што је потребно да се душе привуку, а уклања се све што би им сметало, в. мој рад у Годишњици, 1. с. Итд. Јасно је да је Бадње вече гозба која се приређује душама покојних предака.

Зашто се, тога вечера, просипа по кући слама? Одговор је врло прост: слама има, и за богове и за душе предака, **нарочиту привлачну снагу**. Кад су Индоаријевци приносили жртве душама предака (и боговима уопште) простирали су они жртвено месо и дарове уопште по трави, по сену, или **по слами**¹⁾, и призивали претке, или богове, да дођу на сламу и приме жртве. Такав обичај забележио је Херодот код Персијанаца. »Кад ко хоће да принесе жртву, он доведе жртвено живинче на чисто место, призове бога... Кад жртву рашчеречи, скува месо, простре што мекше траве, понајвише детелине, па по њој разастре месо. Пошто га тако разастре, маг запева теогонију«, итд. (Herodot. 1, 132).

За такав обичај знали су и Грци, који су по Хестијином олтару, и по олтарима других богова, разастирали траву (белеге в. у Leopold von Schroeder, Arische Religion, 2. Leipzig, 1916,313);

Римљани су, исто тако, у старије време приносили жртве на трави и бусењу (Schroeder, 1. с.). Нарочито је важну улогу играла трава и **слама** у старом индијском култу. Ту се богови врло често позивају да дођу на траву или сламу и приме жртве које им се приносе, в. L. Schroeder, 2, 312. и 309°.

У Рг-Веди, 10, 15, приносе потомци жртве својим прецима, и обраћају им се овако: »О, оци... приближите се **по слами**... На лепа јела што су прострта **по слами**, позвани су оцеви... нека дођу, услише нас, проговоре нам и помогну... Приближите се, седите сваки за свој сто²⁾, уживајте јела прострта **по слами**, дајте нам добро« итд., в. и Nodilo, Religija Srba i Hrvata, Rad 94.1888,156 ид³⁾). Приношење жртве (најчешће либације) **душама предака** на трави или слами, сачувало се и до данас код неких индогерманских народа, в. доста примера у Л. Шредера, о. с., стр. 307 идд (passim). У источној Србији (према саопштењу г. Јефтића, студента теологије) постоји обичај да се, о четрдесетодневном помену, **простре по гробу слама и по њој поређа јело**. Очевидно је да слама, за душе, **има привлачну снагу зашто што су оне навикнуте да на њој нађу јела**.

Није тешко погодити ни разлог због чега се душама предака и боговима простире јело по слами: божанства једу на исти начин на који и људи, а примитивни индогермански народи свакако су јели отприлике онако како Посидоније прича о Келтима: Κελτοι... τας τροφας प्रतिθενται, χορτον υποβαλλοντες, και επι των τρατεζων ξυλιπρω* итд. (Athen. 4 p. 151), упор. O. Schrader, Die Indogermanen³, Leipzig, 1919, 35.

* Келти... кад износе јела, простиру оздо сламу и по дрвеним софрама (прев. Дарко Тодоровић)

- Има још један леп доказ да је слама за душе привлачна. Познато сазвезђе на небу зове се Кумовска **Слама**; по веровању многих народа, нарочито индогерманских, то је пут којим **душе** иду на небо, упор. Guilelmus Gundel, De stellarum appellatione et religione Romana, Giessen. 1907 (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 3, 2), стр. 152 ид, упор. и A.Dieterich, Nekyia, Leipzig, 1893, 24¹. Интересантно је и то да се Кумовска Слама у неким језицима (нпр. финском и литавском) зове **»птичји пут«** или **»мишји пут«**; међутим, по врло раширеном веровању, у тицама и у мишевима налазе се душе покојника⁴⁾.

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

Кад се ово зна, лако је разумети и друге божићне обичаје у вези са сламом. Кад се уноси слама (а то бива пред вече, после заласка сунца) домаћин је просипа по целој кући; том приликом он квоца, као квочка, а остала чељад, деца нарочито, иду за њим и пијучу (в. горе). Малочас споменуто је да душа покојника, или и живог човека, може ући у тицу - да уопште може имати облик тице. Такво веровање врло је раширено и данас код примитивних народа, и било је познато свима индогерманским народима. Душа, лака и покретљива као што је, доиста не може имати бољег симбола но што је тица, упор. Martin P. Nilsson, Primitive Religion, Tübingen, 1911, 20; упор. и R. Wünsch, у Roscher, Ausführl. Lex. d. gr. u. röm. Mythol. 5, 941. Душа Аристеја из Проконеза изашла је из његових уста у облику гаврана, в. Plin. NH8, с.53, и Herod.4, 14 ид, в. и E. Rohde, Psyche⁷⁻⁸, 2, 92¹.

У једној ческој песми каже се: »Крв је кипела из силног Владислава, разливала се по зеленој трави и текла у земљу,... и тада је изашла душа из његових усти, и одлетела на дрво, и ту је летела тамо амо«... (в. Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte², стр.418²). Према саопштењу г. Dr. Шневајса, лектора београдског универзитета, у ческим народним песмама чест је мотив да душа као **»бела голубица«** лети ка небу. Итд.

Врло многе примере из веровања примитивних народа покупио је Frazer, Golden Bough³, 3, 33 идд, и иначе (в. индекс s. v. birds); о индогерманским веровањима обавештава најбоље Georg Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst, Leipzig, 1902, упор. нарочито стр.20 идд., и стр.20⁵), где је наведена литература о германским и словенским веровањима. Ваља упоредити и немачку народну приповетку Van den Machandelboom (Гримова збирка №47), и литературу коју

наводе Bolte-Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm, I, Leipzig, 1913, 422¹.

Такво веровање постоји и код нашег народа: Вук у Рјечнику s. v. вјештица каже да је вештица »жена која... има у себи **некакав ђаволски дух**, који у сну из ње изиђе и створи се у лепира, у **кокош или у ћурку**, па лети по кућама и једе људе, а особито малу дјецу«. Тице од дрвета, које наш народ намешта по гробовима (обично око крстова), имају за циљ да у себе приме душу, онако исто као што и камен или дрво имају за циљ да душу у себе приме (о тој теми говорићу у засебном раду); са овим би се могао упоредити сличан обичај у Лонгобарда, о коме в. Weicker, Der Seelenvogel, 21°. За веровање нашег народа да се душа јавља у облику тице упор. и Natko Nodilo, Religija Srba i Hrvata, Rad Jugosl. akad.. 9¹ 1889, 118⁶).

- Ако примитиван човек има потребе да зове душу, он ће је **вабити**, онако како се вабе **тице**. Таква потреба јавља се често, нарочито онда када је душа у опасности да, под пресијом злих демона, остави тело. На малајским острвима, кад се ко избави из какве велике опасности, или дође са каквог дугог и опасног пута, или кад се врати неко за кога се мисли да је погинуо или умро, његови пријатељи бацају му у лице зрна пиринча и вичу **коер, коер** - исто онако као кад вабе кокошке (в. Frazer, Golden Bough³, 3, 35, и Ernst Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin, 1901, 6¹): разлог је врло јасан - душа је у опасности да оде из тела, и зато се ваби на пиринач да би се задржала или вратила натраг⁷).

Обичај вабљења душе квоцањем познат је и хришћанским Коптима, упор. Samter, l.c. Најјаснији, међутим, и (за објашњење квоцања о Бадњем вечеру) најважнији пример имамо у руском мртвачком култу. Белоруси, кад приреде мртвачку гозбу и прописно нахране претке, терају их (онако као што су нпр. радили Грци и Римљани формулама Θυραξε. Κηρες, ουκ, ετ' 'Αυθεστηρια, и manes exite patemi*) овим речима:

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

в. O.Schrader, Reallex.², 33.

* Напоље, Керe, прошле су Антестерије, отидите, душе очинске

Према овоме, просипање сламе и квоцање о Бадњем вечеру има очевидно за циљ да сакупи душе на гозбу. И доиста, чим се поспе слама, **домаћин баца четири ораха у четири угла** (храна мртвима! в. ГНЧ, 34,1921,261 ид. И Литванци су, о задушницама у месецу октобру, бацали за своје мртве помало јела у сва четири собна угла, види W. Caland, Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche, ARW, 17,1914,492)⁸) **и одмах се седа за вечеру**. Сазивање душа квоцањем показује да је наш народ некада замишљао да кокошка може бити носилац душе, у овом случају душе претка; с тим се слаже оно што каже Вук у Рјечнику, s. v. вјештица, да дух вештичин може из ње изаћи и створити се у **кокош**.

Најзад, да је наш народ могао веровати да се у кокошки налази душа каквог покојног човека, види се и из једне чудне загонетке из источне Србије: »Седи Кајина на Кајинем делу, **чека мртве с оног света**«, -одговор је: **квочка и пилићи** (СЕЗ, 19, 1913, 373).

Има, осим квоцања, још један начин да се душе предака привуку. У Вуковој збирки налази се (под. бр. 1363) пословица »Ће је слама, ту је слава«. Уз ту пословицу каже Вук: »Мушкатиновић мисли да је ово бачка пословица, али ја мислим да је и општа српска; јер може бити да се овде мисли и на оно што се слама о Божићу простире по кући, а и о крсним именима простире се пријатељима да спавају и у зимно доба не може кућа ласно да се мете, него се слама једнако види по њој«. Вуково тумачење, на овом месту, не изгледа ми довољно прецизно; важно је, међутим, што он каже да је пословица »општа српска« (упор. и то што је њу, у Босни, забележио и И. Ф.

Јукић, в. Босански Пријатељ, 3, 1861, 169) - да је, дакле, свакако аутентична и старинска. Много је одређенији кратак податак о тој пословици у Вуковом делу *Montenegro und die Montenegriner*, Stuttgart, 1837; у српском преводу (Црна Гора и Бока Которска, Београд, 1922, СКЗ, 161, стр. 104) каже се: »У Рисну је обичај да се **простирући сламу** виче: куда слама, туда слава«. Очеvidно је да ове речи имају исти циљ који и квоцање, тј. да **сазову душе предака**: оне се сазивају на тај начин што се скреће пажња да ће, где се простире слама, **бити гозбе**. - И из овога се места лепо види какву је улогу имала бадњиданска слама.

Остале обичаје није тешко разумети. Што чељад не сме ићи боса по слами разлог је тај што је слама, тако рећи, **импрегнирана** душама предака, и онај који би је голим рукама додирнуо, изложио би се опасности коју за собом повлачи директан додир са божанством. - Слама се не сме запалити због тога што би на тај начин биле сагорене, упропашћене душе предака (или можда зато да слама, испуњена тако душама, које су **хтоници** демони, не би имала рђаво, негативно дејство на ватру, која је о Бадњем вечеру обновљена?).

- Кад се кућа, трећега дана, почисти, од сламе се нешто баца у шљивар, а нешто остави у кокошија гнезда или баца на кошнице. У гнезда се слама оставља, очеvidно, зато да би привлачила кокоши да ту долазе и носе јаја⁹⁾; из горе реченога јасно је и **зашто** божићна слама има за кокоши привлачну снагу. У амбар носи се божићна слама зато што је снага предака, којом је та слама, и после Божића, још увек испуњена, **плодоносна**: преци се, као што знамо, јаљају, поред осталог, и као божанства плодности, и од њих потомци очекују плодност људску, сточну, пољску. Из истога разлога просипа се божићна слама и по кошницама; али није немогуће да слама има овде и апотропајски циљ, као што се, у том циљу, међу поред кошнице струготине од бадњака (СЕЗ, 14, 1909, 60 и 82), ивер од бадњака (ib., 80), бадњиданско тесто (ib., 87), и др.

Ваља, међутим, са свима потребним резервама, споменути још једну могућност да се објасни посипање кошница сламом. У грчкој религији констатовано је веровање да је чела исто онако носилац душе покојника као и тица, или као и змија, лептир, итд; в. о томе Weicker, о. с., стр.29 ид. Веровање је свакако врло старо, и, с обзиром на то што чела и у нашој и у нама сродним религијама има јасан демонски карактер (за нашу религију упор. нпр. СЕЗ, 14, 1909, 352 идд; Милићевић, ЖСС², 67; Вук Врчевић, Разни чланци, Дубровник, 1891, 58 ид), могуће је да је заједничко индогерманско, и да је било познато и нашим прецима. Ако би то било тачно, божићна слама расута по кошницама имала би исти циљ као и слама расута по кокошијим гнездима - тј. да челе **привлачи** и држи у скупу, да спречи растурање ројева (такав циљ, уосталом, има и према народном објашњењу, упор. СЕЗ, 19, 1913, 79)¹⁰⁾. Али ја за сада не располажем ни са једним документом који би говорио да се чела и у нашој религији сматрала за носиоца душе, и зато ову последњу хипотезу остављам отворену.

Обилажења »бадљакчије« око огњишта, око куће и око дрвљаника (обичај на Косову, в. горе) има очеvidно за циљ да покупи душе предака, за које је највећа вероватноћа да се на тим местима налазе, в. мој чланак о »Сахрањивању под прагом«, који ће бити доцније објављен.

10. јула 1923. Београд

1) Трава, сено, и слама у култу значе исто: у сезонама кад има свежје траве, употребљава се трава (нпр. о Духовима); у зимским месецима употребљује се сено или слама. В. примере у Л. Шредера, о. с., 2, 307 идд *passim*.

2) Столови засебни и у старих Германаца, упор. *Tas. Germ.*, 22, и Hjalmar Falk у J. Hoops *Reallex. d. germ. Altertumsk.*, 4, 327 ид.

3) Још неколико интересантних примера из индијског култа наводи Нодило у својим »исправкама и допунама« уз »**Religiju Srba i Hrvata**«, **Rad. Jugosl. akad.**, 101, 1890, 84.

4) О тици као носиоцу душе в. мало доцније. За мишеве в. нпр. v. d. Leyen. *Das Märchen*², Leipzig, 1917, стр. 59 и 167. О различитим називима за Кумовску Сламу в. и J. Grimm, *Deutsche Mythologie*⁴, 1.296¹.

5) Упор. и J. Grimm. Deutsche Mythologie⁴, 2,690 илд.

6) Упор. и једно веровање из омољског среза: »Мати новорођеног детета »не ваља... да чује буљину, сову, или ћукавца, **јер су то зле душе**, које могу измамити дете из куће, тј. могу га уморити«, СЕЗ, 19, 1913, 101. За буљину в. и J. Grimm, Deutsche Mythologie⁴, 2,691.

7) Код нашег народа постоји обичај да се малом детету, кад се загрдне и не може да поврати, виче »миш! миш!«. (»Миш! миш! миш! Кад се дијете загрдне, обично му се рече, показујући прстом у висину да би горе погледало« Вук, Пословице, № 3460). У вези са овим што је казано, овај узвик може се најбоље објаснити као вабљење **душе** (миш = душа!), која хоће да из тела изађе. - Узвик **ц!, ц!**, којим ми исказујемо чуђење и којим иначе вабимо кокоши, има у оном првом случају задатак да **душу** оном који се зачудио, **задржи** у телу (по веровању нашег народа, чуђење, само по себи, опасно је и фатално, и за оног који се чуди, и за оно чему се чуди, упор. нпр. Вук, Послов. 1636; 1637; 3052; 4130; 5988; 6016, итд. Упор. и Вук, Пјесмс, 2, 43, 375; С. М. Љубиша, Причања Вука Дојчевића, Београд, 1902 [С. К. Задруга 67] стр. 57, итд. Упор. и РЈА, 2, 94 ид).

8) И Чеси, о Бадњем вечеру, дају **оракхе као храну прецима**, упор., њихову песму »Koleda Koleda **dedku dej orišku k snedku**«, коју цитира Крек (Literaturgesch.², 586²), али је погрешно преноси на Перуна.

9) Не треба заборавити да је једна од главних жеља и брига домаћиних да јој кокоши носе јаја на одређеном месту, и због тога она, баш о Божићу, предузима извесне магичне радње. (»Оно уже у којему се слама донесе, не раздријеси се, него се само распусти, па се на Божић ујутру пред кућом баци мало жита, те кокоши зобљу, а домаћица рекне: како ми у скупу зобале, тако ми у скупу и носиле!« Вук, Рјечн. s. v. Божић). - За слично веровање и врачање код Немаца упор. Wuttke-Meyer, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart³, Berlin, 1910, 78.

10) Врачања против растурања ројева позната су; она се врше о Ђурђевдану, и о другим празницима, упор. нпр. СЕЗ, 19,1913, 405.

(Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, III, 1923, стр. 123-132)

ЈЕДНА АРНАУТСКА ВАРИЈАНТА О БОЈУ НА КОСОВУ

(Ова песма, у оригиналу и српском преводу, штампана је непосредно испред Чајкановићевог рада о њој, у коме се поједина места и стихови из ње (означени бројевима) тумаче с претпоставком да су читаоцу познати.)

Био ми ти султан Мурат,
Лепо беше авдес узео
И јацију отклањао,
Па ми легао да спава.
Уснио је један сан, 5
Сан му је спавање покварио.
Султан ми се дигао,
Сам у себи размишља.
Опет авдес беше узео,
Па је легао да спава. 10
И опет је сан уснио

И опет му сан спавање покварио.
 Султан ми ти устао
 И дозвоа мајку своју:
 »Мајко, бре, нешто да ти кажем: 15
 Ето два ми сна долазе.«
 Рече му мати: »Каж, сине, сан.«
 »Два ми орла дошла,
 На десно су ми раме пала,
 Све су звезде с неба на земљу пале. 20
 Све су се на земљи сјединиле;
 Месец и сунце су у море пали.«
 »Нека је сретно, дете« рече му
 »Кад ми је поклонио бог зору.« .
 Гле шта уради султан Мурат! 25
 Посла и позва зналаца такбирцију,
 Па посла и позва онога шеислама,
 Па посла и позва оног садразема,
 Па посла и позва оног сераскера.
 Сва четворица се беху дигла, 30
 Па ти бејаху код султана отишли:
 »Шта хоћеш, бабо, што си нас звао?«
 »Ја сам један сан уснио,
 Ви да ми га растумачите.«
 »Каж сан«, султану су рекли. 35
 Поче султан сан да казује:
 »Два су ми бела орла дошла,
 На десно ми раме пала;
 Све су звезде с неба на земљу пале,
 Све су се на земљи сјединиле. 40
 Месец и сунце у море су пали.«
 Гле шта му говораше зналац такбирција:
 »Они орлови што су ти дошли,
 Па ти на десно раме пали:
 Развићеш Мухамедов барјак, 45
 Сву ћеш војску сјединити,
 Па ћеш на Косово изаћи,
 Косово ћеш освојити,
 Сам ћеш тамо погинути.
 Месец и сунце што су у море пали, 50
 Сам ћеш тамо погинути,
 Без цара ни месец ни сунце не греју.«
 Гле, шта је урадио султан Мурат,
 У све градове посла телеграм:
 »Сву војску овде хоћу, 55
 Све паше хоћу овде.«
 Сву су војску сакупили,
 И пред цара су изашли.
 Гле, шта је султан Мурат урадио,
 Узео ми ти беше пророков барјак, 60
 Отишао беше војсци:
 »Чујте ме, децо, шта имам да вам кажем:
 Ја сам се спремио
 И на Косово хоћу да изађем.«

Војску је пребројао:	65
Седамдесет му се хиљада војске искупило.	
Ево шта рече султан Мурат:	
»Чујете ли ме, бре, децо,	
Ако се који међу вама каје,	
Мили су отац и мајка,	70
И деца су мила,	
Слободно вам је кући да идете,	
О свом трошку ћу вас кући вратити.«	
Много се цару војске издвојило,	
Четрдесет хиљада му се издвојило,	75
Тридесет му је хиљада остало.	
Узе султан пут да пође,	
Па кад је стигао код мора,	
Њему се приближиле лађе.	
Да видиш, шта учини султан Мурат:	80
Врло му је жао војске	
Да је у лађе укрца.	
Руке је на молитву подигао:	
»Алаху, ти који си прав,	
Ти ми море раствори.	85
Да пребацим војску по суву.«	
И Бог му молитву беше услишао,	
На две се стране море размакло.	
Са ордијом је у море ушао,	
На супротну страну мора је изашао,	90
Па су сели да одахну.	
Гле, шта рече султан Мурат: .	
»Чујете ли ме, децо бре,	
Ако међу вама има ко се каје.	
Мили су отац и мајка,	95
Мила је и чељад,	
Изун му је од мене да се кући врати,	
О свом трошку ћу вас кући послати;	
И који сте арам јели,	
Ви који нисте пет пута об дан клањали.	100
Нећу вас са собом,	
Слободно вам је кући да идете.	
Јер нам битка неће сретна бити,	
Вратите се, док се море није затворило.«	
Много се војске вратило,	105
Осамнаест хиљада му се вратило.	
Остало је цару само дванаест хиљада.	
Да видиш шта учини султан Мурат!	
Руке у вис на молитву је подигао.	
Да видиш какву је молитву за војску учинио.	110
»Е, децо, шта ви велите?«	
Гле, да видиш шта му је војска зборила:	
»Чујеш ли нас, море бабо,	
Нас ни један не каје се,	
Од тебе Господ никад нас не раздвојио,	115
Ми никада арам јели нисмо,	
Нити клањање пропустили,	

Ми с тобом хоћемо да умремо."	
И гле, султан се диже.	
С војском се алалио.	120
Лепо ми ти авдес војска узела,	
Одмах су битку започели.	
Није их нигде могао дочекати.	
И уђоше ми ти у Солун.	
Хајде, хајд', борећи се	125
Па ти у Скопље беху стигли.	
Нигде их нису могли дочекати.	
Па кад су у Скопље ушли,	
Сели су да одахну.	
Једна се река ту близу десила,	130
Једну јабуку један војник је видео.	
Па је ту јабуку војник био узео,	
Само једанпут ју загризао,	
Па је у џеп беше метнуо.	
»Хајде«, викнуше устајући.	135
Сви се између себе алалише	
И опет су битку започели.	
Голема се битка беше заметнула:	
Дим и маглу Господ беше створио,	
Многа је војска ту изгинула.	140
Кад су ушли у Качанички теснац,	
Љута се битка била.	
Ништа султан не може да учини.	
Много му је војске пало:	
Погибе му шехислам,	145
Шехислам заједно са синовцем;	
Погибе му садразем,	
Садразем заједно са сином.	
Врло ми се војска уморила,	
Дим и маглу Господ беше створио,	150
Нигде друг друга не види.	
Гле, шта тад уради султан Мурат!	
Руке је на молитву подигао:	
»Боже, који си праведан,	
Растерај ми ову маглу,	155
Да ја видим где ми је војска.«	
На то ми се магла беше растурила;	
Сву је војску цару искупио:	
»Јесте ли се, децо, уморили,	
Ил' се вама додијало, ил' сте многи изгинули?	160
Нисмо, бабо, заморени, нит' се нама додијало,	
Ал' нас је много изгинуло:	
Погибе нам шехислам,	
Шехислам заједно са синовцем,	
И погибе садразем,	165
Садразем заједно са сином.«	
Много се султану беше зажалило,	
У бога се беше заклео:	
»Ја борбу прекинути нећу,	
Док не буде крви до грла.«	170

Гле шта вели султан Мурат:
 »Чујете ли ме, бре децо« - беше им рекао -
 »Ако је ко од вас туђу замуку појео,
 Одвојте се на страну« - рече им
 »Јер нам битка срећно не иде: 175
 Ви, који нисте клањали по пет пута.
 Одвојите се на страну,
 Јер нам борба срећно не иде.«
 На то му је војска рекла:
 »Ми туђу замуку нисмо јели, 180
 Ни пет вакта намаза нисмо пропустили.«
 Ту се један војник издвојио:
 »Ја сам, бабо, једну јабуку нашао,
 Река ју је носила;
 Ја сам ту јабуку узео, 185
 Само сам је једном загризао,
 И ево ми је у цепу.«
 Види шта вели султан Мурат:
 »Примите се уз реку, бре децо«, - рекао им беше
 »Па уз реку да идете, 190
 И ту јабуку да нађете;
 Господару јабуке да кажете,
 Опроштај да му тражите.
 Ако вам је не алали,
 А ви му подајте гроша колико хтедне.« 195
 Уз реку пођоше,
 Па ти јабуку нађоше,
 На обали реке јабука је била,
 Господара јабуке нађоше,
 И, гле, шта му рекоше: 200
 »Ми смо ти узели једну јабуку,
 Хоћеш ли нам је алалити?«
 Никако им јабуку не хтеде поклонити.
 »Тражи колико хоћеш гроша«
 - рекоше му -
 »Продај нам је за новац.« 205
 - »За паре вам је никако продати нећу,
 Већ ако хоће цар да ме учини садраземом.«
 Тако казаше султану:
 »Он нама јабуку није поклонио,
 Нити нам је за гроше хтео продати, 210
 Већ ако хоће султан да ме узме за садразема.«
 »Отидите« - рече им султан –
 »Тога овде да ми доведете.«
 Отишли су и узели га,
 Пред цара га довели 215.
 Цар га учинио садраземом,
 Повешао му ордење.
 Гле, шта им султан рекао:
 »Спремите се, бре децо« - рече им. -
 И, да видиш, војска се спреми. 220
 Сва је авдес узела
 И међу собом сва се алалила,

Па је одмах битка започела.
 Нигде им се Србин одупрети не може.

Па на Голеш кад су пали, 225
 Нигде воде наћи не могоше.
 Врло ми се војска жедна уморила,
 И тад су ми цару казали:
 »Врло нас је жеђа уморила,
 Нигде воде наћи не можемо.« 230
 Тада, пгга је цар учинио?
 Руке на молитву је дигао:
 »Еј ти, боже, који си праведан,
 Даруј ми једну воду.«

Па руком беше ударио по једном камену, 235
 И одмах му Господ воду дарова.
 Сва се војска воде напила,
 И стока је воду пила;
 И претече воде непопијене.

Лепо онде авдес узеше, 240
 И намаз онде отклањаше;
 Лепо се туде одморише.
 Поново се војска диже,
 Одмах је битку започела.

Нигде их Србин дочекати не може. 245
 Кад су пали код Феризовића,
 Велика је врло битка била.
 Крв је ишла до грла,
 Претурала магарад с дрвима.

И бог му молитву услиша. 250
 Клетва султанова испунила се.
 Кад су отишли више Приштине,
 Ту ми султан беше изишао,
 Шаторе је ту разапео.

Узео је дурбине па гледа, 255
 Он осматра Чичавицу.
 Седам кула је онде видео,
 Онде беху седам баљоза.
 Гледа царе оне куле,
 Све куле френђије имађаху, 260
 Имађаху једну до друге.
 Ту ми царе садразема дозва:
 »Да ми кажеш, шта су ове куле,
 Што имају френђије једну до друге?«

Ту цару рекоше: 265
 »Тамо су седам баљоза,
 Дан из дана међу собом се бију,
 Зато су они френђије начинили.«
 На то цар беше послао (поруку) Милошу Копилићу:
 »Кључеве од девет градова да ми пошаљеш 270
 И да ми се предаш,
 Или ћу ратовати с тобом.«
 Тако писмо Милошу је отишло.
 Писмо беше примио и чита га.
 Шта му је тада казала жена: 275

»Шта је, Милошу, шта ти књига каже?«
 Тад јој Милош књигу казивао:
 »Да је цар у Косово дошао,
 И он хоће с нама да ратује,
 Па ја не знам шта да радим.« 280
 Тада Милошева жена рече:
 »Хајд' Милошу, немој се бринути,
 Јер нам ни цар ништа не може.«
 Милош се беше наљутио,
 Своју жену шаком ударио, 285
 Осам зуба на земљу јој сручио.
 Тад ми Милош устаде,
 Па се баци лепој аткињи на леђа,
 Па оде у Пећ краљу,
 Те казује своме краљу; 290
 »Султан је код Приштине стигао.
 Он, рече, тражи бој.
 Како велиш?« - рекао је он краљу
 Тад краљ беше рекао:
 »Боље је да се ми предамо, 295
 Јер нећемо моћи да се бијемо.«
 На то Милош беше рекао:
 »Никад се нећу предати,
 И док га не пробуразим, оставит га нећу!«
 А шта на то вели краљ: 300
 »Тридесет девојака да спремите,
 Да их обучете и да их лепо обујете,
 Много дуката да им дате,
 И у турску ордију да се пошљу,
 Е да како војску изварају, 305
 Да им виде војску каква је.«
 Опремише девојке,
 Тридесет лепих девојака,
 Много су им дуката дали да понесу.
 »Идите у турску војску« - рекао им је - 310
 »Ако можете војску да им преварите,
 И да видите хоће ли војска паре да вам узима,
 И да видите какву војску цар има.
 Па да нам кажете.«
 И тако девојке се дигоше,
 По једну тепсију дуката узеше. 315
 Одоше у цареву ордију.
 Три дана су се врзле девојке,
 Нико их очима погледао није,
 Нико их руком дотакао није,
 Нити им је ко паре узео, 320
 Ни за паре им хлеба нису давали.
 После три дана казаше цару:
 »Овакве нам цуре краљ испратио,
 Глад их изморила, хоће да умру.
 Ми им хлеба дали нисмо, 325
 Нити смо им паре узели.«
 На то им је цар рекао:

»Дајте им хлеба, бре децо« - рекао им је,
 »А паре им нико не узимајте.«
 Тад им дадоше хлеба, 330
 А ни паре им не узеше.
 И тако се цуре вратише;
 Милошу беху отишле.
 А Милош их пита:
 »Како је Турчин, бре?« - питао их је он, 335
 Ту девојке му рекоше:
 »Ми смо остале три дана.
 Нико нас руком није дотакао,
 Нико нам паре није узео,
 Нико нас очима није погледао; 340
 Много у цара војске беше;
 Ништа им ви учинити не можете.«
 Да видиш Милош шта им беше рекао:
 »Кад будемо пред краља изашли.
 Ако тако краљу будете казале, 345
 Свима ћу вам главе одсећи;
 Него ви краљу да кажете:
 Болештина голема је у војску ударила.
 Уморни су, хоће да умру.
 Нас је војска хватала 350
 И паре нам је узела.«
 Милош је са девојкама отишао,
 Пред краља су изишли.
 Ту краљ девојке пита:
 »Како беше Турчин, бре девојке?« -рекао им је. 355
 Тад му девојке рекоше:
 »Болештина голема ударила у њих.
 Војска беше уморна да умре,
 А нас су хватали,
 И паре су нам узели, 360
 А нема ни много војске на окупу.«
 Шта је тад краљ учинио?
 Много је војске скупио,
 Све је било спремно за бој.
 Шта је тада Милош рекао? 365
 »Стан', полако, краљу« - он је рекао
 »Јер и ја хоћу да се спремим.
 И ја хоћу да цару одем.
 Ако ми цар пружи руку,
 Предаћу му се; 370
 Ако ми цар пружи ногу,
 Ханџаром ћу га ударити.«
 Овај ми ти се Милош спреми.
 А имађаше и побратима.
 »Побратиме бре« - рекао му је - 375
 »Хоћеш ли поћи са мном?«
 Лепо су ми ти се ту спремили,
 Бацили су се аткињи на леђа.
 Кад су отишли цару,
 Стражари су Милоша задржали. 380

- »Камо ћеш« - рекли су му
»Хоћу цару ја да идем.«
- »Чекај, цару ћемо те пријавити.«
Цару тада беху казали.
Гле, шта је цар казао. 385
Шехисламу је он рекао:
»Како велиш, шта да радим,
Јер Милош нам долази,
Кад ми затражи руку, да је дам,
Да је дам, или да му је не дам?« 390
Тад Мурату беху рекли:
»Онај Милош овде кад нам дође,
Не дај му руку, већ му подај ногу
Да би ти остао под ногама твојим.«
Тада је цар рекао: 395
»Пустите тога Милоша нек дође.«
Милош је цару отишао.
Цар дизаше ногу да му је да,
А овај Милош имаше у руци ханџар,
И ханџаром цара удари. 400
Мртва цара беше оставио.
Па Милош беше изашао,
Лепој аткињи се баци на леђа,
Хваташе пут да иде.
Многа војска мучаше се, 405
Мучаше се да га посече,
Али не могаху њега да посеку,
Кад су отишли у Бабин Мост,
Једна стара Српкиња била се намерила.
Ту им Српкиња беше рекла: 410
»Шта је, море, Турци« - рекла им је.
Тада испричаше Српкињи:
»Ето Милош нам је пробђ цара,
Не можемо Милоша да посечемо.«
Ту Српкиња им је рекла: 415
»Никада ви Милоша не можете посећи,
Јер је обучен у гвожђе,
И аткињу има у гвожђе обучену.«
Већ им рече да разастру сабље.
А аткињу да ударе испод белезука:* 420
»Те да јој ноге посечете
И тада ћете Милоша ухватити.
Ако на тај начин можете Милоша ухватити,
Гледајте, он кључеве у брковима има.«
Тада шта је војска учинила: 425
Прострли су сабље по земљи,
Онуда куд је Милош бежао,
Аткињу су по белезуку ударили,
Аткиња се беше срушила.
Здрава Милоша су ухватили, 430
Хоће главу да му одсеку.
Тада Милош беше рекао:
»Аманет вам остављам,

Ону стару Српкињу да ми дозовете. 435
 Много мала што имам,
 Хоћу у аманет да јој оставим.
 И још имам неколико речи да јој кажем.«
 Тада му Српкињу доведоше.
 Да видиш шта јој је Милош казао:
 »Приђи, тетко, ближе, 440
 Јер хоћу да те обогатим,
 Много блага хоћу да ти дам.«
 Тада се Српкиња беше приближила.
 »Ближе ми се приближи,
 Хоћу нешто на ухо да ти кажем.« 445
 Ова Српкиња кад му се приближила,
 Зубима ју је Милош шчепао,
 У Бабин Мост ју је бацио.
 Одмах су Милошу главу одсекли.
 Да видиш шта уради Милош Копилић. 450
 Главу бејаше узео под пазухо.
 Хајде, хајд' тако идући
 У Салабању кад је дошао,
 Биле су тамо једна жена и једна девојка,
 Биле су перући рубље. 455
 Онде Милоша су угледале.
 Шта је тада рекла девојка:
 »Мори мајко, види једног човека како иде без главе.«
 На то Милош беше рекао:
 »Ја без главе, а вас две без очију да би остале." 460
 И на том месту Милош беше остао.
 Сви се попови искупише,
 У књигама су нашли:
 Кад би могли онде да начине једну цркву,
 Пре но што запевају јутарњи петли, 465
 Милош би се дигао.
 И започеше цркву да граде,
 Готово целу цркву беху подигли.
 Кад су цреп метали,
 Певци јутарњи беху запевали, 470
 И Милош је ту остао.
 На том месту где је Милош остао,
 Ту је Господ воду даровао.
 Она вода врло је лековита.

* * *

Гле шта је учинила мајка султана Мурата. 475
 За султана кад беше чула,
 Да јој га је Милош посекао,
 Врло је мајци жао било:
 »Хеј, Косово« - беше рекла
 »Хеј, пусто Косово« - беше рекла, 480
 »Што си ме без сина оставило.
 Берићетом обиловало,
 Нико у теби среће немао

И никад се без крви не узело.«
И умрла је,

485

* * *

Једна цура мајци што је рекла?
»Куда идемо, мори мајко?«,
»Ми бежимо од Турчина« рекла јој је
»А кад ћемо се вратити овамо, мори мајко.«
»Онда кад се поквари Турчин као ми.
И кад буде Чичавица посечена
Као што је ми остављамо,
Тад ћемо ми Косово поново узети.«

490

* (зглавка изнад копита),

Гл. Елезовић

(Архив за арбанаску старину, језик и етнологију, I, 1923, стр.54-67)

МОТИВИ ПРВЕ АРНАУТСКЕ ПЕСМЕ О БОЈУ НА КОСОВУ

Преко горе (стр. 54-66 илд) објављене арбанаске песме о боју на Косову даје се прилика да косовски мит, а и нашу јуначку поезију уопште, посматрамо са новог гледишта. Да се наша епска поезија не сме сматрати као производ искључиво српски, као целина која је постала само у нашем народу и која се може разумети само у оквиру наше историје - то је и до сада било мање или више јасно за сваког модерног фолклористу. Арбанаска песма о косовском боју може овакво схватање само да потврди. Ми, додуше, на основу овог **једног** документа не можемо рећи много, и за закључке не смемо примати богзна какве гаранције. Ипак, мислим да се смеју саопштити неколике опаске које се могу учинити при првом читању.

Интересантно је да је у арбанаском епу централна личност **Милош**. Од **њега** тражи султан градове (266 илд), и он је тај који, без Лазара и чак и против Лазара (291; 294 ид) организује отпор. Према томе, ако би се српска епопеја о косовском боју, оваква какву је имамо сада, и могла назвати именом **Лазаревим** (у таквом значењу узимају реч »Лазарица« Вук, Рјечн. s. v., г. Срета Стојковић, у својој »Лазарици«), арбанаска епопеја о истом предмету није ништа друго него песма о **Милошу**. Такво стање ствари извесно је старије, примитивније. Оно нам чак даје права на претпоставку да је можда и у српском косовском циклусу, првобитно, главну улогу играо Милош (или какав епски јунак на чије је место дошао Милош Обилић). Ми, доиста, видимо да је и данас добар део песама груписан око **Милошевог гнева**, као у Илијади око гнева мирмидонског јунака Ахила, на кога нас, уосталом, Милош подсећа и по својој снази и јунаштву (упор., за Милоша, нпр. Вук, Пјесме, 2, 49: III, 27 ид, и 2, 39, 432, Вук, Рјечн., s. v. обил; за Ахила **A. Otto**, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipzig, 1890, стр.3), по младости (и Милош и Ахил погинули су у првој младости; за Ахила в. нпр. Ном II, 9, 410 илд), по лепоти (за Милошеву лепоту упор. нпр. Вук, Пјесме, 2, 39, 430 илд; за Ахила Otto, 1. с.), и, донекле по својој кентаурској природи (о томе в. мало доцније, уз стих 284).

Милош је херој јужнозападног дела нашег народа, нарочито Црне Горе. О њему је забележено доста песама у Босни (Петрановићева збирка!), али највећи и нарочити култ има он у Црној Гори. Довољно је прочитати одговарајућа места у »Горском вијенцу«. Међутим, из арбанаске песме види се да је Милошев култ познат и изван граница Црне Горе, у правцу на југу, у елементу који није српски. Стихови 463 илд (они су свакако оригинални арбанаски, јер немају паралеле у нашој народној поезији), у којима се за Милоша везује постанак лековитог, топлог извора; довољно га карактеришу као **хероја који лечи**, отприлике као Херкула или можда Ескулапа. Из историје религије знамо да се хероји који лече, радо везују за топле, лековите изворе.

О Милошевој традицији међу Арбанасима знам нешто и из свога искуства. Када сам, за време арбанаских операција 1912, био са четом у околини Елбасана, казивали су ми за неке Арбанасе, домороце, да су потомци Милоша Обилића. У Охриду имао сам прилике да видим једну сабљу (врло просту, уосталом, и свакако млађу од 18. века), која је била тобоже сабља Милошева. Све ово значи да је Милош херој који је имао свој култ и традицију и међу Арбанасима и међу Србима. Он је, дакле, не само српски, него и арбанаски херој.

Јасно је да се за фиксирање Милошеве личности, која је неодређена и врло компликована (само један пример: певач песме »Сестра Леке капетана« [Вук, Пјесме, 2, 39], старац Милија, који је иначе добро верзиран у географији [упор. стих 168 идд, и, нарочито, 194 идд], локализује Леку капетана у Призрену: 4 ид; 35; 107 ид; 133; Марка у Прилипу: 20 ид; 360; Рељу у Пазару: 126; 169 ид; 489; а за Милоша не зна одакле је, већ га сасвим неодређено локализује негде у Косову, в. стих. 67 идд), мора тражити ослонца и у арбанаској традицији. Као полазна тачка, за сада, могла би нпр. послужити песма о Милошу чобанину, која се, под именом "**Женидба Душанова**", налази у Вуковој збирци (2, 28), и има своју варијанту у Петрановића (Епске пјесме, ст. вр., 21). Та песма, и географски и по мотивима, залази и у српски и у арбанаски елеменат подједнако, Други ослонац имамо у овде објављеној арбанаској песми. Али до одређенијих закључака бићемо у стању да дођемо тек кад будемо добили, са **арбанаске** стране, више података о Милошу.

Између арбанаске песме и српских народних песама има доста додирних тачака. Нарочито пада у очи велики број истих мотива (сан 5 идд; отпуштање [у два маха!] војника који су нерадо пошли у рат или који су »нечисти«: 69 идд; ухођење војске: 297 идд; покушај да се сакрије право стање ствари: 338 идд; два побратима: 366 идд; Милошево јунаштво и пропаст: 371 идд; клетва: 470 идд; етичко објашњење турске победе, итд. итд.). Откуда они? У највећем броју случајева сличност у мотивима може се објаснити **позајмицом**, и то из **српске** народне поезије, која је, и по мотивима, и по композицији и епској техници, и по продукцији, несравњено надмоћнија од арбанаске. Неки од тих заједничких мотива могу се објаснити **заједничком традицијом**; могућно је, на пример, да је о Милошевој погибији постојала каква етиолошка скаска, везана за Бабин Мост, коју су искористили и српски и арбанаски певачи. Једно је јасно: да арбанаски певач припада истој школи којој и старац Милија из Колашина (упор. нпр. стих 148 ид и 152 идд са Вук, Пјесме, 2, 88, 1077 идд; в. и прим. уз стих (1074)), и Филип Вишњић (упор. нпр. 148 ид и 152 идд са Вук, Пјесме, 4, 28, 309 идд; 33, 210 идд; 26, 225 идд; затим астралне елементе, за које в. прим. уз стих 5 идд; најзад, подједнаке моралне концепције и изванстан фатализам у стиховима 99 идд; 179; 475 идд; упоређеним са Вук, Пјесме, 4, 24, 108 идд).

Мотиви из арбанаске песме којима нисам нашао паралеле у српским косовским песмама јесу: превођење војске кроз море, које је пред војском устукнуло (стих 84 идд); нстеривање воде из камена (224 идд); покушај младих девојака да војску саблазне (297); кључеви које Милош носи у брковима (414); ходање Милоша без главе (441 идд); постанак лековитог извора на месту где је Милош »остао« (463 идд). Сви ови мотиви су **мотиви из народних приповедака** (Märchenmotive), и њихово обиље, у релативно краткој песми, пада у очи. Међутим, баш та фантастична садржина и фреквенција њихова, био би један разлог више да су ти мотиви доиста домаћи арбанаски.

Ако се, наине, упореде грчкоарбанаске приповетке из Ханове збирке са нашим народним умотворима (у том погледу учинио је врло добар почетак г. Јеремија Живановић, у чланку »Јован и дивски старјешина« [Просветни гласник, XXI/2, 1900], стр. 477 ид) може се видети да су **Арбанаси** били ти који су (од себе, или као посредници) дали нашој народној поезији доста Märchen-мотива, На исти закључак наводи нас, ево, и арбанаска песма о косовском боју.

Остале примедбе саопштавам у кратком коментару арбанаске песме.

5. Пророчки снови често се спомињу у српским народним песмама (нпр. у Вук, Пјесме, 2, 46, 60 идд; 61, 64 идд; 65, 90 идд; 88, 462 идд, итд.) и у епској поезији уопште. Специјално, тешке катастрофе, митске и историјске, морају бити **предсказане** (класичан пример је германски Рагнарек, који има јаких додирних тачака са нашим косовским митом) и то у првом реду словима тако предсказан још потоп у вавилонским митовима (в. **А. Jeremias**, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*³, Leipzig, 1916, 121²). Косовску катастрофу предсказују снови и у нашој народној поезији, упор. нпр. сан царице Милице у **М. С. Милојевић**, Путопис Дела Праве Старе Србије, Београд, 1871, стр.47 идд.

11. Пророчки снови и визије јављају се често у два маха (упор. нпр. снове у вавилонској песми о Гилгамешу. За библијске снове упор. Х. Гресман, у делу **A. Ungnad-H. Gressmann**, *Das Gilgamesch-Epos*, Göttingen, 1911, стр. 89², итд.) и утолико је знамење сигурније! **В. и Р. Kretschmer**, *Neugriechische Märchen*, 78 и 85, и **Н. Gunkel**, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen, 1921, стр.111, 20 ид. Стих 21: »све су се на земљи сјединиле« није довољно јасан. Да није исто што »Те звијезде крају прибегнуле« у Вук, Пјесме, 3, 31, 6? Падање звезда (које предсказује велику погибију! У религијској симболици звезда значи душу. живот људски, и пад звезда значи смрт, погибију) остало је непротумачено. (Тачно тумачење у Вук, Пјесме, 3, 31, 24 ид: »Што су звијезде крају прибегнуле, То ће остат многе удовице«. Упор. и Богишић, Народне пјесме, I, 1, 77 ид; 28, 10 итд.)

20 итд. Снови са астралним мотивима и сличном садржином и у Вук, Пјесме, 3, 31, 1 итд, и Богишић, Нар. пјесме, I, №1 и 28, итд. И мотиви, и тумачење снова оријенталског је порекла: класичне земље су Вавилонија (в. нпр. Jastrow, *Rel. II*, 954 итд, и A. Jeremias, *Das Alte Testament*, 344 ид) и Мисир (који долази у обзир и кад је реч о пореклу наших »сановника«, упор. Jeremias, 1. с.).

23. Са речима »Нека је сретно« жели мајка да отклони рђаво знамење (јер је сан, за Мурата лично, неповољан, упор. стихове 49 ид). Наш народ такво знамење отклања фразема као: »Сан је лажа, а бог је истина« (упор. нпр. Вук, Посл., 5441; Пјесме, 2, 9, 84, 24, 152; 61, 79; 88, 512, Петрановић, Еп. п. ст. вр. 25, 322, итд.) или »На сну дошло, на сну и отишло« (Вук, Посл., 3711), »Таквог санка другог не ценио« (Вук, Пјесме, 3, 14, 39); »Бог ће дати да ће добро бити« (ibidem, 34) и сл.; или се зло набацује на онога који је сам испричао (Пр. Вук, Пјесме, 2, 88, 507); или »На Турчина« (»Збили ти се снови«).

43. итд. Орао, био је на целом Оријенту, па онда у Грчкој (нарочито од времена Александра Великог), и Риму (од Августа), и кроз цео средњи и нови век, символ власти, атрибут владаочев, знамење победе. Својом појавом, на јави или у сну, предсказује он престо, или уопште пелику добит и победу. Многобројни примери у O. Keller, *Die Thiere des klassischen Alterthums*, Innsbruck, 1887, 236 итд. Важну улогу имао је орао у сновима, упор. нпр. познати Пенелопин сан (о орлу и гускама) у Hom. Od. 19, 538 итд. Упор. и Artemid. *Onirocr.* 1 p. 112 ид, ed. Herscher, и Sen. *Nat. Quaest.* 2, 32.

44. На десном рамену, по схватањима словенских народа, стоји божанство-заштитник: **преци** код Руса (»дѣдки заплечніР) и Чеха, в. **Нидерле**, *Starož.* II, 1,41; код Срба »анђели« заштитници (**Милићевић**, *ЖСС*², 49; СЕЗ, 14, 327; **Fr. S. Krauss**, *Sitte und Brauch der Südslaven*, Wien, 1885, 54¹), и светац-заштитник (Вук, Пјесме, 2, 19, 28 итд).

49. Тумачење не одговара стиховима иза којих долази, и антиципирано је из стиха 50.

52. Објашњење је »психолошко« и није добро: сунце је, у оријенталским религијама, атрибут владаочев - владалац је често »син« сунчев, или исто што и сунце. Месец (чији су култ Турци, и преко њих и сви балкански муслимани, добили из парсизма, упор. Hülsing, *Iranische Mythologie*, 1904, стр. 35, по A. Jeremias, *Allgemeine Religionsgeschichte*, München, 1918, 124) може, код муслимана, такође да симболизира владоца. Према томе, пропаст сунца и месеца су, директно и ео ipso, и пропаст владоца.

69 итд. Тако чине и српски епски јунаци, Комнен барјактар, Сењанин Тадија, Сењанин Иво, са својом дружином (в. Вук, Пјесме, 3, 26 и 39; 6, 72).

84. Алах је иајправеднији судија, упор. нпр. Сура 95, 8. У српској поезији класично место за божанску правду је Вук, Пјесме, 2, 33, 130.

87 итд, Вода која се, магичним начином, раставља, цепа на двоје, да би се могло прећи на другу страну, налази се у једној приповести из **Епира** (Hahn, *Griech. u. alb. Märchen*, № 4); и уопште често у приповеткама са мотивом »магичног бекства«, упор. Gunkel, *Das Märchen im A. T.*, 106 итд, и *Volte-Polivka Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm*, 2 (Leipzig, 1915), стр. 140 итд. Много паралели из старог века (нпр. о Дионису, који је *Θαλασσοπορος** у Nonn. *Dionys.* 21, 187, и Александру, о којима в. и **A. Jeremias**, *Das A.T.*, 367), и из средњевековних легенада покупио је Heinrich **Gunter**, *Die christliche Legende des Abendlandes*, Heidelberg, 1910, регистар s. v. Wasser, в. и Hugo **Gressmann**, *Mose und seine Zeit*, Göttingen, 1913, 117⁴. Моруће је,

ипак, да је детаљ у косовској песми реминисценција (из друге руке) ра мит о бежању Јевреја из Мисира, у 2 Mos. 14.

* морски путник

119 (упор. и 135). Опроштај се узима од оних који ће да умру (упор. нпр. Вук, Пјесме, 2, 28, 124 идд), и траже га они који ће да умру (упор, нпр. СЕЗ, 19, 238); војници се »алале« са султаном и између себе зато што су и султан и његова војска **morituri** **. По форми, слично је алаљење у Вук, Пјесме, 3, 54, 138 идд.

"Уста Вуче на ноге лагане,
У лице се с Турком пољубио,
Један другом крвцу **алалише**".

** они који ће умрети

138. Упор. Вук, Пјесме, 2, 88, 1077 идд.

»Док дуге пушке истурише,
Док топове магла притиснула,
Од хитрога праха и олова,
Тад с' у тами мачи повадише»

... Нарочито овај мотив радо употребљава Вишњић (в. Вук, Пјесме, 4, 26, 226 идд, 28, 309 идд, 33, 212).

152 идд. Упор. Вук, Пјесме, 2, 88, 1089 идд.

»Дај ми, Боже, вјетар са планине,
Да раждене ову маглу клету,
Да погледам и горе и доље
Ко погибе, ко л' остаде данас.«

224 идд. Мотив о жеђи пред косовску битку налази се и у српским народним песмама, в. нпр. *Hrvatske narodne pjesme, skupila i izdala Matica Hrvatska, 1 (Zagreb, 1896) 60, 18 идд*, само је он у српској поезији употребљен као оглед за јунаштво, док овде ситуацију решава *deus ex machina*.

230 идд. Класично место за истеривање воде из стене је 2 Mos. 17, 1 идд (в. литературу у А. Jeremias, *Das A.T.*, 368). Исти мотив (само без интервенције божје) и у Hahn, *Gr. u. alb. Märch.*, № 32 вар.

267, Кључеви су, и у поезији и у старинској пракси, символ власти над градом, и зато се траже од непријатеља од кога се захтева да капитулира, или се шаљу ономе коме се хоће да преда град, упор. Вук, Пјесме, 2, 49: I, 10 ид; 89, 90; 94, 39 идд. Итд.

279. Самопоуздање жене Милошеве (речи »јер нам ни цар ништа не може«, у устима арбанаског певача, врло јак суперлатив!) почива, изгледа, на веровању да Милош не може бити рањен (упор. и стихове 406 ид). Епски јунаци често су неповредиви, нпр. Ахил, велики Ајант, Мелеагар, Кикнос, Сигфрид и др. (или има само једна могућност да буду рањени: »Ахилова пета«, Сигфридово плеће, итд.), код нас Марко Краљевић (в. Вук, Пјесме, 2, 73, 37 идд), упор. и **O. Berthold**, *Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Greichen (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb, 11, 1), Giessen, 1911*. Упор. и напомену уз стих 407 ид.

280 идд, За врло грубо понашање према жени, и уопште, има доста паралела и у нашим народним песмама (избијање зуба у Вук, Пјесме, 2, 58, 80; 28, 344 идд; итд.), упор. Maretić, *Naša narodna epika, Zagreb. 1909*, стр. 245 идд, При свем том, Милошев испад није ничим мотивисан, и мора се тумачити из опште ситуације: или је Милош, забринут и нерасположен као што је био, нашао за добро да на жени искали свој гњев, упор, исту ситуацију у Вук, Пјесме, 2, 88, 128 идд, нарочито тешке речи у стиху 138 (ваља још додати да је жена, у арбанаској песми, покушала да

саветује мужа, а то народна поезија сматра као велику нетактичност, упор. Вук, Пјесме, 2, 88, 224 идд; 74, 55 идд); или му се учинило да су женине речи неодмерене, и да могу изазвати $\Theta\epsilon\tau\omicron\nu\ \phi\theta\omicron\nu\epsilon\rho\omicron\nu$ * (за ту идеју упор. Вук, Посл., б и 7, и Вук, Пјесме, 4, 10, 85; 4, 31, 64). 284, У српским народним песмама Милош јаше на ждралину. Милошев коњ има у јакој мери натприродне особине (он је »виловит«, итд.), као нпр. Ксант у »Илијади«, Грани у северно-германској митологији, Фалада у приповеткама (Grimm, № 89), Шарац Марка Краљевића у нашој народној поезији (в. нарочито. Вук, Пјесме, 2, 73, 5 идд), и други, упор. Maretić, Naša nar. ep. 256 ид, итд., в. и E. Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht, Berlin, 1923, стр. 89 идд. Што у арбанаској песми Милош јаше не коња, већ кобилу, **аткињу** (тако и у стиху 370; 395; 408; 418 ид), то можда није случајно: Милош Обилић је, по свом најдаљем пореклу, какво митско биће блиско кентаурима (упор. за цело ово питање податке у **W. Mannhardt - W. Heuschkel**, Wald- und Feldkulte², 2 (Berlin, 1905), 40 идд); њега је, по традицији, »жобила родила«, и зато није немогуће да »аткиња« у старијим митовима стоји с њим у вези као отприлике што стоји у вези, у народним приповеткама, крава или коњ у којој се налази душа **материна**, са својим дететом које помаже, упор. нашу приповетку о **Пепељузи**, и Volte-Polivka, 1, 187.

* божанску завист

314, упор. и 333 ид; 353. Телесни додир са женом доводи у стање (религијске) нечистоте (в. нпр. Theodor **Wächter**, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 9, 1, Giessen, 1910, регистар s. v. Beischlaf u. Hochzeit), а »нечист« човек уроклив је, није отпоран према утицају рђавих демона. Борци, за време рата, избегавају додир са женом (тако и наши војници-борци, за време прошлих ратова!), и сваку (религијску) нечистоту уопште, упор. **S. Reinach**, Cultes, mythes et religions, 3 (Paris, 1913), стр. 119 идд. Упор. још 5 Mos. 23, 9 идд.

367. Милош има само **једног** побратима, као и у неким нашим песмама (нпр. Hrv. nar. pjesme, izd. Mat. Hrv., 1, 58, 310 ид; 59, 233 идд). Тај број нормалан је у епској поезији (познати парови: Гилгамеш-Енгида, Ахил-Патрокле, Орест-Пилад, Хаген-Гунтер, итд.). Кад се у српским народним песмама јављају три »побратима«, то је обично случајно састављено друштво (нешто чешће јавља се број три у приповеткама: то су обично три брата, упор. Вук, Припов., № 2; 4; 8; 11; 14; 17; 51; 53; 62; в. и Karl **Spiess**, Das deutsche Volksmärchen, Leipzig, 1917, 66). Број два много је природнији (упор. A. Ungnad-H. Giessmann, Das Gilgamesch-Epos, стр. 100 ид), и јавља се често у митологији. Код Срба и Арнаута он је донекле чак и **условљен**, с обзиром на врло раширен обичај побратимства. - Иван Косанчић и Милан Топлица вероватно су дублети једне исте митске личности, јер имају једнак етимолошки постанак (упор. Maretić, N. n. епика, 17), и о обојима прича се једно исто.

388-438. Догађај се у свима детаљима подудара са описом у српским народним песмама.

407 идд. У српским народним песмама Милош је »змајевит« и његов коњ је »виловит«, па су, углавном, ео ipso неповредиви. Поред тога налази се и секундарно, рационалистичко објашњење: Милош је неповредив зато што су му на расположењу »два добра оклопа, оклоп коњски и оклоп јуначки«. Арбанаски певач зна само за ово друго објашњење, за које, додуше, има ослонца у мотивима из народних приповедака (упор. нпр. Гвозденог дервиша у Hahn, № 4; Вук, Прип., .№ 53; Grimm, № 136, и разне варијанте у Volte-Polivka, уз ту приповетку, и 2, 541).

414. Кључеви који се чувају у брковима вероватно је домаћи арбанашки мотив: у српском народном песништву (где се јунаци често замишљају са великим брковима, нпр. Вук, Пјесме, 2, 88, 123 ид; 41, 135 ид) нисам за њега могао наћи паралеле. У једној приповетки из Сире (Hahn, № 68) крије демон кључ од неприступачне одаје у **коси**.

441 идд. Јунак који носи своју рођену главу под пазухом подсећа нас на светог Дионисија Париског (†285), који је, по легенди, однео своју одсечену главу са Монмартра чак у Сен-Дени. Мотив о одсеченој глави Милошевој мора се испитати у вези са главом Адонисовом, и са песмом Вук, 2, 52 (»Обретеније главе кнеза Лазара«). За одсечену главу која се креће на пут (Адонис! Орфеј!) в., међу умотворима нашег народа, скаску у Караџић, 1 (1899) 261 и 2 (1900) 203.

448 идд. Милош је, очевидно, имао могућности да каквим магичним начином, о коме се у песми не каже ништа, поново оживи, али је магично дејство осујетила девојка тиме што се

зачудила. Чуђење има негативно, уништавајуће дејство на сваку магичну радњу, отуда примитиван човек не воли кад се ко каквом његовом послу зачуди, и против тога предузима разне мере као утук, в. нпр. Вук, Посл., 1636 »Зачудио се пребијеној голијени! Каже се ради урока кад се човек чему зачуди«. Упор. и посл. 1637, исто тако и посл. 3323 »Лук ти у очи! Кад се ко чему зачуди - као да не би урекао.« »Кад се ко почуди рибару на ухваћеној риби, више неће моћи рибар ништа уловити« (Караџић, 1, 1899, 212). Исто тако, довољно је да се само види магична акција за време док је у току, па ће бити осујећена, упор. нпр. Вук, Посл., 903 (у варијанти БВ, 11, 1896, 194 долази још и мотив чуђења).

459 идд. Милош је, дакле, морао умрети због једне ситнице - само због неколико тренутака задоцњења. Мотив да је овај или онај јунак, или и цео људски род, тако рећи за длаку проиграо своју бесмртност, радо се препричава у митовима и скаскама свих народа. Гилгамеш је изгубио бесмртност само због једног тренутка непажње, када му је траву живота -**шебу исахир амелу** - уграбила змија; Александар Велики није добио вечити живот због тренутка глупости свога куvara; људски род изгубио је бесмртност због какве безначајне несмотрености, непослушности, неспоразума, и слично. За многобројне скаске са овом темом в. Carl **Clemen**, *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit*, Leipzig, 1920, стр, 18 идд.

464 идд. Топли извори и њихов постанак често се доводе у везу са херојима, нпр. са Херкулом (Ηρακλεια λουτρα), в. Carl **Robert**, *Die griechische Heldensage*, 2 (Berlin, 1921) 646 ид.

475 идд. Да морална поквареност мора бити узрок, катастрофи, то је основна идеја у косовском миту (о томе биће говора у засебном чланку). Преко песама какве су Вук, Пјесме, 2,1 и 2, може се тај мит довести у везу са Рагнареком.

(Архив за арбанаску старину, језик и етнологију, I, 1923, стр. 68-77)

УБИЈАЊЕ ВАМПИРА

Пре неколико дана, у једном патријархалном крају Босне, десио се доста необичан догађај. У селу Тупанарима (срез власенички) појавио се вампир. Кад је почео бивати несносан, сељаци се скупе, па га, **more antiquo**, ископају из гроба, прободу глоговим коцем, и онда спале.

О том догађају писали су неколики београдски листови. Према извештају у »Времену« (број 511, од 23. маја ове године), који доносимо у изводу, он је текао овако:

»...Стари сељак Паја Томић... умро је... 9 априла ове године. Мало после његове смрти почела је да се жали његова жена Цвија да јој мртви муж као дух долази преко ноћи, и да трчи по кући и плаши све укућане. Неко је Цвији веровао, неко и није, тек она је непрестано тврдила да јој се муж повампирео и да долази сваке ноћи. Тако је трајало читав месец дана, када су, кажу, и синови приметили вампира у кући.

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

Сељаци, наоружани пијуцима и ашовима, пошли су на гробље. Други су носили дрва за ломачу, а један је спремио ушилџен глогов колац. Цела сељачка гомила, предвођена синовима умрлог Паје, дошла је на гробље. Леш је ископан, прободен глоговим коцем и бачен на ломачу. Пошто је леш спаљен, растурили су му пепео, а оно неколико угљенисаних костију што је остало бацили су натраг у гробницу.. .«

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

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

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

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

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

Колико је ово веровање било у старом веку јако и опште, лепо нам показује једна афера из времена цара Тиберија. То је догађај са Паулином и Децијем Мундусом, догађај један од кога су историчари начинили новелу, али који је историјски и који је - кад се одбију сви реторски елементи - текао отприлике овако. У време Тиберија загледао се један младић, Деције Мундус, у Паулину, врло лепу и честиту жену. Али Паулина није хтела ни да чује за њега, и дошло је већ дотле да је неуслишени љубавник хтео да на себе дигне руку. Да се то не би десило, нека Ида, која је у Децијевој очинској кући некада била робиња, измисли лукавство. Она потплати главног свештеника у Изидином храму - култ Изидин био је тада распрострањен и у Риму и по целој Италији; у Помпеји, на пример, и данас се могу видети добро сачуване развалине Изидиног храма - и овај јави Паулини (која је исповедала Изидину религију и посећивала њен храм) да је бог Анубис зове на састанак. Сва срећна, Паулина дође једно вече, и тако је Мундус, који се, у потпуно мрачном храму, појавио као Анубис, могао да изврши своју намеру. Међутим, овај скандал није могао остати сакривен, и Паулинин муж потражи правду од самог императора. Тиберије, енергичан и правичан као што је био, нареди да се Изидин храм разори, а сви свештеници њени разапну на крст; том истом казном кажњена је и Ида, а Мундус је био прогнан.

Превара какву је извршио Мундус била је само једна од многих, сличних. На једном месту у Овидијевим »Метаморфозама« прави се алузија на многе друге овакве преваре. У осмој књизи Овидије прича о љубави Семеле и Јупитера. Јунона, вечито љубоморна Јупитерова жена, хтела је да поквари ову везу; у намери да Семелу упропасти, преруши се она у стару жену, дадиљу

Семелину, и дође Семели да је искуша. Наивна девојка није умела да сакрије ништа; она, пуна радости, призна Јунони, како доиста сам Јупитер, отац богова и људи, долази да јој се удвара. Лажна Јунона учини се као да у то сумња. »Камо среће да је то Јупитер«, - каже она - »али мени све то изгледа неверица. *Multi nomine divorum thalamos iniere pudicos*: колико их има који су, под фирмом богова, успели да продру у дискретне женске одаје! Него ти од њега потражи **доказа** да је он доиста Јупитер: потражи од њега да ти се јави у свом пуном сјају!« Семела се превари, саопшти Јупитеру своју жељу, али ју је то стало живота. Смртни људи не смеју да виде божанство.»Кћи Хамилкарова умрла је зато што је додирнула огртач богиње Танит« - завршава, у алегорији, Флобер свој роман.

Мојсије је, кад му се јавио Господ, морао покрити своје лице. Германски робови који су, по пропису, прали Нертин кип били би одмах по свршетку церемоније поубијани. Ко види виле у колу - мора да умре, или да изгуби вид; бадњак се сме наложити на ватру само у рукавицама. »Јер човјек не може видјети Бога и остати жив.« Семела је видела Јупитера у пуном сјају, и зато је погинула.

Семелина историја не интересује нас (можда, ипак, неће бити без интереса споменути да је Семела старинско божанство земље, нека врста *Terraе Matris*, и да њено име неки доводе у етимолошку везу са нашом речју **земља**); али су интересантне речи које Овидије меће у уста њеној дадиљи. Изјава да су **многи под именом богова успели да продру у хареме** начињена је на основу примера за које су знали и Овидије и његови савременици, и доказује колико је веровање да божанство може водити љубав са смртном женом било јако.

То веровање осећа се, уосталом, и у првим главама Матејевог и Лукиног јеванђеља; оно је нашло израза и у многим, уметничким и популарним, озбиљним и шаливим, новелама и приповеткама. О њему постоји велико дело од Ота Вајнрајха, *Der Trug des Nektanebos* (Нектанеб је, тобоже, природни отац Александра Великог: он је био чаробник који се претворио у божанску змију и у том облику приближио се Олимпији, Александровој мајци). За њега, најзад, имамо потврда и у **српској** митологији и приповеткама:

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

каже се у народној песми »Милош Обилић змајски син«. Упореди и мит о Тројану (у Вуковом рјечнику, s. v. Тројан), песме о царици Милицы и Змају од Јастрепца, приповетке о Међедовићу, и тако даље.

Међутим, сви ови примери (иако су укупно довољно јаки да утврде факат) нису, сваки за себе, довољно конкретни. Бар за нас, који смо од оваквих религијских схватања тако далеко. Некима од тих примера могло би се, можда, пребацити да су од нас сувише далеко и да нису довољно документовани, другима да су узети из митологије и поезије. Сасвим је друкчије са вампиром. Он је демон који се конкретно, **in persona**, приближује жени. Из тупанарске афере, међутим, види се да то врло старинско веровање, за које су знали и други народи али које је код тих народа давно заборављено, живи непоколебано, у нашем народу, још у пуном двадесетом веку!

Интересантно је да је и код нашег народа било случајева такозване **Нектанебове преваре**, то јест, и код нас је било људи који су, под именом вампира, "успели да добију приступ у дискретне женске одаје". Један пример испричао је Јоаким Вујић, у свом »Путешествију«; други примери споменути су у часопису Караџић, и иначе. Изгледа да је такве случајеве претпостављао и Вук кад је, не без извесне ироније, казао да »вукодлак долази кашто и својој жени, **а особишо ако му је лијепа и млада**, те спава с њоме«.

Тупанарци су - каже се у извештају - проболи вампира глоговим коцем, па га онда бацили на ломачу и спалили. Циљ им је био, разуме се, да га учине безопасним, да га униште.

Страх од вампира разумљив је. Он »излази ноћу из гроба и дави људе по кућама и пије крв њихову«, каже Вук - дакле, опасан је у највећој мери. Вампир је подземни, ноћни демон, са натприродним особинама (могућност да се **претвара** у разне животиње, да се креће великом брзином, да дође преко свих препрека »осим преко воде и преко трња«, свуда, итд.); по својој постанку он је мртавац и ништа више - мртавац чије се тело није распало и који, према томе, може да

устане из гроба и да лута. Првобитно припадао је он само једној породици (и то схватање врло је старинско) или ужој локалној заједници, и отуда веровање, на пример у Скопској црној гори, и иначе, да вампир досађује само својим сродницима; отуда пропис да »вампирија« (онај који »убија« вампира) мора бити странац. И у том погледу вампир је сасвим сродан са вештицом (»Вјештица на своју крв трчи«, »Куд ће вјештица до у свој род?«).

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

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

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

Понекад се душа покојника на много конкретнији начин тера из куће. У срезу хомољском, кад покојника из куће изнесу, »на оном месту где је... лежао, неки закуцају дрвен клин, а неки опет глогов шиљак, и рекну: кад овај шиљак олиста, онда и ти, Миловане, - или како се већ зове покојник - да оживиш!«

Разуме се да са овим нису исцрпена сва средства која је примитиван човек употребљавао да се осигура од евентуалног покојниковог повратка. Било је и других, и нека од њих врло су радикална. Она се примењују и данас, али, кад је у питању обичан мртвац, не примењују се у својој првобитној форми, већ у супституцијама и симболима. Најсигурније средство јесте то да се покојник потпуно уништи, да му се, на пример, одсече глава. Тако су радили Мисирци, пре пет хиљада година; тако и данас раде Литавци са човеком који се сам убио (јер су, као што смо видели, такви покојници нарочито опасни). Такав обичај имали су, вероватно, и наши преци. То се види не само из раширеног обичаја да се побеђеном непријатељу одсеца глава, него и из другог једног обичаја који се практикује по многим крајевима наше земље, да се, наиме, мртвац за кога се верује да се може повампирити-**начне**. У источној Србији убоду га иглом, у **чело**, или у **образ**, или у **бутину**; у неким крајевима мртвацу се ломи мали прст. То је замена некадашњег пуног уништења -

значи да су наши преци, у ко зна како далекој прошлости, сумњивим мртвацима, разбијали главу (ударање клина у **чело** спомиње се и у српској верзији скаске о Исусу и лопову, в. Вук, Посл., 7359), или им одсецали удове. Одсецање удова погинулом непријатељу, да би се осигурало од његове освете, познато је многим примитивним народима. Стари Грци звали су то масхализмос. Кад су Егист и Клитемнестра убили Агамненона, извршили су на њему масхализмос.

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

Од глога, и уопште од сваког трна, плаше се зле душе и сви нечисти демони. Кад би стари Германци казнили смрћу »жукавице и оцуване«, натрпали би на њихов гроб трње: очевидно зато да душа убијенога не би могла изићи и осветити им се¹⁾. Картагињани и Римљани бацали су такође на гроб погубљених трње и камење. Вештица (која је, у ствари, подземни демон, женски пандан вампиру) такође се плаши трња. За време »Валпургине ноћи« меће се, у средњој Европи, на кућна врата глогово трње, као одбрана од вештица. Кад вештица хоће да полети од куће, мора претходно да каже песму: »**Ни о трн** ни о грм.. «Разуме се да је магички нарочито моћан глогов трн, па онда глоговина уопште. У источној Србији многи поред крста на гробу ударају мали глогов кочић, па се онда умрли не може повампирити. Жене у Босни, кад иду у кућу где је мртац, понесу собом глогов трн, који после, кад из те куће изађу, баце. Глоговина је утук и против чуме, па онда против змија; на њу се, како верују у Босни, може ухватити и сам ђаво. Кад се спомене вампир, или иначе какав демон, наш народ има обичај рећи: »На путу му броћ и глогово трње!«

Глогов колац је, дакле, сигурно средство против вампира, и зато је вампир њиме боден. У каквом циљу?

Уз пословицу »Без глогова коца ништа му бити не може« примећује Вук: »Неће ласно умријети, већ ако да га **убију**, као вампира«. Вук, дакле, идући очевидно за народним веровањем, мисли да се глоговим коцем вампир **убија**. Такво схватање, уосталом (као што се може видети у скоро свима извештајима о вампирима), врло је раширено у нашем народу; најбољи доказ да наш народ доиста жели да глоговим коцем вампира **убије** - јесте што се понекад место коца употребљава јатаган, и што се вампиру задаје **многo** удараца, било јатаганом било кољем. Понекад се још »убија« и из пушке. Али да ли је наш народ одувек мислио да се вампир може убити? Ми знамо да се религијска схватања могу и да промене; исто тако, може се десити да у исто време, једно поред другог, постоје схватања која једно другом противурече. Тежња да се вампир глоговим коцем **убије** појавила се, по свој прилици, доцније. Раније је наш народ, изгледа, веровао да се вампир **не може** убити, бар не таквим једним средством какво је пробадање коцем, па макар тај колац био и од глоговине.

Пробадање коцем **недовољно** је, јер душа, **вегетативна** душа, која је везана за крв, за срце, за мишиће, за утробу, продужава да постоји све дотле док буде трајао ма и најмањи део од свега овога, и вампир ће постојати као такав све дотле док буде постојао ма и најмањи део његовога тела. Тек кад од тела остану само кости - тек тада отићи ће душа некуда, у опште царство мртвих, и неће нам више досађивати. Изгледа, дакле, да је наш народ, забадајући у вампира глогов колац, имао првобитно не намеру да га убије (јер је могао бити свестан да је то немогуће), већ да га **магички прикује, веже за гроб**, да спречи његов излазак из гроба и његове опасне шетње по околини. У оријенталским приповеткама цин или дух, затворен у какав суд, може подићи сваки поклопац осим оног на коме је Солумуново слово; луди Јован, у песми »Јован и дивски старјешпна«, може да прекине сваки конопац осим »дрндарског тетива«; и вампир био би у стању да ишчупа сваки колац осим онај од глоговине: он је тим коцем **заробљен, прикован за гроб**. За овакву употребу глоговог коца имамо аналогије у обичајима старих Германаца. Они су мртаца чијег су се повратка плашили, коцем којим би га проболи, **учвршћивали за гроб**. У источној Фризiji, нађен је, у старинском гробу, један женски леш, који је био везан за колац и покривен трњем. Да је наш народ, доиста, првобитно имао намеру не да вампира убије, већ да га прикује за гроб, имамо и директног доказа. У јужној Далмацији и у Босни, кад се појави вампир, »људи ће му гроб откопати, смјестити га потрбушке и **причврстити глоговим коцем о гроб, да се не може више из гроба подигнути**« - прича Вид Вулетић-Вукасовић (Караџић, 3, 1901, 213).

Док је на тај начин глогов колац имао за циљ да вампиру само ограничи слободу кретања, **спаљивање** је имало за циљ да га потпуно уништи. Спаљивање је обичај врло познат. И данас се мртви спаљују у великим крематоријумима, али су ти случајеви изузетни и ретки; раније, међутим,

код класичних и оријенталских народа, и у предисторијској Европи, тај обичај практикован је много чешће и у многим крајевима био је општи²⁾. Разлика између модерног и старинског спаљивања у томе је што данас од спаљеног мртваца не остаје углавном ништа, док су раније остајале кости; она је још и у томе што се данас тај обичај уводи из разлога чисто практичних, хигијенских, понекад можда сентименталних, док је, у давној прошлости, разлог за спаљивање био сасвим други.

Према објашњењу које нам даје историја религије (јер има и других, рационалистичких објашњења), прави циљ спаљивању био је да се мртац уништи, или тачније, да се на њему униште сви они делови у којима би се душа најпре могла задржати, а то су, као што смо малочас видели, крв, мишићи, срце, очи, утроба, итд. Кад ти делови буду уништени, па остану само кости, бићемо ми од евентуалног повратка покојниковог осигурани, јер се душа не може везати за кости³⁾. У **нашем** је интересу, дакле, да покојника спалимо. Али је то и у **његовом** интересу. У овом времену када су се, у средоземном свету, почели мртви спаљивати, јављала се већ једна нова религијска идеја, која се, за доцнију митологију и поезију, показала као врло плодна. То је идеја о општем, организованом царству мртвих. Народна машта налазила је то царство час под земљом, час на крајњем западу, или с ону страну мора, или на небу, итд.

Кад човек умре, његова душа везана је неко време (обично какав симболичан број година, па пример: седам) за гроб, али њен крајњи циљ је да дође у то царство, и тек ту наћи ће свој мир. Који су услови па да може тамо доћи? Има **један** услов: тело се мора претходно **распасти**. Док се то не деси, душа ће бити за њега везана и, према томе, незадовољна и несрећна. Колико такав покојник мора бити незадовољан и несрећан, најбоље се види из тога што је реч за таквог нераспадног мртваца почела, с временом, означавати дубоко несрећног, неутешног човека уопште: реч **очајник**, која данас значи само »несрећан, неутешан човек«, у Вуковом речнику има једино значење »нерастворено тијело у гробу, људско тијело које не може да се распадне«.

Тешка клетва у Црној Гори је: »Тако се не очајао хиљаду година!« У народној песми »Кајање и исповест Марка Краљевића« каже се: »Узе мајка преклињати Марка, Да се Марко људске крви прође: Јер се нигда распадути нећеш«; а мало доцније вели стари игуман Марку: »Јадан синко Краљевићу Марко, Много ли сам тебе сјетовао Да се, Марко, људске крви прођеш, Е ти нигда смрт' вакусит нећеш, Ни се твоје распанути т'јело«. - Наш благослов »Бог да **га** прости« и »Бог да му **душу** прости« не значи »Бог да му опрости грехове« (у том случају морао би он гласити: Бог да му опрости, или: Бог да му **дути** опрости), него: Бог нека њега, или његову душу, **ослободи** од тела. У песми коју смо малочас споменули Краљевић Марко добио је, најзад, благослов игуманов:... »Јутрос ћу те, богме, причестити, И вас гријех тебе духовати: **Да си проштен овога свијета**... «

Спаљивањем тела можемо, дакле, учинити двоје: ослободити душу покојникову од тела, које јој смета на њеном путу, и осигурати себе лично. То је био разлог што је, у давној прошлости, продрла идеја да мртве треба спаљивати; то је разлог што наш народ и данас спаљује вампире⁴⁾.

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

Пре неколико дана долазила је у Београд, у Народну скупштину, једна пророчица из Славоније. По убеђењу са којим је говорила, по томе што није »своје дарове продавала за новац«, уопште по целој својој појави, била је она доиста пророчица у старинском (не у модерном) смислу

ове речи - последњи представник божанских жена, њених претходница, које су у себи осећале sanctum aliquid et providum.*

* свето нешто и што види унапред

Шта је она све говорила за нас је, у овом тренутку, споредно; интересантна је, међутим, њена изјава да је она, једном, ишла на **гробље, да моли Бога за кишу**. Обраћање **Богу** за кишу, то је пропис из **нове** вере; али зашто се иде на гробље? Зато што, по схватањима из **старе** вере, кишу дају душе наших предака. Место других доказа за ово тврђење (њих мислим изнети у засебном чланку), подсећам само на веровање да ће, кад се у сну виде мртви, бити кише. У покушајима жене пророчице да дочара кишу имамо, очевидно, две ствари: **нов** обред (обраћање хришћанском Богу), поред кога је, у целокупности, остао и **стари** (магична радња на гробљу).

У песми »Јован и дивски старјешина«, лудом Јовану извађене су очи. Вила му долази у помоћ, и:

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

И овде имамо један пример за компромис између Старог и Новог завета. Вила је, као што врло добро знамо, **сама собом довољна** и да одузме и да поврати вид - зашто ће онда интервенција хришћанског Бога?

У песми »Иво Сењанин и Беглер-бег« имамо такође сличан неспоразум - сукоб између старог и новог схватања:

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

Вађење очију анцаром је **нов** елеменат, јер ми знамо да вила, исто онако као и грчка Артемида, својим погледом, или и само својим присуством, може одузети вид. - Кад грми и пуцају громови, не ваља се крстити. Зашто? Кад се зна да је крст сигуран, универзалан утук против сваког демона, и против сваког зла уопште, ова забрана изгледа нам чудна. Према народном објашњењу, »Бог громом туче ђаволе, а ђаво, бежећи од грома, може прибећи човеку под крст, да се заклони од удараца, те ће тако с њега и човек страдати од грома« (Милићевић). Ово објашњење није тачно, јер се не може ни замислити да ће ђаволу, који се врло плаши крста (»Бежи као ђаво од крста«), пасти на памет да се заклони за крст.

Објашњење није тешко наћи кад се претпостави да је ова забрана постала у једној религијској средини која се још није потпуно измирила са новим стањем ствари.

Крст, који је символ новог божанства, утук је, додуше, против злих демона, али не треба заборавити - углавном, против демона **ниже** категорије. Међутим, против једног тако моћног божанства какво је старинско божанство грома - божанство које је кроз векове важило као *summus deus* и респектовано изнад свих осталих - нисмо ми баш сигурни да ће крст бити ефикасан. Напротив, он може само изазвати гнев код тога божанства, и зато га ми и не употребљујемо. И тако даље.

Обичаја у којима старо и ново схватање, стари и нови ритуус, стоје један поред другог - имамо много. Један од таквих обичаја имамо и у пробадању и спаљивању вампира.

Који је, сада, од ова два обичаја старији? Очевидно, обичај прикивања глоговим коцем. Доиста -кад би се претпоставило да је спаљивање старије - тешко би било замислити да ће људи,

код једног тако радикалног средства какво је спаљивање, осетити потребу да потраже друго средство, чије је дејство мање очигледно и сигурно. Уосталом, за обичај спаљивања утврђено је већ, и иначе, да је релативно млађег датума.

Обичај спаљивања, као што смо рекли, био је познат многим народима, између осталих и неким који су живели у нашем суседству (на пример, Германцима и Трачанима) или који су с нама у блиском сродству (на пример, Чесима и Русима). Да ли је он - како би се могло очекивати - био познат и нашим прецима? Г. Сима Тројановић, у Српском књижевном гласнику (3, 1901, 50 вд; 125 ид) покушао је да да потврдан одговор. Г. Милоје Васић, у своме реферату на овај рад (Бранково коло, за 1901), није примио резултате г. Тројановићеве.

Питање није лако, и мора се подвргнути ревизији. Какви ће бити резултати, не може се предвидети, али је јасно једно: да се за полазну тачку у испитивањима мора узети спаљивање вампира (како је то, уосталом, учинио већ и г. Тројановић). То је једино сигурно спаљивање за које наша, српска религија зна. Јер из факта да су вампири спаљивани јасно је да је наш народ био свестан тога да се спаљивањем мртваца може учинити потпуно безбедним. А од тога делимичног спаљивања па до општег спаљивања требало је учинити само један корак.

Да ли су наши преци учинили тај корак и генералисали спаљивање на све случајеве?

Ја ћу, само у неколико речи, додирнути и једну и другу могућност.

По моме схватању, има два фактора који прилично слабе претпоставку да је спаљивање практиковано и код старих Срба. Пре свега, спаљивање није било **потребно**. Наши преци имали су и друга средства да се осигурају од мртваца у кога сумњају. То је на првом месту, као што смо видели, глогов колац. Друго је масхализмос, одсецање главе, мрцварење, какво је било познато уопште примитивним народима. Из једног извештаја кнезу Милошу из године 1820. види се да су Убљани неке сумњиве мртваце »коцем... дробили, главу одсекли, пак метнули код ногу«, а у крушевачкој Тешици, године 1836, ископали су сељаци неког мртваца из гроба, па су га »доронгама некаквим лупали, пушкама пробијали, и најпосле главу одсекли му«. Треће средство је **накнадни погреб**. Тај обичај познат је у јужној Србији. Мртвац се после три године откопа, и онда му се кости прописно очисте (вином итд.), трулеж, ако је има око костију, брижљиво се скине и разбаца - очевидно, у циљу да се душа сасвим »опрости« од тела. Сва ова средства била су довољна да опасног мртваца скину с врата. Глогов колац, масхализмос, накнадни погреб - све је то сачувано и до данашњег дана, значи да је постојало, без прекида, од најстаријих времена. Да ли је, уза све ово, било потребно и спаљивање?

Друго, од обичаја спаљивања, ако га је икада било, нема данас **никаква трага**, ни у традицији ни у обичајима. И то је што нас највише изненађује. Народ је у свима својим обичајима уопште, а нарочито у погребним обичајима, врло конзервативан; ако и дође ново схватање, нов обичај, народ ће поред њега задржати и онај стари, или у потпуности (као што је случај са глоговима коцем и спаљивањем, или у **супституцијама и симболима**). У Нил, или у Тибар, бацани су некада, као жртве, живи људи - доцније су место људи бацане лутке; стари Јевреји, када би им ко умро, цепали су своју хаљину - данашњи Јевреји засеку је само, сасвим неприметно, ножем; у темељ би морао бити узидан жив човек (упор. »Зидање Скадра«) - данас је довољно да се место човека узиде само његова **сенка**, или његова **мера**. И тако даље. Римљани су најпре сахрањивали своје мртве, доцније су их спаљивали; али старински обичај није потпуно ишчезао, јер је, и у ери спаљивања, задржан пропис да се један део покојниковог тела, на пример прст, мора закопати у земљу. Нека словенска племена, док су била у приморју, сахрањивала су своје мртве у чамац, и тај чамац отискивала у море; кад су се доцније та племена преселила на југ у унутрашњост, сахрањивала су она и даље своје мртве у ковчегу који је имао облик чамца, а када су примила обичај спаљивања, спаљивала су их она такође у чамцу.

Код нас Срба све форме старинског погребња задржане су у супституцијама: као супституцију сечења главе, масхализмоса, пуног уништења, има се сматрати обичај да се мртвац »значек«, и то најчешће у **главу**, или у **чело**, или за врат. Као супституција обичаја да се мртвац пробада глоговим коцем, може се сматрати пропис да се сваком сумњивом мртвацу забоду глогов трн у руку; или пропис да се испод сваког мртваца забоду глогов трн; и уопште све манипулације са глоговим трном. Код нашег народа постојао је, у врло давној прошлости, обичај да се мртви сахрањују у кући, **под прагом**; и тај обичај сачуван је и до данашњег дана симболички: у једном

крају Босне одсеку се мртвацу нокти, па се сахране под прагом, а у крушевачком округу узме се концем **мера** од мртваца, па се тај конац сахрани под прагом. Свака форма ранијег погребача сачувана је, дакле, у супституцијама, само за спаљивање немамо никакву сигурну супституцију, никакву алузију⁵⁾. Да ли је то случајно? С друге стране, ваља споменути да је у Босни нађено преисторијских некропола, са остацима спаљених лешева. Некрополе нису датирани, али су, извесно, припадале ранијем, предсрпском становништву Босне. Интересантно је, међутим, да је обичај **спаљивања** вампира најбоље сачуван баш у Босни, као што нам показује догађај у Тупанарима и Вуков извештај (који, свакако, почива на подацима из западне Србије и Босне). Да ли би се ова факта можда смела везати заједно? За могућност да је спаљивање **постојало**, говорила би и једна аналогија са крајњег истока Балканског полуострва: Јиречек (Das Fürstentum Bulgrien, 110) каже да су на црноморској обали до пре најкраћег времена спаљивали **све мртваци**, из страха да се не повампире.

Као што се види, питање није решено, али ће се, вероватно, моћи рећи штогод више када се о спаљивању вампира буде покупило више материјала.

1) У примитивном друштву смртна казна врши се увек на такав начин како ће они који је врше бити осигурани од гнева убијенога: он се, на пример, жив закопа у земљу, да му душа не би могла изаћи напоље; или се на његов гроб нагомила камење (коме је циљ да душу у себи задржи); или казну изврше сви солидарно, тако да душа покојникова не зна ко је управо крив, нпр. баце сви у један мах на њега камен, или га (као што је у Црној Гори обичај) убију плотуном из пушака, итд. У ову рубрику спада и пропис да, приликом погребача, **сваки** мора да баци на гроб по груду земље.

2) Обичај спаљивања млађи је од обичаја сахрањивања. У Риму, на пример, пред крај републике, мртви су спаљивани, али је код најстаријег племства продужен и надаље традиционални обичај сахрањивања. Тако је радило најугледније римско племе, gens Cornelia. Марије, плебејац до сржи, непомирљиви непријатељ племића, наредио је, њима у инат, да га после смрти сахране - да би им показао како, и у тој привилегији, он иза њих нимало не изостаје. Али Сула - један од Корнелија - кад се вратио у Рим и оборити демократски режим, ископао је Марија из гроба, бацио га у Тибар, и, пошто је Марије својим поступком профанисао један свети старински обичај, наредио је да се од сада сви Корнелији спаљују!

3) Према веровањима нашег народа, она може бити у костима само док је човек **жив**, в. нпр. Вук, Посл., 1597: »Запекла му се душа у костима. Кад се за кога хоће да каже да је стар врло, па опет неће да умре«; упор. и Вук, Пјесме, 2, 74, 79, итд.: »...Јеси ли ми, брате, у животу?« ..

»Јесам, брате, али у рђаву:

Убила ме рђа од тавнице,

Једва носим у костима душу.«

4) У схватању душе и наш народ, и сви примитивни народи уопште, нису доследни. Душа може бити: 1) **вегетативна** душа, која је везана за крв (упор. нпр. класично место у 3. Мојс., 17, 14: »Јер је душа свакога тијела крв његова, то му је душа«), срце, мишиће, и др.; 2) **дах**, тачније последњи дах који из уста изађе (**душа** етимолошки сродно са **дувати**); 3) душа је човеков (духовни) дупликат (код Германаца fylgja). Она оставља човека у сну, кад умре. Снови су стварност: кад спавамо, наша душа, »наш дуплкат«, изађе из наших уста (нпр. у облику муве или тигре), и после се врати у тело; што она том приликом види или доживи, то смо ми **сањали**. Отуда не ваља никога нагло тргнути из сна, јер душа неће, можда, имати времена да се поново врати у тело. За **овакву** душу упор. и Вук, Рјечн., s. v. вјештица: »Вјештица се зове жена која... **има у себи некакав ђаволски дух**, који у сну из ње изађе и створи се у **лепира**, кокош или ћурку, па лети по кућама и једе људе... Жена која је

вјештица, кад из ње изађе онај дух, лежи као мртва, и да јој човјек окрене главу гдје су јој ноге биле, не би се више ни пробудила«. За вампира наш народ час мисли да има вегетативну душу (отуда нам он може досађивати све док му се тело не распадне), час опет да је у њему *fulgja*, дупликат: упор. нпр. вампирову душу која му на уста изађе као **лептир**, у Глишићевој приповетки »После деведесет година«; и Вук, Рјечи., s. v. вукодлак: »Вукодлак се зове човек у кога... послјије смрти... уђе **некакав ђаволски дух** (као и код вештица], и оживи га«, итд. Прво схватање старије је.

5) Примери које наводи г. Тројановић, по мом мишљењу, нису довољно јасни, и пре ће бити **катартичког** карактера.

(Српски књижевни гласник, IX, НС, 1923, стр. 268-284)

БАДЊИ ДАН И БОЖИЋ

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

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

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

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

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

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

У сицилијанским басмама позивају се у помоћ »ђаволи који живе на орасима« (»*diavuli di pisic*«). У Лаконији и Месенији постојао је Артемидин култ, који је био везан за орах. О томе култу

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

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

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

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

На даћи, пре свега, мора учествовати сва чељад, и вечеру не сме нико прекидати кад хоће, већ се сви дижу у један мах; међутим, исти овакви прописи важе, бар у источним и југоисточним крајевима нашега народа, и за гозбу о Бадњем вечеру. Душе покојника, и хтонични демони уопште, плаше се гвожђа (гвозденим машицама, нпр., терају се змије, за које знамо да су подземни демони; гвозденим ножем растерују се облаци с градом, односно душе утопљеника које те облаке воде, итд.), па је отуда гвожђе у мртвачком култу забрањено: покров, нпр., не сече се ножем, већ оштрим каменом; и нигде се не ушива (свакако зато да не би дошао у додир са иглом, која је од челика или гвожђа); погача, на даћи, не сече се ножем, већ се ломи. Међутим, ми знамо да је употреба гвожђа забрањена и преко Божића: постоји строг пропис да се још на Бадњи дан морају склонити ватраљ, ножеви, кашике, и везати вериге; бадњидански колач, као и погача на даћи, не сме се сећи ножем, већ се ломи руком. Зашто ти прописи? Очевидно зато што је нама циљ да о Бадњем вечеру **скупимо** душе покојника, па због тога склањамо све чега се оне плаше. »Док се мртац из куће не изнесе, кућа се не чисти« (Милићевић, Живот Срба сељака); и о Божићу се, као што знамо, не сме чистити кућа два или три дана. Зашто? Зато да се не би почистиле душе. Душе се, доиста, могу »почистити« метлом. Стари Грци, кад би задушнице биле завршене, чистили би кућу метлом и говорили: »Напоље, душе! Нису више задушнице!« Исто тако, и уз исте формуле, кад би даћа била свршена, чистили су душе предака метлом стари балтички Словени.

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

Један од врло познатих божићних прописа је пропис који се односи на »мир божји« и на »мирбожање« (мирење између себе и љубљење). Преко божићних празника нико никога ни од шале не сме ударити! Тај пропис божјег мира не вреди за све празнике (нпр., из једнога писма

кнезу Милошу види се да су Сибничани," и то не у афекту, већ после размишљања и решавања, убили неког одбеглог заточеника на сам дан Благовести, и главу послали кнезу Милошу), али строго вреди за све **задушнице** у години. Класичан пример за мир бојји о **слави** (која је, као што смо рекли, у ствари помен покојним прецима) јесу савети краљице Јевросиме у народним песмама о Краљевићу Марку и Ђему Брђанину, и о Турцима у Марка на слави, па онда дирљива историја о војводи Ивцу. »Мирбожањек« имамо и о Белим покладама (које се због тога зову и **проштене** покладе), и о дружичалу, а то су све празници из мртвачког култа.

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

Очевидно је, према томе, да божићни празници имају све потребне карактеристике **задушница**. Да би ствар била јаснија, споменућемо да се, нпр., у хомољском срезу на први дан Божића дели јело за покој душе умрлих, и одлази на гробље, па се и тамо дели за покој душе умрлих. Гозба о Бадњем вечеру је гозба намењена мртвима, и на њу се чак мртви **позивају**, али у формулама које данас нису сасвим јасне. У околини Ниша, на пример, изнесе домаћин постављену софру напоље, и позива овако: »Сваки празник да ми дође сад на вечеру, а летос да ми нема града ни на њиви ни у винограду«; демони којима овде нудимо вечеру да би нас поштедели од града, могу бити само **душе мртвих** (у првом реду удављених и насилно уморених), јер **оне** доводе град и непогоду.

На Косову домаћин, увече, излази **на врата**, и, у старинским формулама, позива душе покојника на част (исто онако као што су стари Пруси, о задушницама, излазили **на врата** и отуд позивали мртве на част). Можемо још напоменути да су она четири ораха које српски домаћин, пре почетка вечере, баца у четири угла, намењена директно душама предака; у Подрављу место ораха баца се пасуљ - исто онако као што су Римљани, о задушницама, бацали мртвима пасуљ и њиме »откупљивали себе и своје«. За душе предака обично се замишља да се налазе у угловима собе: балтички Словени, о задушницама, бацали су, за мртве, помало од свакога јела у собне углове; стари Лети, када би, после гозбе, »очистили« душе предака напоље, обраћали су нарочиту пажњу на собне углове, и - пошто се ту душе најрадије скупљају - лупали у њих секиром. Упор. и »запећне« женске претке код Руса.

Да су божићни празници, у старој српској религији, били дан мртвих, задушнице, не треба нимало да нас изненади. Цела зимска сезона, када бесне непогоде и када су ноћи дуге, према религијским схватањима наших предака, тешка је и критична. Тада су мртви у покрету. Хекатина војска, Одинова »дивља војска«, »караконцуле, вештице, авети, и свака нечастива сила«, славе тада своје оргије. Та сезона нарочито је јасно обележена у германској и словенској религији.

У прво време, када се још није имала тачна идеја о сунчаној години, протезала се ова сезона, отприлике, кроз цео новембар и децембар и другу половину октобра. Доцније је тај критични период ограничен само на дванаест дана од Бадњег вечера до Крстова дана. То су познати »некрштени дани« код нас, или код Немаца **Zwölfnächte** - фаталан период, пун религијског страха и свакојаким магичних предохрана. У то време сељаци, кад ноћу из куће излазе, »међу за појас по кору хлеба или соли, по главицу бела лука или другу какву ствар, као предохрану од сваке нечастиве силе«. У таквом времену, када су мртви врло моћни, и када се налазе у нашој близини, доиста је најзгодније, и **најопортуније**, давати им задушне гозбе.

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

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

Како да се ово објасни?

Ја ћу овде изнети два могућа објашњења.

У српској приповетки о свстом Сави и ђаволу прича се како је свети Сава радно са ђаволом »баштованлук«, и стално га варао на тај начин што му је -остављајући увек **њега** да бира - давао час оно што је **над** земљом, а час оно што је **под** земљом. То је варијанта познате приповетке о »превареном ђаволу«, за коју знају врло многи и европски и азијски народи. Болте-Поливка налазе паралеле код скоро четрдесет народа, а опет, из саме француске књижевности, наводе они не мање од 31 варијанте. Приповетка »Свети Сава и ђаво« постала је, дакле, по заједничком обрасцу, али у њој има један додатак који је специјално српски.

Каже се, наиме, да је свети Сава, заједно с ђаволом, **посадио виноград**, па је после обрао грожђе, метнуо у кацу и **источио вино**; вино је задржао себи, а цибу је оставио ђаволу, који је од ње начинио ракију. Свети Сава је пробао ракију, и благословио је¹⁾. - Тај податак о грожђу и о вину не налази се **ни у једној јединој** странијој верзији, иако се број тих верзија пење на стотине, иако се у њима спомињу углавном исти плодови (лук, купус, пшеница, кромпир, репа) који и у српској верзији. Значи да је он оригиналан српски.

Откуда тај додатак? Он није ту дошао случајно, него је унесен једино - као што ћемо видети - из тога разлога што је у српској верзији носилац приповетке **Свети Сава**. Вино је у индоевропским и оријенталским религијама (са изузетком, углавном, само ислама) имало велики углед и играло важну улогу у култу. Чокот и вино су символ живота и спасења, принцип »горњега« света; кад дође нов, срећан век (који је имао да инаугурише Месија), онда ће, у првом реду, »горе капати слатким вином«. Интересантно је, међутим, да је, у споменутиим религијама, божанство које обнавља и спасава свет, које учи људе и уноси у свет нову културу - у исто време и **проналазач, први култиватор лозе и вина**.

Такав је старозаветни Ноје, који је први посадио виноград и напио се вина; за Ноја, међутим, знамо да је обновио свет после потопа, и да има све атрибуте месијске (упор. пророштво о њему у 1 Mos., 5, 29: »Овај ће нам донети утеху у пословима и мукама онога живота«). Такав је и Дионис, познат вински бог, који путује и уноси свуда берићет и културу. Такав је и мисирски спаситељ, Озирис, који је, уставши из мртвих, омогућио живот свима што у њега верују; **и он** се још у најстаријим текстовима спомиње као винско божанство. На овом месту може се споменути и симболичан говор нашега Спаситеља, Исуса Христа, који је о тајној вечери, благословивши вино, рекао да је то његова крв, и који је, на другом месту, рекао за себе да је **чокот**.

У категорију оваквих спасоносних »тезморфорских« божанстава, која путују по свету и уносе ред, културу и благостање, долази, у свој потпуности, и свети Сава - разуме се, не историјски Сава, син Немањин, него старинско српско божанство које је у српским легендама, добило Савино име, а задржало своје старинске функције. Тај »свети Сава« путује по српским земљама, учи народ како ће да оре, да меси хлеб, да прави сир, да сеје лук, ослобађа људе од власти ђаволове, гради мост између Будве и острва. Он је српски Дионис, или Орфеј, или Херкул, или Тор. Отуда он у српској народној приповетки цеди вино и благосиља ракију.

Али вино, које стоји у вези са божанствима што обнављају и спасавају свет, има важну улогу баш у оном моменту кад почиње та нова ера. Божанства, у том тре-нутку, обично пију и опијају се. Споменут је већ случај са Нојем. Али има и много старијих примера. У вавилонској теогонији »Енума елиш«, кад је свима боговима запретила опасност од страховите Тијамат,

предали су они сву власт у руке Мардуку: овај се подухватио да са чудовиштем поведе борбу, однео је најзад победу, и »спасао« свет:

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

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

Да ли је таква претпоставка вероватна?

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

Ми смо малочас видели да и српска митологија познаје божанство које путује, ствара културу, доноси спас, и да се то божанство јавља и као култиватор лозе.

У томе детаљу подудар се српска митологија са митологијама које су сродне са старом вавилонском, или можда чак и зависне од ње (јеврејска, мисирска, донекле и грчка митологија, с обзиром на то да је Диоисис, као **Таласопориос, оријенталског** порекла). Али и она напред споменута митска гозба у епу »Енума елиш« има своје паралеле у нашој митологији. Богови који држе седницу око софре, и, уз чашу вина, предају власт једноме између себе, подсећају нас јако на свеце који »деле благо« у 1. и 2. песми друге Вукове књиге.

Основни мотив и у вавилонској песми и у српским песмама исти је: то је **пропадање и обнова** света. У страховитом метежу, у коме узимају учешћа сви елементи (море које удара у обалу, земља која се тресе, небеске воде и громови), врши се подела власти, па онда свет пропада и наново се обнавља. У томе тренутку вавилонски богови пију. А да ли пију и српски свеци? У 1. и 2. песми из Вукове збирке то се не каже изриком, али се цела ситуација - збор светаца - ипак најлакше даје замислити око софре; упор. нпр. слику у песми »Свети Никола« (Вук, Пјесме, 2, 21): »...У Павлову светом манастиру, Постављени од злата столови, Сви се свеци редом посадили: Наврх софре Сава и Марија, По дну софре Петка и Неђеља; Славу диже светитељ Никола, И напија

у славу Ристову«, итд, (У истој песми, стих 17 ид, каже се чак да ово није свецима био први збор уз чашу вина: »И досад смо пили ладно вино, Ал' нијесмо, брате, дријемали«, итд.) Уосталом, да су свеци доиста поделили »благо« поред софре и уз вино, **каже се изриком** у једној варијанти из Черигаја у Херцеговини:

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

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

При свем том, ми не бисмо смели тврдити да је ритуално пијанство о **нашем** Божићу вавилонско-римског порекла. Наше песме о »свецима који деле благо« имају, додуше, свакако за праобразац какву вавилонску козмогонију, али то је митологија и литература, и то још не значи да смо ми, примивши мит, примили и сакрални **обичај** који је с тим митом у вези. Чак је и мотив о свецима који се договарају пијући вино могао постати и без вавилонско-оријенталског утицаја. Не треба заборавити да су стари индоевропски народи, па међу њима и наши преци, обично држали зборове и договарања уз јело и пиће, **нарочито уз пиће**, упор. нпр. за Германце класично место у Тацитовој »Германији«, глава 22; седница ахејских вођа, у деветој песми »Илијаде«, држи се такође уз вино; о Персијанцима и о Скићанима говоре Херодот и други. У том погледу, уосталом, свст се није много променио. Прост народ и данас се радо договара и конферише уз пиће. Мотив пијења у песми »Свечи благо дијеле« не мора, дакле, бити вавилонског порекла: он је општеиндоевропски и, донекле, општечовечански.

Ритуалном пијанству о српском Божићу мора се, дакле, потражити друго објашњење. Обичај је, свакако, врло старински, и о њему би се дало рећи отприлике ово.

Вино се, у религији уопште, јавља као супституција за крв, а крв је у култу хтоничних божанстава и демона имала врло велики значај. Кад је Одисеј силазио у доњи свет да пита Тирезију за савет, он је заклао црну овцу, појио крвљу душе мртваца, и чим би коју напојио, дошла би она до свести, могла је да позна Одисеја и да говори с њим. Зашто? Зато што је према врло старинском, пола религијском, пола медицинском схватању, крв исто што и **душа и живот**. »Јер је душа свакоме тијелу крв његова; то му је душа« (3 Mos., 17, 4). Покојнику, да би на оном свету могао продужити егзистенцију, потребна је крв. Отуда обичај **изливања крви по гробу** - обичај за који има доста примера код данашњих некултурних народа (нпр. кад Аустралијанци задају себи, над отвореним гробом, ране и пуштају да се крв излива на мртваца), али су за њега знали и Грци и Римљани, стари Германци, Израиљци, итд.

У ову категорију спада и наш обичај грђења лица. Крв се излива на гроб зато да би је мртвац пио и - као оно у »Одисеји« - дошао до свести. Кад је Неоптолем, на Ахиловом гробу, хтео да закоље Поликсену, апострофирао је он дух очев овако: »О, сине Пелејев, оче мој, прими ово чаробно пиће... дођи да пијеш црну, свежу крв«.

Из различитих разлога, најпре економских па онда и хуманих, људске жртве и крвне жртве уопште почеле су да се замењују другим, мање скупим и мање свирепим жртвама. Место крви могла је, на пример, да се употреби црвена боја (и доиста, њоме се покатак, у преисторијској Европи, преливају гробови, или се бојадишу кости, или се покојник покрива црвеним огртачем, итд.), али је много чешће употребљавано **вино**.

Вино је за тај циљ, доиста, сасвим подесно: црно вино, пре свега, има боју крви; осим тога, у вино се налази божанска, животворна снага (упор. нпр. интересантно резонување у Херодота, 3, 22). У семитским језицима вино се често назива »крв од лозе«. Мисирци су причали да је лоза поникла из крви палих титана, а један савременик Александра Великог каже за вино да је »земљина крв« (**sanguis terrae**, у Плинија Старијег).

Да је вино доиста дошло као замена за крв, лепо се види и из Библије: Мојсије, кад је склопио **стари** савез између Господа и Израиљаца, излио је **крв** (»А Мојсије узме крв, и покروпи

њом народ, и рече: ево савеза који учини Господ с вама за све ријечи ове»), а Исус Христос, кад је склопио **нови** савез, употребио је за то **вино** («Ова је чаша нови савез крви која се за вас прољева»)²).

У сваком случају, вино и либације вина чмају, у мртвачком култу, ванредно велики значај, код свих индоевропских народа. Ахил је, поред Патроклове ломаче, изливао вино на земљу, »призивајући душу јаднога Патрокла«; Енеја пере вином кости свога пријатеља Мизена, итд. И у мртвачком култу код нас употребљава се вино често и на различите начине, упор. преливање мртваца и преливање гроба вином; на месту где је покојник издахнуо оставља се чаша с вином; где постоји обичај накнадног погребца (нпр. у Старој Србији), ту се кости перу у вину, итд. Остаје још да споменемо најважнију употребу вина у мртвачком култу. Има, у томе култу, један популаран начин жртвовања: покојнику се јело и пиће не дотура непосредно, тј. не излива се по гробу, нити се ту оставља, већ се троши на заједничкој гозби. Сматра се, наиме, да у тој гозби учествује и покојник, па се за њега обично резервише и место. Вино се, том приликом, даје покојнику у нарочитој свечаној форми: оно се њему **намени**, »за испокон душе«, или »у славу«, а попију га учесници на гозби. Овакав начин жртвовања, сакралног пијења за рачун овога или онога, постоји (обично под именом »здравица«) у свима важним моментима из култа предака, о **дађама** и **слави**, која је као што смо рекли, помен покојним прецима. Такве »здравице« у херојском хтоничном култу биле су познате и осталим индоевропским народима (нпр. испијање вина за рачун Агатодемона код Грка и Minnetrunk код Германаца).

Све јело и пиће које се потроши на даћи и слави намењено је покојнику, и то он посредно и добија. Уколико се више поједе и попије, утолико боље по покојника. »Сељаци верују да ће софра на ономе свету пред њиховим дететом [односно пред оним за кога је спремају] бити утолико пунија уколико они буду више делили на овом свету« - такво уверење имају сви примитивни народи, и оно је довело до безумног расипања на свима гозбама из култа мртвих. Јело и пиће трошило се и троши се и данас у невероватним количинама. Ахил је, поред ломаче свога побратима, целу целцату ноћ просипао вино на земљу. У Риму су чак морале бити законом забрањене либације вина приликом погребца. За безумно пијење о даћи имамо свакако најстарији словенски пример у погибијн кнеза Мужока (Мусокиос), која се десила у VI веку, у околини Силистрије. Мужок је давао подушје своме брату, и тим поводом напили су се и он и сва његова војска толико да су их »Ромеји« на спавању изненадили и уништили.

Славе у Црној Гори »...трајале су по читаву недељу дана, док је у кући трајало јела и пића. Са свих страна читава војска гостију дође... После славе домаћин остане у празној кући, скрсти руке и кука међу гладном децом« (Љ. П.Ненадовић). Карактеристичне су и наше пословице: »Пије се као на гробљу«, »Најео са као сироче на задушнице«, »Напио као поп на задушнице«, »Крсно име није ти изненада дошло, нити ти је за невољу свадбу чинити«, итд.

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

Ово објашњење ритуалног пијења свакако је простије и тачније од оне варилонско-римске теорије, коју смо, ипак, морали узети у обзир зато што има озбиљних научника (нпр. Мартин Нилсон) који многим божићним обичајима траже на тој страни порекло.

Један од најпознатијих обичаја о Бадњем вечеру јесте посипање куће сламом. Слама се донесе у исто време када и бадњак, те се, у врећи или везана конопцем, остави пред кућом. Кад зађе сунце, домаћин унесе сламу у кућу, и простире је свуда; том приликом он квоца, а деца иду за њим и пијучу. После тога баци у сва четири угла по неколико ораха, па онда сви седну и вечерају. Ми смо видели да је бадњиданска вечера у ствари гозба покојним прецима. Они тада бивају позивани на част.

А зашто се, том приликом, просипа по кући слама? Одговор је врло прост: слама има, и за богове и за душе предака, **нарочиту привлачну снагу**. Кад су Индоаријевци душама предака, и боговима уопште, приносили жртве, простирали би их они по трави, по сену, или по слами, и призивали претке и богове да дођу на сламу и приме те жртве. Такав обичај забележио је Херодот код Персијанаца: »Кад ко хоће да принесе жртву, он доведе жртвено живинче на чисто место, и призове бога... Кад жртву рашчеречи, скува месо, проспе што мекше траве, понајвише детелине, па по њој разастре месо. Пошто га тако разастре, маг запева теогонију«, итд.

Такав обичај познавали су и Грци, који су по Хестијиним олтару, и по олтарима других богова, разастирали траву, Римљани су, исто тако, у старије време приносили жртве на трави и бусењу. Нарочито је важну улогу играла трава и **слама** у старом индијском култу. Ту се богови врло често позивају да дођу на траву или сламу и приме жртве које им се приносе. У »Рг-веди« приносе потомци жртве својим прецима, и обраћају им се овако: »О, оци.. приближите се **по слами**... На лепа јела што су прострта **по слами** позвани су оцеви... нека дођу, услише нас, проговоре нам и помогну... Приближите се, седите сваки за свој сто, уживајте јела прострта **по слами**, дајте нам добро«, итд. Приношење жртве (најчешће либације) **душама** предака на трави или слами сачувало се и до данас код неких индоевропских народа.

У источној Србији постоји обичај да се, о четрдесетодневном помену, простре по гробу слама и по њој поређа јело. Очевидно је да слама, за душе, има привлачну снагу зато што су оне навикнуте да на њој нађу јела. Није тешко погодити ни разлог због чега се душама предака и боговима простире јело по слами: божанства једу на исти начин на који људи, а примитивни индоевропски народи место столова, за које нису знали, простирали су сламу и с ње су јели. - Има још један леп доказ да је слама за душе привлачна. Познато сазвежђе на небу зове се Кумовска **Слама**; по веровању многих народа, нарочито индоевропских, то је пут којим **душе** иду на небо. Интересантно је и то да се Кумовска Слама у неким језицима (на пример, литавском) зове **Птичји Пут** или **Мишји Пут**; међутим, по врло раширеном веровању, у тицама и у мишевима налазе се душе покојника.

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

После овога, лако је разумети и друге божићне обичаје у вези са сламом. Кад се уноси слама (а то бива пред вече, после заласка сунца), домаћин је просипа по целој кући; том приликом он квоца, као квочка, а остала чељад, деца нарочито, иду за њим и пијучу, Малочас споменуто је да душа покојника, или и живог човека, може ући у тицу - да уопште може имати облик тице. Такво веровање врло је раширено и данас код примитивних народа, и било је познато свима индоевропским народима. Душа, лака и покретљива као што је, доиста не може имати бољег симбола но што је тица.

У једној чешкој песми каже се: »Крв је кипела из силног Владислава, разливала се по земној трави и текла у земљу,... и тада је изашла душа из његових уста и одлетела на дрво, и ту је летела тамо амо... « У чешким народним песмама чест је мотив да душа као »бела голубица" лети ка небу. Итд.

Врло многе примере из веровања примитивних народа покупио је познати Фрезер, у своме делу Golden Bough. Такво веровање постоји и код нашег народа: Вук у »Рјечнику« каже да је вештица »жена која... има у себи **некакав ђаволски дух**, који у сну из ње изиђе и створи се у **лепира**, у **кокош** или у **ћурку**, па лети по кућама и једе људе, а особито малу дјечу«.

Тице од дрвета, које наш народ намешта по гробовима (обично око крстова), имају за циљ да у себе приме душу. - Ако примитиван човек има потребе да зове душу, он ће је **вабити**, онако како се вабе **тице**. Таква потреба јавља се често, нарочито онда када је душа у опасности да, под пресијом злих демона, остави тело. На Малајским острвима, кад се ко избави из какве велике опасности, или дође са каквог дугог и опасног пута, или кад се врати неко за кога се мисли да је погинуо или умро, његови пријатељи бацају му у лице зрна пиринча и вичу **koer, koer** - исто онако као кад вабе кокошке. Разлог је томе врло јасан: душа је у опасности да оде из тела, и зато се ваби

на пиринач да би се задржала или вратила натраг. Обичај вабљења душе квоцањем познат је и хришћанским Коптима. Најјаснији, међутим, и (за објашњење квоцања о Бадњем вечеру) најважнији пример имамо у руском мртвачком култу. Белоруси, кад приреде мртвачку гозбу и прописно нахране претке, терају их овим речима:

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

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

Има, осим квоцања, још један начин да се душе предака привуку. У Вуковој збирци налази се пословица: »Ђе је слама, ту је слава«. Уз ту пословицу каже Вук: »Мушкатиновић мисли да је ово бачка пословица, али ја мислим да је и општа српска; јер може бити да се овде мисли и на оно што се слама о Божићу простире по кући, а и о крсним именима простире се пријатељима да спавају, и у зимно доба не може кућа ласно да се мете, него се слама једнако види по њој« Вуково тумачење, на овом месту, не изгледа ми довољно прецизно; важно је, међутим, што он каже да је пословица »општа српска«, да је, дакле, свакако аутентична и старинска.

Много је одређенији кратак податак о тој пословици у Вуковом делу о Црној Гори и Боки Которској. Ту се каже: »У Рисну је обичај да се **простирући сламу** виче: куда слама, туда слава« Очеvidно је да ове речи имају исти циљ који и клицање, тј. да **сазову душе предака**: оне се сазивају на тај начин што им се скреће пажња да ће, где се простире слама, **бити гозбе**. - И из овога се места лепо види какву је улогу имала бадњиданска слама.

1) У приповеткама и скаскама, нарочито дуалистичким, говори се понекад о ракији као о ђаволском пићу, али такво објашњење секундарно је, и ракија, чак и у тим скаскама, обично, добија условни благослов од Бога: ко пије мало, неће му шкодити и припадаће и надаље Богу; ко пије много, припашће ђаволу.

2) О. Холцман мисли да у дотичном тренутку о тајној вечери Исус Христос није попио вино, већ га је излио, **просуо**, и то закључује из израза **екхиноменон** (у Лс, 22, 20).

(Српски књижевни гласник, XI. НС, 1924, стр. 40-49, 124-132)

СРПСКА КРАЉЕВСКА АКАДЕМИЈА

СРПСКИ ЕТНОГРАФСКИ ЗБОРНИК

КЊИГА ТРИДЕСЕТ ПРВА

ДРУГО ОДЕЉЕЊЕ

ЖИВОТ

И

ОБИЧАЈИ НАРОДНИ

КЊИГА 13.

СТУДИЈЕ ИЗ РЕЛИГИЈЕ И ФОЛКЛОРА

НАПИСАО

ДР. ВЕСЕЛИН ЧАЈКАНОВИЋ,

професор универзитета

Б Е О Г Р А Д

ШТАМПАРИЈА *РОДОЉУБ* А. Д. КНЕЗ МИХАЈЛОВА 3.

1924.

ЦЕНА 20 ДИНАРА

Чланци у овој књизи треба да послуже као претходни радови за дело о српској религији и митологији. У њима се, међутим, често додирују питања од општег интереса (нпр. о постанку гостопримства, о значају »магичног смеја«, о сеновитом камењу, о остацима митраизма, итд). То нас не треба ни мало да изненади. У обичајима и умотворинама српског народа има велики број изванредно старинских остатака, и због тога се кроз српски материјал може конструисати не само српска религија, него и најстарије религијске форме уопште.

ГОСТОПРИМСТВО И ТЕОФАНИЈА

Обичај гостопримства констатован је код врло многих народа, и био је, вероватно, познат уопште свима народима на примитивном ступњу. Сведочанства за то има врло много. О

гостопримству код данашњих некултурних народа, у Америци, Африци и Аустралији, покупио је доста података Вестермарк (Edward **Wesitermarck**, *The Origin and Development of Moral Ideas*², London, 1912, 1, 570 илд); исти научник l. c.) навео је доста примера за гостопримство код семитских народа, нарочито Арапа и Јевреја. Још исцрпније говори се о гостопримству у Хастинговој енциклопедији (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s. v. *hospitality*, 6,797 илд).

Што се тиче гостопримства код индоевропских народа, лепо је рекао Шрадер (*Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde*², 349) да је мало обичаја који су, код свих индоевропских народа, били толико општи као што је обичај гостопримства. У прошлости, нарочито је било чувено германско и словенско гостољубље; данас се, не без разлога, сматра да су Срби (бар у неким планинским крајевима) и Арнаути (у северној Албанији) сачували овај лепо обичај у потпуности". Иинтересантан је Тацитов податак (*Germ.*, с, 21) о германском, и Вуков (Рјечн., s. v. крчма) о српском гостопримству. Тацит каже: »Ниједан народ није у толикој мери дружељубив и гостољубив. Сматра се за грех не примити госта, па ма ко он био. Сваки га почастим оним што има. Кад тога нестане, онда ће га домаћин упутити где ће опет наћи гостопримство, и отпратити га тамо. Обоје улазе у прву кућу на коју наиђу; улазе непозвани, али то не чини ништа, јер их примљују подједнако предусретљиво, и нико, кад је у питању гост, не прави разлику између познатог и непознатог«. Вук каже: »Кад ко путује преко земље, он иде на конак у село, гдје га застане мрак, пред најбољу кућу, па пита може ли ноћити, а домаћин му, или ко други из куће, каже: »Можеш, брате, с драге воље, и добро дошао«, или... га упутити гдје може ноћити... Сваки ће домаћин примити радо на конак свакога путника: угостиће га као најбољег свог пријатеља и познаника, нпр. ако се догоди да домаћин нема у кућн ракије или друго што, а он отиде своме сусједу, или чак у друго село, те узме у зајам и части госта«... Као што се види, ова два извора, иако су један од другог, разуме се, потпуно независни, иако су и хронолошки толико раздвојени, причају о германском и српском гостољубљу исте ствари²).

И други српски подаци слажу се са подацима које имамо о Германцима и другим индоевропским народима³). Та сличност није случајна: очевидно је да је обичај гостопримства био познат, као **организована** установа, још у врло далекој прошлости индоевропских народа, и да је практикован свуда.

Међутим, у супротности са обичајем гостопримства истичу, и стари и модерни историчари, баш осећај мржње, нетрпељивости, коју многа примитивна племена показују према странцима. Један тако одличаи географ и етнограф какав је био Ератостен држао је чак да је мржња, непријатељство према странцима, *ξενηλασια*, заједничка уопште свима варварима (H. Berger, *Die geogr. Fragm. des Eratosthenes*, Leipzig, 1890, стр. 49, цитат по Шрадеру, о. с., 349).

Као врло негостољубиви важили су Британци, за које Хорације (*Carmin.*, 3, 4, 33) каже да су *hospitibus feri*, па онда понтијски Скићани, и Лаконци (Шрадер, о. с., 349), па онда, у средњем веку, Руси (*ibidem*), итд. Имајући пред очима овакве примере, Шрадер (као у старом веку Ератостен) извео је закључак да су индоевропски народи у најдаљој прошлости били сви негостољубиви, нетрпељиви према странцима, и да се обичај гостопримства тек доцније развио (в. *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, 295, и *Reallex.*². 349). Али Шрадеров закључак не мора бити тачан, јер није тешко замислити да једно и исто племе може у исти **мах** бити и гостољубиво и негостољубиво.

Ми, доиста, познајемо и данас примитивна племена која се одликују и ванредним гостољубљем и која, у исто време, показују и необично велику одвратност према странцима. Такви су нпр. баш малочас похваљени Арапи и Арнаути. О изванредном арапском гостољубљу причају се читаве бајке; међутим, из Глазеровог извештаја о путовању по Арабији (в. Otto Weber, *Eduard Glasers Forschungsreisen in Südarabien*, Leipzig, 1909, *passim*) види се да тај народ може фанатички мрзети и прогонити странце само зато што су странци¹).

За Арнауте вреди исто. Карл Штајнмец понео је са свога пута по Албанији најбоље утиске. »Die Gastfreundschaft« - каже он, l. c. - »die unerreicht dasteht, kann als die schönste Eigenschaft des nord-albanischen Volkscharakters... gepriesen werden, und sie allein genügt, um das oft sehr harte Urteil anderer Reisenden über die Albaner bedeutend zu mildern.«* То је сасвим тачно, али ми с друге стране, као арбанашки суседи, знамо да и за време мира (а не само у изузетним приликама какве су наступиле за време последњих ратова) и Арнаути могу фанатички мрзети и прогонити странце као

и Арапи. Очевидно је да су φιλοξενια и ξενηλασια** два појма који се, у животу примитивних племена, не искључују.

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

** гостољубље и непријатељство према странцима

Ми то, изгледа, можемо утврдити и на примерима из старог века. За Лакедемонце нпр. каже се да су били негостољубиви (в. горе); али, с друге стране, Хезихије, s. v. Λακωνικον τροπον, каже (тако разуме Хезихија Шрадер, Reallex.², 347) да су гостима стављали чак и своје жене на расположење.

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

Ја мислим да је та контрадикција само привидна. Пре свега, странци нису сви једнаки, ни по свом пореклу ни по свом попашању. Описујући Персијанце, рекао је Херодот (1, 134) ово: »После себе поштују највише оне који најближе њима станују, па онда оне који су до ових, и после редом. Најмање поштовања указују онима који од њих најдаље станују, јер за себе мисле да су најбољи људи на свету... а за оне који најдаље станују да су најгори«. Како су мислили Персијанци, природно је да ће такву разлику постављати сваки народ. Једном патријархалном Шумадинцу свакако би нпр. какав Херцеговац или Македонац био пријатан гост, па онда, рецимо, Рус, и тако редом; међутим, ма како да је гостољубив, мање би се обрадовао каквом несловенину, да и не говоримо о каквоме госту који би припадао туђој раси, или чак народу који је са Србима у непријатељству. Barbarum hospitem mihi in aedis nil moro, »не треба ми у кући белосветски гост« - одговара Сцепарнион туђинцу Хармиду који од њега тражи гостопримство (Plaut. Rud., 583).

Модерни научници, нпр. Alfred Gudeman (в. уз Tac. Germ., 21, 9), мисле да је германско гостољубље важило само за њихове саплеменике; такво мишљење извесно је претерано, али је свакако карактеристично. Кад би какав Словенин описивао Србе, он би рекао да су гостољубиви; кад би их описивао Турчин, он би углавном морао рећи обратно. Аустралијска племена била су, најпре, врло предусретљива према дошљацима из Европе; после су, разуме се, окренула лист (в. Вестермарк, о. с., стр. 571 ил.). Осим тога, понашање према странцима зависи и од **времена** и од **места** на коме се са њима срећемо.

На Фици острвима онај исти урођеник који је у стању да у непосредној близини своје куће убије странца да би му упљачкао нож или секиру коју носи - браниће га до последње капи крви чим му тај странац пређе праг (Wilkes, US Exploring Expedition, 3, 77 - цитат по Westermarck, о, с. 1, 587). Гостољубље, према приликама, прелази у негостољубље, и обратно. Кад је Марко Краљевић хтео да побије Турке који су му, о слави, ушли у кућу и начинили зулум, интервенисала је његова мајка: »Немој данас крви учинити, Данас ти је крсно име красно. Тко ти данас у дворове дође. Напој жедна и нарани гладна« итд. (Вук, Пјесме, 2. 71, 84 ил.) - и Марко је примио њене разлоге, па је и Турцима указао гостопримство. - Очевидно је да су и φιλοξενια и ξενηλασια појмови релативни, и да једно исто друштво, па чак и један исти човек, може, према приликама, бити гостољубив или негостољубив. Ништа нам, дакле, не смета да верујемо да су гостопримство могла неговати и она племена за која нам случајни подаци кажу да су била негостољубива, и да је, према томе, гостопримство, као обичај, било општепознато.

Појам гостопримства доста је широк. Гост може бити обичан путник, кога је ноћ, можда и рђаво време ухватило на путу, и који улази у кућу да тражи **преноћишта**. Такав случај најчешћи је. Али гост може бити и какав невољник, који је гоњен, рецимо, зато што је учинио крв, па се склања у кућу на коју наиђе и ту тражи **заштите**. У том случају невољник обично гледа да магичним начином, заклинањем (сталне фразе код Срба: »да си ми по Богу брат!« Вук, Рјечн., s. v. побратим; или: »жумим те Богом и светијем Јованом!« Вук, Посл., 3153, упор. и Медаковић, Живот и обичаји Црногораца, Нови Сад. 1860, 62 ил.), падањем пред ноге, додиривањем скута итд. (упор. и Вестермарк, о. с., 1, 586 ил.) **натера** домаћина да га узме у заштиту. О **оваквом** гостопримству

говори нпр. Медаковић, о. с., 69 илд. Ми ћемо говорити само **о оној првој врсти гостопримства** - о онаквом гостопримству какво описују Вук и Тацит, и какво су неговали, као што смо видели, сви индоевропски народи.

Привилегије које гост има, почасте које му се указују (кад гост улази у кућу, Црногорац га поздрави са »Дом је божји и твој«, в, Медаковић, о. с., 68; за фразу упор. и Вук, Посл., 356; за снисходљиво понашање домаћина према госту наводи интересантне примере Вестермарк, о. с., 1, 575; в. и доцније) велике су, толико велике да се мора поставити питање какав може бити разлог свему томе. Како је створена идеја о гостопримству? Најпре би се могло помислити да је гостопримство постало из алтруизма, дакле: да има **етички** карактер. Несумњиво да је и то био један од разлога да се гостопримство развије. Али кад се узме у обзир да примитиван човек госту чини далеко више но што би желео да се, у сличној прилици, учини њему; даље, кад се зна да је примитиван човек много практичан и мало сентименталан, јасно је да **само** етички разлози не могу бити довољни да објасне једну такву институцију, пуну највећих обзира, бескрајне пажње и самопожртвовања, какво је гостопримство. Тако су, с правом, резоновали сви они коју су о гостопримству писали, па се због тога на том **ешичком** објашњењу нико није много ни задржавао. За гостопримство тражена су друга објашњења. Ја сам до сада наишао на **три** теорије о разлогу и постанку гостопримства: једну је поставио О. Шрадер, другу Едуард Вестермарк, трећу (која има локални карактер и односи се, углавном, само на гостопримство код Гала) Џон Лоренс Гериг.

Шрадер, у своме делу *Linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte und Warenkunde*.¹ *Die Ursprünge des Handels und Wandels in Europa*, Jena, 1886 (упор., од истога научника, и *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, 2, 294 илд; *Reallex.*², 1. с.; *Die Indogermanen*³. Leipzig, 1919, 41 илд), задржава се на једном детаљу из гостопримних обичаја - на једном пропису приликом одласка госта. Наиме - каже Шрадер - ред је да гост при расстанку остави домаћину какав **дар**, а домаћин ће за то дати госту **ударје**. Тај обичај - каже Шрадер - спомиње се још у Омировим песмама (Шрадер цитира II., 6, 232 илд; 11, 779; Od., 9, 268; 24, 273 илд), у Тацитовој »Германији« (с. 21), у епу »Еди« (Navam. стрф. 40). На тај начин - мисли даље Шрадер - гостински дарови постали су извесна врста трговине, **Geschenkhandel** (израз који је први употребио Шурц, и за који мисли Шрадер да је врло подесан). Због чега се уопште у најстаријим временима путовало? Свакако не зато - каже Шрадер (*Indogermanen*, 43) - да би се видели лепо предели, или да би се посетили рођаци, већ у циљу трговине. Како нам трговци доносе увек лепе ствари, то је у нашем интересу да их лепо дочекамо, и тако се, постепено, развио обичај гостопримства.

Исто тако као Шрадер мисли и један економичар, фон Јеринг. »Повод« - каже Јеринг - »да се у старом веку створи гостопримство и да дође до онако великог развоја био је не етички, него практички: то није била несебична љубав према ближњима, већ је по среди чист егоизам - жеља да се омогући и осигура трговина; кад трговци не би били заштићени, трговина међу народима у оном времену, кад странци нису имали никаквих права, не би била могућа« (*Rudolf von Ihering, Die Gastfreundschaft im Altertum, Deutsche Rundschau*, 1886, стр.412, в. Schrader, *Sprachvergl. und Urgesch.*, 295). Јеринг иде даље и мисли да су гостопримство уопште »измислили« најнеуморнији трговци старог века, Феничани (Шрадер, 1. с., 296). Гостопримство би, према томе, било компромис, трговина - *do ut des!** (в. и мој рад »Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић«. ГНЧ, 34, 1921, 283). - Шрадерова и Јерингова теорија има доста слабих страна; она, уопште, чини утисак да се јавила само зато што се није имала на расположењу друга, боља (и. и мој рад, 1. с.).

* дам да даш!

Пре свега, обичај измена дарова, **дара и ударја**, није тако општи као што би Шрадер хтео. Код нашег народа, на пример, постоје дарови и ударја само приликом **редовних, обавезних посета, похођења**, нпр. после свадбе, или иначе (упор. и Вук, Посл., 3150: »**Кума кума** ако није даровала. није му ни бриге задала (чим ће он њу даровати)«, а код **случајних** гостију, путника и намерника, измена дарова не спомиње се (о томе не говоре ни Вук ни Медаковић), и ако се уопште дешава, дешава се врло ретко.

Штавише, код Срба је обичај да домаћин **да дар госшу** (в. П. Ст. Иванчевић у Караџићу, 4, 1903, 189). Примери које Шрадер спомиње сасвим су малобројни, и (међу **толиким** народима за које знамо да су гостољубиви!) обухватају само два народа, Грке и Германце. Али ти примери нису само недовољни, него су и рђави. У **свима** примерима из Омирових песама које Шрадер наводи (а то су П., 11, 779; Od., 9, 268; 24, 273 илд) не узима домаћин дар од госта, већ, напротив, **гост добија дарове од домаћина**. У Od., 9, 266 илд Одисеј и другови долазе Киклопу и **траже од њега** гостински дар (ἡμεῖς δ' αὐτ' κίχανομενοι τὰ σα γούνα Ἴκομεθ, εἰ τι ποροῖς ξεινίον ἤε καὶ ἀλλῶς Δοιῆς δωτινὴν, ἢ τε ξεινῶν θεμῖς ἐστίν), и Киклоп им тај дар (иако у иронији!) и обећава у стиховима 356 и 369 илд. У Od., 24, 265 илд Одисеј (који још чува икогноито и неће да се открије своме оцу Лаерту) прича како је он, тобоже, угостио једном неког Одисеја: ἀνδρὰ ποτ' ἐξείνισσα φίλη ἐνὶ πατρίδι γαίῃ Ἡμετερόνδ' ἐλθόντα... Τὸν μὲν ἐγὼ πρὸς δώματ' ἀγων εὐ ἐξείνισσα... Καὶ οἱ δώρα πόρον ξεινῆια, οἷα ἔωκει. Χρυσοῦ μὲν οἱ δῶκ' εὐεργέος ἐπτά τάλαντα, Δῶκα δὲ οἱ κρητήρα πανάργυρον ἀνθεμόεντα, Δοῶδεκα δ' ἀπλοῖδας χλαίνας τόσσους δε τάλητας*

* Сада стигосмо амо и колена грлкмо твоја не би л' нам гостински дар уделио или што друго можда нам дао што је туђинцу обичај дати... Див пак штити и свети богораднике и госте, онај гостински бог што странце честите прати (Od., 9, 266 илд). Ја сам у својој очинској земљи погостио човека некад кад ми је доспео у дом... У кућу своју странца уведох па га угостих... па му, како треба, и гостинске поклоне дадох: седам таланата у лепо ковану злату дадох му и врч сав од сребра украшен цвећем, дванаест му хаљина једногубих дадох, ћилима дванаест (Od., 24. 265 илд). Преп. Милош Ђурић.

Дакле, и ту домаћин даје дарове госту. У П., 11, 779 ξεινία нису дарови у ужем смислу, већ **јело и пиће** (упор. стих 780) које Пелеј даје својим гостима. Исти је такав случај и у Тацитовој »Германији«, с. 21: из речи »abeunti, si quid poposcerit, concedere moris; et poscendi invicem eadem facilitas«** види се да је **домаћинов дар** главно, а гостово ударје споредно и, углавном, необавезно (упореди и Karl Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, Berlin, 1920,4. стр. 330). Да је доиста гост тај који добија дарове, зар се може наћи убедљивији пример него што су богати дарови које Феачани дају Одисеју, дарови који се тако често величају у »Одисеји«!

** Ако гост што при поласку затражи, ваља му дати; исто тако и домаћин сме да затражи ударје. - Прев. В. Чајкановић.

(О Еоловим даровима Одисеју упор. Od., 10, 36). Шрадерова теорија губи, дакле, свој ослонац. Она је недовољна већ и због тога што гостопримство посматра са чисто **утилитаристичког** гледишта, и не објашњава оно што је у гостопримним обичајима најважније, а то је (као што ћемо мало касније видети) **религијски** елеменат. Јерииг има још скученије погледе: његово мишљење да су гостопримство »измислили« Феничани (против тога мишљења устао је и сам Шрадер, Sprachvergl. u. Urgesch., 296) најбоље показује колико мало смисла може имати један искључив економичар за разумевање народних обичаја⁶⁾.

Едуард Вестермарк (1. с.) мишљења је да су обичај гостопримства изазвале извесне религијске предрасуде, празноверице. Кад је реч о госту, ми не знамо ко је тај што нам улази у кућу: можда је батлија, а можда је и рђав човек, човек злих очију. Ако је батлија, он ће нам донети срећу, и зато нам је његов долазак од користи, па ћемо га, према томе, и дочекати како доликује. Али, по Вестермарку, примитиван човек **далеко радије** претпоставља онај други случај. Он према сваком странцу осећа изванредан суперстициозан страх (такав страх, неповерење, констатује и Frazer, Golden Bough³, 3, 102 илд, такође и Paul Sartori, Sitte und Brauch, II, Leipzig, 1911,2,177) и чини све што је у његовој моћи да отклони опасност. Он прима странца лепо због тога да га овај, ако има зле очи, или ако је зле клетве, не би урекао или проклео.

Овакву теорију заступа, врло енергично, и Фрезер (1. с.), и то је, по Вестермарку, главни разлог што се странац лепо дочекује и што се уопште развило гостопримство. "Nummum quaerit pestilentia: duos illi des, ut ducat se«* (Augustin, Serm., 167) - тај принцип осећа се, као полазна идеја, у Вестермарковој теорији. Вестермарк је учинио добро што је за постанак гостопримства потражио религијско објашњење, али је, извесно, отишао сувише далеко кад је као разлог гостопримству

навео један **негативан** осећај. Сви обичаји око дочекивања госта показују да између домаћина и госта постоји **не однос неповерења и страха, већ поверења.**

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

Довољно је прочитати нпр. опис црногорског гостопримства у Медаковића (1. с.) - опис који је типичан за примитивно гостопримство уопште. Што се тиче оне прве напомене Вестермаркове, да странац може бити батлија, да може донети срећу, оставити свој благослов (Вестермарк за ово веровање износи примере на стр.582 ид), она је, као што ће се видети доцније, много ближе објашњењу које ја мислим да дам. Чудно је да Вестермарк овај факат није умео или није хтео да искористи, и да да боље објашњење за гостопримство.

Трећу теорију о постанку гостопримства дао је Џон Лоренс Гериг (John Laurence Gerig), у своме чланку о галском гостопримству у Хастинговој енциклопедији (6, стр.799). По Геригу, Гали који су били врло радознали (Гериг је за ово могао навести и класично место у Caes. B. G., 6, 20), примали су радо госте због тога што су од њих сазнавали разне новости из далеких крајева. То је био разлог што је постало чувено галско гостопримство, каже Гериг. - Геригова теорија свакако је најслабија међу свима. Гали су могли бити у већој мери радознали него други народи, али примитиван човек уопште нема времена да буде **сувише** радознао, и да се баца на нарочите трошкове да би своју радозналост задовољио. Геригова теорија мора се одбацити. Да странци доносе новости, и да се те новости радо слушају, на то нас подсећа и Вестермарк (1, 581³), али он - сасвим природно - и не мисли да тај факат сматра као општи повод за гостопримство.

Као што се види, обичај гостопримства није до данас нашао објашњење. Најдаље су од истине били они који су га тумачили рационалистички. Најбољи пут, по моме схватању, изабрао је Вестермарк, који мисли да странац има »квази натприродан карактер«, да може бити носилац добра и носилац зла - да је, према томе, понашање према странцу, гостопримство које му се указује, диктирала празноверица. Гостопримство -мисли Вестермарк (1, 578) - није било само обична дужност, него обавеза која је стајала у врло јакој вези са **религијом.**

И код Грка и код Римљана гости су под заштитом нарочитих божанстава: о њима води рачуна Зевс ξενιος* или Јупитер hospitalis, и уопште dii hospitales,** који кажњавају сваки преступ према госту, Уз народно веровање да орао мора умрети од глади, јер му се од старостн кљун толико искриви да више не може узимати храну, примећује Аристотело: »Прича се да је орао био некада човек, и да је тако кажњен зато што је увредио госта« (Aristot. Hist. an., 9, 32 p. 619a 18). Исти је случај и код Германца: Тацит (с. 21) каже да су Германци сматрали за **грех** (nefas, упор. Гудеманов коментар уз то место) не примити госта, па ма ко он био; Цезар (6, 23) каже то исто, и додаје да Германци госте сматрају за неприкосновене (sanctos). И Лети су имали нарочитога бога, Цероклиса, који је био заштитник гостију (в. Н.Usener, Götternamen, Bonn, 1896, стр. 106); исто тако, и код Словена госте је штитило божанство, и тражило освету ако се госту што деси (упор. Maurik. Strateg., 1, 5).

* заштитник гостопримства

** богови заштитници гостопримства

О томе да само божанство кажњава негостољубиве људе покупио је доста примера, из народних умотворина, Денхарт (Oskar Dahnhardt, Natursagen. Leipzig-Berlin, 1919, 2, 123 идд). У српској народној приповетки »Најбоље кад Бог да« неки дервиш тридесет година моли се Богу, а не прима госте, и зато иде у пакао; хајдуци, међутим, чине зла, а примају госте, и зато иду у рај (БВ, 9, 1894, 109). У народној песми »Пречиста Марија и свети Арханђео у рају и паклу« (Петрановић, Епске пјесме ст. вр., 2, 61 идд) описују се страшне, вечите муке неке бабе која није како треба дочекала госте. Гост је, дакле, **табуиран** -неповредив, sacrosanctus.

Прописи за дочекивање госта (прање ногу, обавезан заједнички обед са сољу и хлебом, итд) имају јасан религијски карактер; то се најлепше види из обичаја који се врши кад нас посети најважнији гост у години, полагањик. Због свега тога гостопримство треба посматрати као **религијски феномен**, и тражити објашњење у религијским схватањима примитивног човека.

II

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

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

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

У овом месту врло се лепо илуструје једно старинско, свуда познато веровање: да божанство или богови, прерушени⁷⁾, радо путују по земљи, улазе у куће смртних људи и, према томе како их ови приме, награђују их или их кажњавају. Примера за **теофанију** и **теоксенију** има безбројно много у веровањима и умотворинама свих народа. Класичан пример имамо у познатој фригијској скаски о Филемону и Баукиди (Ovid. Met., 8, 616 идд), у којој је овај симпатични старачки пар указао гостопримство путујућим божанствима, Јупитеру и Меркуру; незнабожачка паралела овој скаски јесте Калимахова Хекала, која је угостила Тезеја (о овој и сличним скаскама, о Баху, о Зевсу и Аполону, в, Erwin Rohde, Der griechische Roman³. 539 идд), а као старозаветна паралела могла би се навести позната историја о пропасти Содома и Гомора у I Mos., 19 (упор. и H. Gunkel, Das Märchen im Alten Testament, Tübingen, 1921, стр.78 ид), у којој су два анђела, у облику путника, дошла у кућу Лотову, и за гостопримство које им је указао наградили га, а његове негостољубиве суграђане казнили.

Као мање или више познате паралеле из старог века могу се споменути Ast. Apost., 14, 12, где су становници Листре мислили за Павла и Варнаву, који су дошли као путници у њихов град, да су Јупитер и Меркур; даље, примери које наводи Грим у Deutsche Mythologie⁴. 3, стр. IX ид; најзад, скурилна анегдота у Федра App. -3 (Mercurius et duae mulieres).

Случајеви просте теофаније нарочито су многобројни: познато је већ како често in persona доносе људима помоћ Диоскури, Херкул, Палада и др⁸⁾. И умотворине **модерних** народа врло често потврђују веровање да божанство, прерушено, путује по свету, долази у домове људске, испитује људске врлине, награђује или кажњава. Као полазна тачка може се узети позната Гримова прича о сиромашку и богаташу (Der Arme und der Reiche: Grimm, 87) и литература коју уз ту приповетку наводе Bolte-Polivka (Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen, 2, Leipzig. 1915, стр.222 идд).

Највише доказа за овакво веровање покупио је, међутим, Денхарт, у свом делу Natursagen, 2, 123 идд. У десетој глави тога монументалног дела, која има наслов »Beslrafung der Ungastlichkeit«*, изнео је Денхарт безбројне примере, од Кине и Индије па до крајњег европског запада, за то веровање. Ти примери, у X глави, испунили су 31 страну велике осмине, али и иначе, у целом Денхартовом делу, највећи број скаски садржи у себи по какав случај теофаније. Родеве речи да скаске о путујућим боговима и гостопримству које им се указује спадају у најстарије индоевропске умотворине (Rohde, D. gr. Rom.³, 541°) добиле су у Денхартовом материјалу најбољу потврду. И у веровањима и умотворинама нашег народа (као што се, уосталом, само може и очекивати) има доста примера за теофанију и теоксенију.

* »Кажњавање негостољубивости«

Довољно је подсетити на скаску о Гавановом језеру (упор. песму »Љуба богатог Гавана«, Вук, Пјесме, 1, 207, и Dähnhardt, Natursagen, 2, 152¹⁾), на песму »Ђакон Стефан и два анђела« (Вук, Пјесме, 2, 3, упор. и БВ, 12, 1897, 120, и 16, 1901, 53 ид, и паралеле које се наводе у Т. Maretić, Naša

narodna epika, Zagreb, 1919, 191 ид), на приповетку »Ко мање иште више му се даје« (Вук, 14, упор. и БВ, 12, 1897, 87, и 152 ид), најзад на безбројне историје, озбиљне и шaljиве, узвишене и скурилне, у којима се прича како Бог и свети Петар, или Господ и Јахудија Бого, или свети Аранђео и ђаво, или (најчешћи случај) **свети Сава** (сам или у друштву с ђаволом), путују по земљи, јављају се људима, улазе у њихове куће и једу за њиховим столом (упор. и ГНЧ, 35, 1921, 282).

Веровање да се божанство може **персонално** јавити постоји и данас код нашег народа. »Црногорац« - каже Медаковић (о.с., 64) - »држи да на [крсно име] долази сам светитељ у дом његов, па зато и каже: Дошао ми је свети Јован или свети Тураћ у кућу.« Такво веровање илустровано је и у песми »Јако се крсно име служи« (Вук, Пјесме, 2, 19, 27 идд); »Док цар Степан на ногу стајаше, Стајаше му свети Аранђео [царева слава, упор. ст.2], Стајаше му на десном рамену, Милује га крилом по образу; Кад цар Степан седе за трпезу, Расрди се свети Аранђео, Уд'ри цара крилом по образу, Па отиде из царева двора«. Оно је дало повода и за лепу легенду о војводи Тодору, кога његоп светац-заштитник избавља из тамнице (у песми »Ко крсно име слави, ономе и помаже«, Вук, Пјесме, 2, 20), и светом Николи и сиромашку који га слави⁹⁾.

А да се нижа божанства и демони, као што су виле, вампири, ђаволи, караконцуле и др., јављају људима у доброј или злој намери, то је веровање које ни данас није много поколебано, ни код нашег ни код других народа, Веровање у могућност теофаније постојало је, и постоји, код свих народа на земљи (упор. и ГНЧ, 1. с., 282).

Веровање да се божанство може инкарнирати, створити човеком, није каква споредна, случајна појава у историји религије, нити какав изолован мотив из приповедака и митологија, него је то најдубље уверење, врло јака догма у религији примитивног човечанства. Фрезер је доказао - и то је централна идеја у његовом делу Golden Bough - да су примитивни људи, у целом свету, мислили да су њихови богови **оваплоћени у живим људима**. Краљеви и мађионичари - свештеници у примитивном човечанству, почевши од мисирских фараона па до данашњег јапанског микада, вавилонски Гудија, римски фламен дијалис - све су то били, у очима лаика, оваплоћени богови (упор. и Crawford Howell Toy, Introduction to the History of Religions, Ginn and Company, 1913, стр.141 идд).

Та идеја нашла је свој највиши израз и у хришћанској религији, у теорији о Богочовеку, који је »сишао с неба и оваплотио се«. Мало доцније видећемо да су случајеви где се божанство јавља у телесном, човечјем облику, да би задовољило своје еротичне прохтеве са смртним женама, тако рећи свакидашњи. Божанство се, дакле, **може** јавити у људском облику - то је **догма** о којој примитиван човек неће ни да дискутује.

На који се начин божанство јавља људима? Најглавнија карактеристика за теофанију јесте да се божанство, или демон, јавља обично као незнатан, неугледан човек, најчешће, тако рећи без изузетка увек, као **путник** или као **просјак**. У наведеном месту из »Одисеје« (17, 483 идд) претпостављају просиоци да малтретирани **просјак** може бити какво божанство. Код Пољака мора (zmora) јавља се по правилу као просјакиња (упор. V. Bugiel, у Revue de l' Histoire des Religions, 45, 1902, 166). Као просјак јавља се божанство и у »Љуби богатога Гавана« (у Вук, Пјесме, 5, 230), у приповетки »Ко мање иште више му се даје«, даље: у многим скаскама које је покупио Денхарт (о. с.; упор. и Hermann Gunkel, Elias, Jahve und Baal, Tübingen, 1906, стр. 69). У легенди о Алексију Божјем човеку, и уопште у легендама тога типа (упор. о њима W.Bousset, Der verborgene Heilige. ARW, 21, 1922, 1 идд), јавља се светац такође као просјак (или неугледан човек).

Примери у којима се божанство јавља као обичан путник. најчешћи су: такав је Господ у 1 Mos., 18, такви су анђели у 1 Mos., 19, такви су Јупитер и Меркур у »Филемону и Баукиди«, анђели у песми о ђакону Стефану, итд. итд. Ваља приметити да се божански путник јавља као просјак и у многим примерима где се то не каже изриком. Код таквог стања ствари нисмо ми никад сигурни да се под путником који долази да тражи наше гостопримство не крије можда какво божанство или какав демон, који ће нас, ако га лепо дочекамо, наградити, а ако га одбијемо, казнити и упропастити (упор. и ГНЧ, 1. с., 283)¹⁰⁾. Према томе, очевидно је у нашем интересу да сваког путника што боље дочекамо, и то је, по моме схватању, **био прави разлог што је примитиван човек постао гостољубив**. Гостопримство је постало на основу веровања да божанства и демони

путују по свету, прерушени у путнике и просјакe, и да, према томе, сваки путник и сваки просјак може бити у ствари прерушено божанство.

Да је примитиван човек могао доиста овако резоновати, имамо врло јасних примера. Апостол Павле иде за веровањима својих савременика кад препоручује Јеврејима: »Гостољубивости не заборављајте, **јер неки незнајући из гостољубивости примише анђеле на конак**« (Hebr., 13, 2; упор. и Mt., 25, 35 илд). Под насловом »Зашто Турци Циганима деле милостињу«, т. Тих. Р. Ђорђевић саопштава ово интересно објашњење из Ниша: »О циганској прошњи Турци причају ово. Био неки сиромах човек па се нагло обогати, Да би га Бог кушао, пошаље Џебраила (светог аранђела Гаврила) прерушена у Циганина да иде и да у њега проси милостиње. Но овај га одбије. Видећи то Бог, прокуне га, те наново осиромаша. Због тога Турци неће просјака Циганина никад одбити а да му што не уделе, **јер се боје да онај Циганин који проси милостињу не буде прерушени Џебраил**« (ГНЧ, 24, 1905, 281). Интересантна је и наша реч **убог** или **божјак** - за просјака: она нам најбоље илуструје уверење да је просјак или експоненат божанства или само божанство *in persona*.

Интересантни су и обичаји приликом дочекивања госта. Сви они имају за циљ да госта вежу за кућу у коју је дошао, да са њом склопе извешан **ритуалан** савез. Најглавнији обичаји ови су. Прво, госту се, кад дође, **изује обућа и оперу ноге**. Такав обичај постоји у српском народу (упор. нпр. Медаковић, о. с., 68, и Иванчевић у Караџићу, 4, 1903, 189), али је он извесно био општи, упор. нпр. лепу сцену кад Еуриклеја пере ноге Одисеју, у 19. песми »Одисеје«, затим 1 Mos., 18, 4 (Аврам доноси воде да се оперу ноге тројици путника), 1 Mos., 19, 2 (прање ногу анђелима-путницима, у Лотовој кући), 1 Sam., 25, 41 (Авигеја пере ноге Давидовим слугама), итд. Тај обичај спомиње се и у Новом завету, нпр. Лс., 7, 44, 1 Tim., 5, 10. и др. Он је уопште био добро познат и класичним и оријенталским народима.

Друго, госту се одмах доноси **јело**. На томе детаљу задржавају се сви који описују народне обичаје (упор. нпр. Вук, Рјечи., s. v. крчма; Ц. Гора и Б. Которска, 78 илд; Медаковић, 1. с., и др), и за њега се уопште може рећи да је у нашем народу у потпуности сачуван. Нема тога Србина који ће пустити да му гост изађе непонуђен; гост, са своје стране, мора примити понуду, иначе ће домаћину нанети највећу увреду. »Понуђен као и почашћен« (за госта који, кад дође у кућу, одбије да се послужи јелом) јесте не само умиривање самога себе него и **прекор** госту.

По Грбаљском закону, § 107 (Вук Врчевић, Разни чланци, Дубровник, 1891, 40), домаћин који не би почастио госта био би осетно кажњен. »Доста пута се«- каже Вук у Рјечн., 5. v. крчма - »човјек сврати у какву кућу да се напије воде, или да запали лулу, а жене га питају да није гладан, и нуде га да сједне мало, да му даду што да поужина.« И у гостопримству осталих патријархалних народа изношење јела пред госта сматра се као неизоставно.

За Германце спомињу то и Тацит (»pro fortuna quisque apparatus epulis excipit«, с. 21) и Цезар (...»hisque omnium domus patent victusque communicatur«, Caes. B. G., 6, 23, 9). Лепе примере за старо јеврејско гостопримство имамо у Старом завету (упор. нпр. 1 Mos., 18, 2 илд¹¹), 1 Mos., 19, 3, и др.). Кад су кћери мадијамског свештеника јавиле оцу како је дошао неки странац и одбранио их од пастира, прве речи које им је отац рекао биле су: »Па гдје је? Зашто остависте тога човјека? Зовите га да **једе**«. Вестермарк (1, 583) спомиње како на семитском Оријенту постоји обичај да домаћин, кад једе, позива сваког странца који поред куће прође да седне и обедује с њим заједно.

Трећи исто тако врло важан пропис при дочекивању госта јесте да се госту, док је у кући, стави на телесно расположење **жена**, домаћица, или кћи, или која било жена из куће. Вестермарк (у своме делу The History of Human Marriage, London, 1903, стр. 73 илд) наводи за овакво **гостинско проституисање** много примера узетих од данашњих примитивних народа, За овај обичај знали су и Лакедемонци (в. Hesych., s. v. Λακωνικόν τροπον) и можда сви Грци уопште (упор. мит о Лирку и Хемитеји у Партенија, № 1, где је, додуше, повод за гостинску проституцију рационалистички измењен), такође и северни (скандинавски) Германци (в. О, Шрадер, Reallex., 2, 347). Такав обичај постојао је и у нашем народу. С обзиром на његову деликатну садржину, о њему се не може наћи података у зборницима наших народних обичаја, али се о њему може наћи утолико више трагова у **усменој** традицији, нпр.: по усменом саопштењу г. др Владимира Ћоровића, тај се обичај дуго одржавао у Херцеговини. И чланак о Сибињанин-Јанку, у Вуковом »Рјечнику« (s. v.), може се сматрати као доказ да је тај обичај практикован и у нашем народу.

Сва ова три обичаја биће одмах јасна чим смо утврдили да примитиван човек у доласку госта гледа евентуалну теофанију. Он због тога тежи да са божанством начини савез - да божанство **искористи**. Споменути обичаји имају религијски, ритуални карактер. Облигатном прању ногу претходи скидање обуће; обућа је, међутим, символ снаге и власти, и поседовања нечег [упор. I. Scheftelowitz, *Die Leviratehe*, ARW, 18, 1915, 255 (упор. и књигу о Рут, 4, 7, и Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, Leipzig-Berlin, 1911, 197³)], и домаћин, скидајући обућу госту, тежи да задржи његову снагу у кући. Прање ногу нема значај хигијенски (примитиван човек не зна за хигијенске обзире, упор. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1909, 2, 13 идд, и *passim*, нити се купа ради чистоте, упор. Шрадер, *Reallex.*², s. v. Bad; в. такође, за ову идеју, и Samter, *Volkskunde im altsprachlichen Unterricht*, Berlin, 1923, 49), него чист ритуални; оно има исто тако симболичко-религијски карактер као и прање ногу, приликом тајне вечере, у историји Исусовог страдања (Jo., 13, 4 идд), и уопште у мистеријама (в. Carl Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909, 145, по Butler, *The Greek Mysteries and the Gospel Narrative*, Nineteenth Century, 1905, LVII, 490 идд), или о Ведином четвртку, западној и источној цркви (упор. Zscharnack у *Die Religion in Gesch. u. Gegenw.*, Tübingen, 1910, 2, 1116).

И из горе наведеног места у «Одисеји» (19, 343 идд) види се, можда, да прање ногу нема за циљ само да очисти госта, или можда да му расхлади ноге, јер се из тог места види да није свеједно ко ће Одисеју да опере ноге. Прање ногу госту има, дакле, ритуалан карактер, али какав му је циљ није јасно: да ли, можда, катартички, или је и ту циљ да се госту скине снага с ногу (има народа који верују да се прањем може одузети снага, и зато нпр. не перу главу, да се не би скратио живот; упор. Frazer, *Golden Bough*³, 3, 253, и, нарочито. C. Clemen, *Das Leben nach dem Tode*, Leipzig, 1920, 9 пд: алузија на ово веровање може се наћи у песми о Гилгамешу, упор. Ungnad-Gressmann, *Das Gilgamesch-Epos*. Göttingen, 1911, стр. 72, kol. III, 11: персијски краљ прао је главу само једанпут годишње, о свом рођендану, Herod., 9, 110)?

У сваком случају, прањем ногу везује се гост за домаћинову кућу, онако исто као што, на пример у Пољској, перу ноге млади када, иа дан свадбе, улази у младожењину кућу (в. Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin, 1901, стр. 3), у очевидиој намери да је **вежу** за нови дом¹².

Други пропис, нуђење госта **јелом**, има такође магични циљ: учвршћивање савеза између домаћина и госта. Да је заједничко обедовање један од начина да се склопи савез између два човека, или између човека и божанства, то је ствар добро позната у историји религије: обедна жртва није у ствари ништа друго него заједнички обед, у циљу да се склопи савез између човека и божанства. То је позната теорија **Робертсона Смита** (упор. и S. Reinach, *Cultes, mythes, et religions*, 1, 103 ид). Неизоставне понуде које се госту подносе јесу хлеб и со (символику са сољу и хлебом сачували су и до данас, колико ми је познато, и многи културни народи: високим гостима, кад дођу у какву варош, подноси се на тањир со и хлеб); хлеб и со, међутим, као предмети који имају јаку божанску снагу у себи¹³), употребљавали су се још у старој јеврејској религији за **склапање савеза** (упор. Jos., 9, 14; 3 Mos., 2, 13, и **berit melah**, «осољени савез», у 4 Mos., 18, 19). Такву улогу имају со и хлеб и код других народа.

И у нашег народа со и хлеб значе **савез** пријатељства, упор. нпр. израз **соиљѣбник**, тј. (мој) пријатељ (в. Вук, Рјечн., s. v.), дакле: човек са којим сам везан сољу и хлебом. Србин се куне **пријатељу**: «Тако ми соли и хлеба!» (Вук, Посл., 6167). Упор. и примере из народних умотворина, Вук, Пјесме, 2, 43, 460 ид: «Невјере ти учинити нећу, Ни твојега љеба погазити»; 2, 89, 18 ид: «Брже ли ме, брате, заборави, И леб и со под ноге погази»; Вук, Посл., 5991: «Тако ме не разгубао твој хљеб!»; Стјепап Митров Љубиша, Прип., 111: «Сад хоћете да пљунемо на со и хлеб и да похулимо на гостопримство». Упор. и Вук, Пјесме 2, 71, 50 ид. Очеvidно је да је првобитни циљ нуђењу јелом био да се са гостом, који је можда **божански** гост, начини нека врста савеза и пријатељства.

- Што се тиче оног трећег прописа, да се госту мора довести каква жена из куће, и он ће се најлакше разумети ако се, како ја предлажем, долазак госта схвати као теофанија. Ствар би онда стајала овако. Још одвајкада постоји веровање да је веза између бога, или демона, и смртне жене - могућа. Познато је већ оно лепо, наивно место из прве књиге Мојсијеве, где се каже: «Видећи синови Божји кћери човјечије како су лијепе, узимаше их за жене које хтјеше», и мало даље: «А

бијаше тада дивова на земљи; а и послије, кад се синови Божји састајаху са кћерима човјечијим, па им оне рађаху синове; то бијаху силни људи, од старине на гласу» (1 Mos., 6, 2 и 4; упор. и Н. Gunkel, Das Märchen, 94).

За многе људе веровало се да су синови божји: за Александра Великог веровало се да је син Зевсов (Plut. Alex., 2 ид. и Eugen Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, R. G. V. V.. 6, Giessen, 1910, 4), за Платона да је син Аполонон (Fehrle, о. с., 3), за Сципиона Африканца да је син некога змаја (A. Gell. N. A., 7, 1, и Fehrle, о. с., 25²), за Августа да је син Аполонов (Sueton, Aug., 94), итд. Било је врло много великих људи, војвода, свештеника и др. за које се веровало да су синови божји (упор. L. Deubner, De incubatione. Lipsiae, 1900, 32', и Fehrle, о. с., 25²). Такво веровање постоји и код нашег народа: »Што год има Србина јунака, Свакога су одгојиле виле, Многога су змајеви родили« (народна песма »Милош Обилић »змајски син«).

У вавилонским храмовима, у највишој одаји, у којој је боравило божанство, становала је стално и једна жена, која је стајала богу на расположењу; такво веровање, уосталом, налазимо и код класичних народа: свештенице по храмовима биле су обавезне на вечиту чедност само зато што су оне, телесно, припадале божанству коме служе (в. Fehrle, о. с., стр. 3 идд). Колико је веровање у могућност везе између бога и смртне жене било јако, доказ су многобројне злоупотребе ио прсваре (нпр. чувена афера Паулине и Мундуса, или Скамандроса и Калироје, и др.) које су вршили појединци над лаковерним женама. »Multi nomine divorum thalamos iniere pudicos«, »многи су, под фирмом богова, успели да продру у дискретне женске одаје« - врло је тачно рекао Овидије у »Метаморфозама« (3, 281 ид). В. о свему овоме Otto Weinreich, Der Trug des Nektanebos, Leipzig und Berlin, 1911.

И наш народ верује да жена може имати дете са вукодлаком (в. Вук, Рјечн., s. v.), који је такође демон (упор. и мој чланак »Убијање вампира«, СКГ, н. с., 9, 1923, 269 идд¹⁴). Давање жене госту, према свему овоме, имало је за циљ да госта, који је можда **божански** гост, искористи. Деца која би била плод те везе - ελετ ουκ αλοφολοι εναι αφανατων*, Hom. Od., 11, 249 ид - била би, природно, лепша и моћнија од друге деце, и значила би срећу за целу кућу. Да је примитиван човек доиста могао тако резоновати, и из тога разлога стављати своје чељаде госту на расположење, имамо доказа у интересантном миту о рођењу Сибињанин-Јанка (в. Вук, Рјечн., s. v.)¹⁵.

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

Божанство, код Срба и Словена уопште, јавља се, као што смо видели, често у лицу просјака. Ми смо у стању да, у већини случајева, одредимо и карактер тога божанства. За просјака постоји у нашем народу реч **божјак** или **убог**; мало раније рекли смо да те речи најбоље показују како наш народ у просјаку гледа евентуалну теофанију. Отуда пропис да се сваком просјаку мора по штогод уделити, упор. пословицу »Ко проси, да круну носи, ваља му дати« (Вук, Посл., 2901), и Вуково објашњење уз њу, исто тако и посл. 801. На то правило наш народ пази нарочито о **слави** (упор. нпр. Вук, Пјесме, 2, 71, 85 идд: »Данас ти је крсно име красно: Тко ти данас у дворове дође, Напој жедна и нарани гладна, За душицу твоји родитеља, И за здравље твоје и Јелино«.

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

језицима, и **просјак** и **предак** (упор. и М. Murko, Das Grab als Tisch, Wörter und Sachen, 2,1910,108, и Будимир, о. с., 317).

Има примера да се и прецима и просјацима чини култ једне исте врсте. У народној приповетки о Усуду не даду се говеда једном домаћину зато што **»о крсном имену најгоре закоље«** (Вук, Срп. нар. прип. и заг., Београд, 1897, стр. 79; упор. и руско веровање да ће говече које се намени за жртву, па се **не** закоље, морати да угине, в. Murko. о. с., 101¹⁰); паралелно стим, свети Сава каже како је некеме стока **»болесна зато што није делио ни слијеу, ни нему, нити храму«** (БВ, 16, 1901, 53). Интересантно је да и за понашање према крсном имену, које је митски **предак**, и према **просјаку**, односно прокаженим (упор. Шрадер. Reallex², 35), постоје исти прописи.

Интересантан је и пољски обичај који (по Јану Карловицу) спомиње Мурко: да се о задушницама за **просјак**е месе нарочити хлебови (Мурко. о. с., 108) а ми знамо да се такви хлебови, у култу мртвих, месе и **прецима**. Исто тако Руси о задушницама спремају прецима нарочиту чинију са понудама (дџдовская тарелка), а дајује **просјацима** (Мурко. о. с., 101). С обзиром на висок значај који култ предака има у религији свих Словена, ни најмање нас не чуди што они претке сматрају за божанства *par excellence*, и што у просјаку, који треба да буде прерушено божанство, гледају баш олицетвореног **претка**.

Али ми имамо разлога да верујемо да је наш народ у **сваком госту уопште** гледао евентуалну епифанију покојног деифицираног претка. За то имамо доказа у обичајима и веровањима нашег народа. Госту намернику, кад дође у кућу, спрема се погача (в. Вук, Црна Гора и Бока Которска, Београд, 1922, стр. 78), и гости се уопште зову **с погачом** (**»нисам га с погачом звао«** - кад ко скида са себе одговорност што је неко из његове околине, радећи на своју руку, рђаво прошао; упор. и раширено веровање да ће, ако **препукне погача**, доћи гост: Милићевић, Живот Срба сељака², 73); међутим, погача се приноси на жртву и **покојницима**, и игра уопште у мртвачком култу велику улогу (упор. Сав. М. Грбић, Српски народни обичаји из среза бољевачког, СЕЗ, 14, 251, и ГНЧ, 34, 1921, 264).

У обичају да се за чуму или кугу (кад се мисли да ће доћи, па јој се **»спрема дочек«**) умеси **погача** (С. Тројановић, Главни српски жртвени обичаји, СЕЗ, 17, 35) имамо састављене обе идеје: дочекивање **госта** с погачом, и дочекивање **хтоничног демона** (јер је куга зацело хтонични демон) с погачом. О слави, напија се и митском **претку** (то је **»устајање у славу«**), а исто тако и **путнику** (в. Сав. Грбић, о. с., СЕЗ, 14, 203). Кад **петао** запева на кућном **прагу** (окренувши се у кућу), доћи ће **гост**; значајно је да се у овом веровању објављивање гостовог доласка врши на **прагу**, а праг је место испод кога се замишљају преци, који су некада ту сахрањивани (в. мој рад **»Сахрањивање под прагом«**, у овој књ.), и да госта предсказује **петао**, који је еквивалент човеков (в. I. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., 14, 3, Giessen, 1914, и мој рад у ГНЧ, 34, 1921, 274), и, вероватно (као што је нпр. и домаћа змија, в. **»Сахрањивање под прагом«**) и еквивалент **претков** (упор. нпр. петла-змаја, који живи **под прагом**, у С, Трој., о. с., СЕЗ, 17,154, и мој рад о божићној слами у Прилозима за књиж., 3, 1923, 129).

Веровање да странац може бити инкарнирани предак може се наћи и код других народа. Код Румуна у Ердељу, кад ко умре у туђини, носе му на гробље хаљине итд., па му онда приређују даћу, 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 покојникова«**.

Најзад, није без интереса задржати се на још једном сасвим старинском примеру теофаније и ритуалног гостопримства, у познатој Бабријевој басни 74 Ст. Коњ, во и пас, смрзли од зиме, дођоше човеку. Он их лепо прими, уведе у кућу, огреје их крај огњишта, и нахрани. Као награду за гостопримство поклонили су му - најпре коњ, па во, најзад пас - по неколико година од свога века. Итд. Мотив је, очевидно, врло старински - можда још из оног времена када су људи знали само за териоморфна божанства. Ово је, свакако, најпримитивнији случај теофаније, и најкарактеристичнији пример за гостопримство, јер нам јасно казује **какве је доиста разлоге за гостопримство могао имати примитиван човек**: у кућу треба примити и угостити свако биће у коме може бити инкарнирано божанство.

Трагови тог старинског схватања сачувани су у веровању нашег народа да животиње (мачка, пас, извесне тице кад направе гнездо) које саме дођу у чију кућу - доносе срећу и да их треба задржати. Коњ, во и пас, у Бабријевој басни, божанске су, или демонске, животиње - то се јасно види по даровима које остављају. Да су они и иначе демонске животиње, то је ствар врло добро позната. Могућно је, међутим, да је човек и у оваквим животињским гостима гледао, покаткад, епифанију предака. Да је човек у кућним животињама налазио душу својих предака, то је ствар која је, као што смо видели, утврђена за змију, која је вероватна за петла, и која ће се, свакако, моћи утврдити још за ову или ону кућну животињу. Свакако, није без значаја што су Руси свој »дедовски тањир« (дѣдовская тарелка, о којој в. горе), са разним понудама намењеним **прецима**, делили просјацима, или, ако ових није било, **давали домаћим животињама** (Мурко, о.с.,101).

III

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

Овим фактом могли би се објаснити неколики случајеви ритуалног проституисања. На Оријенту - у Вавилонији, Сирији и у другим крајевима, в. примере у Frazer, *Golden Bough*³, 5, 36 илд, Westermarck, *The History of Human Marriage*, 72 - постојао је обичај да се свака жена, једанпут у своме животу, пода првом странцу који наиђе. Херодот (1, 199) овако описује тај обичај у Вавилонији: »Најсрамнији обичај код Вавилоњана овај је: свака њихова жена мора да једном у животу дође у храм Афродитин и пода се каквом странцу... Обично раде овако. Многе жене, са венцем од конопца на глави, седе у порти Афродитиног храма... а између њих су путеви ограђени конопцем; туда пролазе странци па их бирају. Кад каква жена; ту седне, не враћа се пре кући него што јој какав странац баци у крило новац и састане се с њом, негде изван храма. Кад баци новац, треба да јој каже: Позивам те у име богиње Милите... Ма колики новац био, неће га одбити: то би била грехота, јер је тај новац свет. Који јој први новац баци, иде за њим, и не одбија никога. Кад се све то сврши, она је платила богињи дуг, па иде кући, и после ни за какав новац нећеш моћи више добити њену љубав...

И у неким местима на Кипру такав је обичај«. Исту ствар о Вавилоњанкама прича и Страбон, 16, р. 745. Лукијан (у своме трактату *περί της Συρίας Θεός* с. 6) спомиње сличан обичај у Библосу; у Феникији: »Које жене неће да ошишају косу [у знак жалости за Адонисом], оне морају... да, једног дана, на тргу, продаду своју лепоту. Трг је отворен само за странце, а новац који жене добију припада Афродити«, Упор. и Graf Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911, стр. 73 и 179. Остали слични примери могу се наћи у Фрезера, 1. с.

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

* »У многим случајевима искључиво поседовање неке жене могло је бити законски остварено једино путем припремоног признања ранијих права заједнице.«

Али и Лубок и Фрезер заборављају једну ствар. Ако би то био остатак из старинског сексуалног комунизма, онда би се жена имала да пода само човеку **из своје фамилије**, или племена, или града (као што су, у Либији и на Балеарским острвима, о дану свадбе имали право на употребу младе сви чланови фамилије, в. Herod., 4, 172, и Diod. Sic., 4,18); међутим, и Херодот и Страбон кажу да су се жене подавале **само странцима**, а Лукијан то још нарочито наглашује: η δε αγορη μουνοσι ξεινοισι παρακειται*, упор. и Фрезер, I. с., 38².

* трг је отворен за странце

Да је тај **један** случај био остатак некадашње **опште** полиандрије, очевидно је да би се као конкуренти могли јавити само саплеменици; пошто се међутим, као што видимо, јављају само странци, јасно је да Лубокова и Фрезерова теорија није добра, или бар не важи за оне случајеве ритуалног проституисања у којима улогу мужа врши странац. Лубок и Фрезер очевидно немају право што за све случајеве ритуалног проституисања траже **једно** објашњење.¹⁶⁾

По мом схватању, појава странаца у Вавилону, на Кипру, у Библосу, најбоље се може објаснити веровањем у **теофанију**. Странац кога жене примају јесте познати божански гост, намерник - божанство инкарнирано у странцу - каквог смо видели у прошлој глави¹⁷⁾.

Због чега се жена подаје томе божанском странцу, да ли је то *ius primae noctis* које се божанству даје (макар и накнадно, после свадбе), и о коме в. нпр. Gruppe, *Griechische Mythologie*, 916, или је то жеља да се добије божански плод, као у Вук, *Рјечн.*, s. v. Сибињанин Јанко (и - само са обрнутим улогама - у песми о Гилгамешу, VI таблица, где Иштар моли Гилгамеша да јој поклони свој плод), није јасно.

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

1) За гостопримство код Индоевропљана уопште в. O.Schrader *Reallex.*², 346 илд (s. v. *Gastfreundschaft* и *Gasthous*); **Исти**. *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, Jena, 1907. 294 илд. 3.. Германце в. класично место у Tac. *Germ.*, с. 21, и литературу уз њега, нарочито E. Norden, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, Leipzig-Berlin, 1922, 130 илд.

О словенском гостопримству уопште писао је још Маврикије (Strateg. 11. 5). в. Krek, *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte*², Graz., 1887. 357 илд; V. Bogišić, *Pravni običaji u Slovena*, Privatno pravo (preštampano iz III godišnjeg течаја »Књижевника«). Zagreb. 1867; Fr. Rački, *Nutarnje stanje Hrvatske prije XII stoljeća*. Rad Jsl. akad.. 70, 1884, 176.

О српском гостопримству класично место у Вука, *Рјечн.*, s. v. крвнина, упор. и s. v. крвнина. В. још Петар С. Иванчевић, *Српско гостољубље и гостопримство у Босанској крајини на селу, Карацић*, 4, 1903, 187 илд. (Сима Тројановић у БВ, 23, 1908, 8 ид, писао је о српском гостопримству по Вуку, Милићевићу и Медаковићу.)

2) Према томе, неће имати право Едуард Норден кад мисли да је Тацитов опис германског гостопримства (на супрот Цезаревом опису у Bell. Gall., 6, 23, 9) сувпше шаблонски и зависан од јелинистичке етнографије, чији је корен у перипатетичкој егзегези Омирових песама (Ed. Norden, *Die germ. Urgesch. in Tac. Germ.*, 130 илд).

3) На пример, гостопримство је свуда **обавезно**, упор., за Србе, Грбаљски законик, § 107 (Вук Врчевић, *Разни чланци*, Дубровник, 1891, 40); за Словене Helmold, *Chron. Slav.* 1. 82; за Германце Hoops, *Reallex. d. germ. Altertumsk.*, 2. 123, и др; домаћин **јамчи за сигурност** свога госта, упор., за Србе, Грбаљ. зак., § 106, и Вук, *Рјечн.*, s. v. крвнина; за Германце Caes. B. G., 6, 213, и Tac. *Oerm.*, 21 («monstrator hospitii et comes», са објашњењем које даје Јустус Мезер, в. Karl Müllenhoff. *Deutsche Altertumskunde*, 4, Berlin, 1920. стр. 329 ид; упор. и коментар Гудеманов и Волфов), и др; ако гост буде убијен, домаћин је дужан да предузме **крвну освету**, упор., за Србе, Вук Карацић, *Црна Гора и Бока Которска*, Београд, 1922, СКЗ, 161, стр. 76, за Словене уопште Маврикије Strateg., 11, 5, за Арнауте Karl Steinmetz, *Eine Reise durch die Hochländergaue Albaniens (Zur Kunde der Balkanhalbinsel, herausg. v. Karl Patsch)*. Wien und Leipzig. 1904, Heft I (цитат у Шрадера, *Reallex.*². 352); **терминологија** такође је слична (в. Шрадер, *Reallex.*². I. с.), тако исто и **обичаји при дочекивању госта** (о којима в. горе: »Гостопримство и теофанија«, итд.

4) В. П. Бузескул (Открытия XIX и начала XX века в области истории древнего мира, 1 Восток, Петербург, 1923, стр. 191) набраја читаву серију истраживача које су Арапи побили или хтели да побију.

5) **Једино** у томе случају дар и ударје обавезни су, упор. Вук, Пјесме, 2, 4, 20 илд: »Што овоме руса гори глава, Овај није даровао куму: Кума њему светога Јована, А он њојзи паре ни динара«, и, нарочито, Вук, Пјесме, 6, 30: »Гријеси Смедеревац-Ђура«.

6) Теорију сличну (по утилитаристичком схватању!) Шрадеровој о постанку азила код примитивних народа поставио је А. Hellwig (Das Asylrecht der Naturvölker. Berlin, 1903). По њему, људи указују азил из жеље и потребе да стекну што више помагача и клијената. Ову теорију одбацује, као нетачну, А. van Genneper, у Revue de l'Histoire des Religions, 50, 1904. 80 илд.

7) Једна од главних карактерних особина божанства јесте **тајанственост**. В. о tome Н. Gunkel у Schiele, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1909, илд, 2, 1531 ид.

8) Упор. и Catuli Carm., 64, 384 илд: »Praesentes namque ante domos invisere castos Heroum et sese mortali ostendere coetu Caellcolae nondum spreta pietate solebant. Saepe pater divom templo in fulgente revisens, Annua cum festis venissent sacra diebus, Conspexit terra centum procumbere tauros. Saepe vagus Liber Parnasi vertice summo Thyiadas effusis euhantes crinibus egit«.

9) Та дирљива легенда гласи: Славио човек св. Николу, али кад се приближио светац, свечар некако није имао ни паре, па се узмучио, и разговарао са женом: чим да прославе свеца, кад немају пара? Жена донесе своје павте, и рекне човеку: »Ево продај ове моје павте, те купи што треба, да прославимо своје крсно име; па нека си ти жив, даће Бог, купићеш ми друге«... Човек узме павте, и изиђе на пазар. Ту га сретне некакав купац, купи павте, и изброји му паре. Човек, с парама, покупује све што треба за славу, и однесе кући. »Како си то купио, кад пара немаш?« упита га жена. »Продао сам добро твоје павте«, одговори човек. »Јако си их продао, кад си ми их вратио кући?« И изнесе павте које јој је донео неки човек и рекао: »Снахо! Ево ти ове павте; твој ме човек замоли да ти их додам, а он оде послом у чаршију«. - И човек и жена сад рекну: ово је био главом св. Никола. - Милићевић, Живот Срба сељака², Београд, 1894, 50.

10) Алфред Јеремијас (Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Leipzig. 1913, 341) каже врло тачно: »Der Fremde galt in der Antike als geheimnisvolle Person, als maskierter Gott«. Он то саопштава само као идеју, алч је не развја дал.с, упор. и стр, 298³. - Да у странцу може бити инкарнирано божанство или демон, показао је и Манхарт, поводом објашњења мита о **Литијерсесу** (упор. Mythologische Forschungen, Strassburg, 1884, 1 илд, и Gruppe, Griechische Mythologie, 916; Frazer, Golden Bough³, 7, 225 илд; упор. и Крузијус у W.H. Roscher. Ausführl. Lex. d. gr. u. röm. Mythol.. 2, 2071).

11) Чим је Аврам угледао три путника, одмах »потрча им на сусрет испред врата шатора својега, и поклони се до земље; и рече: Господе, ако сам нашао милост пред тобом, немој проћи слуге својега. Да вам донесемо мало воде и оперите ноге, те се наслоните мало под овијем дрветом. И изнијећу мало хлеба, те поткријепите срце своје, па онда пођите, кад идете поред слуге својега...«

12) Други (чисто катартички) значај има прање ногу у примерима које наводи E.Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht, Berlin, 1923, 51.

13) Упор. Годишњицу Николе Чупића, 34, 1921, 288, нап. 25. У приповетки »Со и хлеб« (Вила, 2, 1866, 815 ид) »скачу са трпезе« **со и хлеб** и убијају једног моћног демона, да би одбранили свога штићеника. В. и Р. S. Liebmann, Kleines Handqörterbuch der christlichen Symbolik, Leipzig, Reclam, 13 и 188. Итд.

14) Спомињу се и злоупотребе које су, на основу тог веровања, вршене, упор. СКГ, н. с. 1923, 272.

15) О давању женског чељадета госту нагађа Вестермарк да ће то бити или остатак старинског комунизма, полиандрије, или просто једна љубазност која се госту чини, и ништа више: »A man offers a visitor his wife as he offers him a seat at his table« (The History of Human Marriage, London, 1903, 75). Да прво објашњење (комунизам - полиандрија) није добро, в. горе, III. Друго објашњење рационалистичко је, и такође нетачно: Вестермарк заборавља да се извесне ствари, без каквог изузетно јаког разлога, не дају никоме на свету - упор. нпр. схолион, у рукописима А Т, уз Ном. II., 13, 6: οὐς δε φησιν [Омир, који говори о Авијима] απαντων ειναι δικαιοτατους οτι κοινους εχουσι παιδας και γυναικς και τα παντα πληι ξιφους και ποτηριου. упор. ч Strabo 7, 300, па онда Nicol. Damasc. у Stob. Floril., 44. 41 = F. H. G., 3, 463, и Ed. Norden, Die germanische Urgeschichte, 133² -и међу те неприкосновене ствари, у друштву које је изашло из фазе комунизма и полиандрије, долази и жена (код нашег народа познато тројство »жена, коњ и пушка«!).

16) К. Абихт, у свом коментару уз Херодота (Herodotos, für den Schulgebrauch erklärt Leipzig, 1874, уз 1, 199) мисли да је проституисање вавилонских жена имало **символичан** значај: »zur Bestätigung ihrer völligen Hingabe an die weibliche Naturmacht der Fruchtbarkeit müssten sie sich [тј. вавилонске жене] einmal in ihrem Leben einem Fremden hingeben«. Овакав метод тумачења мора се одбацити а limine.

17) Исто тако мисли и Алфред Јеремијас (Handbuch d. altorient, Geistesk., 341): »Der Fremde vertritt... den Priester bez. die Gottheit selbst in ιερος γαμος«.

18) Поред разлога које је навео Манхарт (аналогија према демону плодности, који је инкарниран у странцу што у тај мах случајно пролази поред њиве, в. Манхарт, о. с., 285 и 170, упор. и Gruppe, Griech. Mythol., 916), за објашњење да је странац у ствари Адонис говори и реферат Лукијанов. Из тог реферата види се да жена има да жртвује или своју **косу** (тј. да, »символички«, жртвује саму себе, упор. E. Rohde, Psyche⁷, 17¹, и Gruppe, Gr. Mythol., 113), или своју **љубав**. И у првом и у другом случају ту жртву прима **Адонис**, и јасно је да је у другом случају прима лично, тј. инкарниравши се у странца, онако како смо то видели да божанство редовно ради.

МАГИЧНИ СМЕЈ

Мотив смеја, у епској поезији нашега народа, није онако чест како би се могло очекивати. Епски јунаци нерадо се смеју. У другој књизи Вукове збирке, на 100 песама има свега 13 у којима се уопште помиње смеј (то су песме 7,14,15, 25, 39, 43, 67, 69, 81, 86, 87, 88, 89), према 52 песме у којима се спомињу сузе или плач¹). Смеј је често подругљив, саркастичан, у већини случајева манифестација власти и господства, и у том погледу нарочито је интересантна поезија старца Милије (нпр. Вук, Пјесме, 2, 43, 548; 88, 255; 665. и др.). Понекад је смеј рђаво образложен, и, према нашем етичком мерилу, неумесан. Ја немам намере да у све ове ствари улазим²). Задржаћу се само на једном случају где смеј изгледа сасвим депласиран.

У песми »Смрт цара Уроша« (Вук, Пјесме, 6, 14) каже се како је мајка предала Уроша »ујку Вукашину«, да га научи лову. Вукашин је одвео Уроша у планину, отровао га, и сахранио под

једном високом јелом. Урошева мајка о свему томе није знала ништа, и, забринута што јој се дете никако не враћа, пође у планину да га тражи. Ту наиђе на једног калуђера, који јој каже ово:

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

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

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

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

У грчкој старини има један израз који се радо употребљава да се обележи усиљен, немотивисан смеј: то је Σαρδωνιος или Σαρδανιος γελω, који стари паремиографи објашњавају као ο προσποιητος, και μη εκ χαιρουσης καρδιας*, в. уз Diogen., 8, 5, издање Schneidewin-Leutsch (Gottingae, 1839). За овај израз зна још Омир.

* Сардонски смех - усиљен, и не из весела срца

Кад се Одисеј вратио на Итаку и, прерушен у просјака, дошао у свој двор, морао је ту да трпи свакојака насиља и неслане шале од разузданих просилаца. Ту се један од њих, Ктесип, баци на њега говеђом ногом, али он измакне ударцу

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

* ал' мало нагнувши главу уклони се Одисеј, и у срцу он се насмеје горко (прев. Милош Ђурић)

О постанку и етимологији ове пословице било је још у старом веку неколико објашњења [упор. нпр. Zenobius, »Athous«, 1, 68, и Zenob. Paris., 5, 85, и велику литературу коју наводе Шнајдевин-Лојч уз ту пословицу, па онда Ludwig Mercklin, Die Talossage und das Sardonsche Lachen, St. Petersburg, 1851 (Memoires des savants etrangers, tome VII), нарочито стр.78 идд; затим нпр. Ameis-Heintze, Anhang zu Homers Odyssee, IV Heft, Leipzig, 1900, стр.44ид; Salomon Reinach, Cultes, mythes et religions, Paris, 1912, 4, 123, и др.].

Која је етимологија тачна, да ли она према Σαρδω [(Сардинија), као што објашњавају Тимеј, Демон и др. (в. Schneidewin-Leutsch уз Zenob. Paris., 5, 85)], или према σαίρω [како су мислили »неки« од старих писаца (нпр. Клитарх, в. schol. in Plat. Rep., p.396 Bekk., в. и Eustath. ad Hom. Od., 20, 302; Zenob. Paris., 5, 85, и др., упор. и Mercklin, стр.80 и др., S. Reinach, стр. 123, E. P. Bouchier, Sardinia in Ancient Times, Oxford, 1917, стр.55)], или према Σανδών [како хоће Мерклин, стр. 87, и Еторе Паис (Atti dei Lincei, 1880, стр. 54 и др., цитат по С. Ренаку, 1. с.,)] или су све три погрешне, нас се на овом месту не тиче. Нас интересују само подаци о усиљеном смеју које су нам стари коментатори сачували. Подаци су ови.

1. »Становници Сардиније, кад им родитељи остаре и кад мисле да су им они већ доста поживели, изведу их на место где ће да их сахране, па их онда, спремне да умру, поставе на ивицу гробова које су ископали. Онда сваки свог оца удари цепаницом и обори га у гроб. Старци се радују смрти и сматрају се срећним, и умиру у **смеју** и задовољни«.(Тимеј у schol. Plat., 396 Bekk). Слично објашњење даје нам и атидограф Демон у schol. Od., 20, 302. Упор. и Ed. Mezer, Geschichte des Altertums, I², 31 и др.

2. »Феничани, а нарочито Картагињани, обожавају Крона, и, кад се надају каквом великом добитку, заветују се да ће му, ако им ствар пође за руком, принети дете на жртву. Они имају Кронову статуу од туча, са рукама испруженим над тучним роштиљем, и ту дете бива изгорено. Кад пламен захвати тело, удови се скупе, а уста дођу развучена, и то наличи на смеј, све док дете не падне на роштиљ и не ишчезне« (Клитарх у schol. Plat. Rep., 1, 14, p.396 Bekk). Као што се јасно види, и картагинска се жртва »смејала«; што тај смеј није био од срца, него вештачки изазван, или, тачније, пронађен где га није било, то не мења ствар: in sacris simulata pro veris habentur*. Добро расположење у тренутку када се деца приносе на жртву било је, у Картагини, обавезно и изазивано је и вештачки (упор. нпр. Minuc. Fel. Oct., 30; Plutarch. De superst., c. 13; Mercklin, стр. 83. За слично расположење мисирских матера, када су им деца бацана крокодилима, в. Aelian. De nat. an., 10, 21; Max. Tzr. Diss., 8, 5; Joseph. in Apion., 2, 7, Frazer, Golden Dough³, 4, 168').

* у приношењу жртва тобожње се сматра за истинито

3. На разним местима у старој Грчкој, у Атини нарочито, био је обичај да се једанпут годишње, на два човека, који су називани фармакои, натоваре греси целога парода, и да се они после, као експријаторна жртва, убију. Према тумачењу које је дао још Мерклин (стр.82) на основи једног Хипонактовог фрагмента (= frg. 8 Bergk³: Παλαι γαρ αυτοὺς προσδεχόνται χ α κ ο ν τ ε ς. Κραδας εξοντας, ως εχουσι фармакои за чекцију фармакои упор. Беркову примедбу, и текст у М. Р. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen, Leipzig, 1906, стр.107⁰), фармаки су се, када су вођени на погубљење, **смејали**. Ово је утолико вероватније што изгледа да је приликом жртвовања фармака уопште била обавезна веселост и добро расположење (било је нпр. музике, в. Hesych., s. v. κραδης νομος, и Plut. De mus., p. 1133 F. Упор. н Nilsson, о. с., стр.108; 110).

Да разгледамо изближе сва три фрагмента. У првом, Тимејевом, говори се о ритуалном убијању стараца, о једном обичају за који се може тврдити да је, у врло далекој индоевропској прошлости, био општи. Према том старинском обичају, човек, кад прође изван број (шесет или седамдесет) година, бива, свечано и прописно, убијен од своје околине. Такав обичај постојао је, у **пуном историјском времену**, нпр. на острву Кеосу (Strabo, 11. p.486 и 517; в. и B.Schmidt, Der Selbstmord der Greise von Keos, Neue Jahrbücher, 6, 1903, 617 и др., по Schrader, Reallex. d. idg. Altertumskunde², стр.43), код Римљана (упор. пословицу »sexagenarii de ponte«*, и објашњење које даје Fest., p.334 M; в. и Cic. Pro Sext. Rosc., 35), Германаца [Procop. B.G., 2, 14 (о Харулима); J.Grimm, Deutsche R.A.⁴, 669 и др., по Шрадеру, l.c], Словена (G.Polivka, Seit welcher Zeit werden die

Greise nicht mehr getötet? Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde, 8, 25), и др. (в. Schrader, Reallex.², s.v. Alte Leute).

И наши преци знали су за њега [упор. С.Тројановић, Лапот и проклетције у Срба, одштампано из Искре за 1898, стр. 10 идд; упор. и часопис Караџић, 1, 1899, 209: »Како је постало да се стари поштују«, прибележио Јов. Л. Срећковић; 2, 1900, 128 идд: Мих. П. Васиљевић, О убијању стараца, народно предање очувано у Крепољину; (Т. R. Georgevitch), The Killing of the Old Men in the Serbian Popular Tradition, Folk-Lore, 29, 1918, идд], и од њега је и данас остало доста трагова (в. споменуте радове). Који је био разлог оваквом убијању, у томе су мишљења подељена. Неки модерни испитивачи (ради опште оријентације упор. Edward Westermarck, The Origin and Development of Moral Ideas², London, 1912, 1, 383 идд) прихватају објашњење за које је знао још Страбон (1. с.), и држе да су ово убијање изазвале економске невоље: наши преци убијали би старце зато што ови само троше храну а нису ни од какве користи, дакле, другим речима, зато што хоће да их се курталишу.

* »шездесетогодишњаци с моста« (бацају се у воду)

Ја не могу улазити у детаљну анализу разлога којима се ово мишљење поткрепљује. Ипак, морам рећи због чега оно, бар кад су у питању индоевропски и семитски народи, не може бити вероватно. Пре свега, кад би се поставило као правило да се стари људи, од исте крви и из истог племена, убијају само зато што нису више способни за рад, то би правило, једнога дана, погодило и оне који се данас њиме користе. Наши преци, међутим, ма колико да су били примитивни, нису ипак живели само од данас на сутра, нису могли бити тако кратковиди да, за љубав незнатне користи у садашњости, ризикују да буду одбачени, и изгубе живот, у ближој или даљој будућности.

Напротив, ми имамо врло раних података из којих се види да су старци, по правилу, били поштовани, и имали привилегије и власт [(Schrader, о. с., 45; в. и чланак Old Age у Хастингсовој Encyclopaedia of Religion and Ethics; Herodots Zweites Buch mit sachlichen Erklärungen, herausg. v. Alfred Wiedemann, Leipzig, 1890, стр.336 ид (уз Herod., 2, 80); упор. и Salomon Reinach, Orpheus, Paris, 1914, 264]³). Осим тога, кад би се претпоставило да су старци из грубих егоистичких разлога отпраљани на онај свет, постојале би тешкоће да се објасни култ предака: кад бисмо чинили култ, очекивали заштиту од оних истих предака које смо убили, зар то не би била извесна контрадикција?⁴

Најзад, ми код многих народа, нарочито код Семита (в. мало доцније), наилазимо на убијање деце, која су иначе здрава и способна за живот. Да ли је и ту био економски разлог? Разуме се да није, нарочито још кад се узме у обзир да су та деца била **искључиво првенци**⁵). За убијање деце постојали су **религијски** разлози (упор., поред осталог, Frazer, Golden Bough¹. 4, 160 идд), па зар није природније да се и убијање стараца покуша посматрати као религијски феномен?

У том случају, објашњење било би ово. По примитивним схватањима, човек после смрти **продужује**, на неки начин, живот којим је живео на земљи, и има не само исте потребе и прохтеве него и исти облик и снагу, и то онај облик и снагу коју је имао у тренутку када је умро. Када се, у »Енеиди«, јавио убијени Хектор Енеји у сну, изгледао је »aptatus bigis ut quondam«, дакле: врло бедно: био је »ater cruento pulvere, perque pedes traiectus lora tumentes... squalentem barbam et concretos sanguine crines volneraque illa gerens quae circum plurima muros accepit patrios«* (Verg. Aen., 2, 272 ид; 277 идд).

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

Исто тако унакажена је и »сенка« (εἰδωλον) Деифобова у Verg Aen., 6, 494, идд; Ерифилина у стиху 446; Дидонина у 450 (в. уз сва ова места P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI, erklärt von Eduard Norden², Leipzig u. Berlin, 1916, стр. 251 и 263). Уопште за овакво веровање в. S. Reinach, Cultes, mythes et religions, Paris, 1909, 2, 168, и E. Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht,

Berlin, 1923, 171 илд; за наш народ в. нпр. С. Милосављевић, СЕЗ, 19, стр. 237 и 240; С.Грбић, СЕЗ, 14, 242; интересантно веровање о утварама на дримској хуприји забележио је С. Тројановић, СЕЗ, 17, 59; за Словене уопште в. G.Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte², Graz, 1887, 421⁶).

У Фрезера (Golden Bough³, 4, 9 илд) може се наћи доста примера за оваква схватања код модерних народа. Ψυχαι αρηφατοι καθαρωτεραι η ενι νουσοις, »душе оних који су погинули на бојном пољу чистије су од душа оних који су умрли од болести«, констатовао је Хераклит (frg. 136; в. Н. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker², Berlin, 1906, 1, 81; в. и Фрезер, l.c., 12⁴) свакако на основу народног веровања (слично веровање код црнаца у западној Индији наводи Samter, Volkskunde, 172).

Сасвим разумљиво уосталом. Душе оних који умру, угасе се од старости и изнемоглости, морају бити, у другом свету, слабије од душа оних који су умрли у пуној снази. Код таквог стања ствари, природно је да се код примитивног човека могло створити уверење да је боље умрети здрав и још снажан, и да **треба** умрети чим се појаве озбиљни знаци да је снага у опадању (упор. за ово и Frazer, Golden Bough³, 3, 27, и [T.R.Georgevitch], The Killing of the Old Men in the Serbian Popular Tradition, Folk-Lore, 29, 1918, 242).

Како је примитиван човек био апсолутно уверен да загробни живот постоји (упор. нпр. - као најдрастичније примере - галски обичај да се зајме паре на овом свету, под условом да се врате на другом, в. Valer. Max., 2, 6, 10, или Трачане који су сваке пете године убијали по једног делегата који би имао да носи њихове поруке богу Замолксу - обичај који има паралеле и код примитивних народа; упор. и апострофирање мртвих у нашим нарицаљкама, нпр. Вук, Пјесме, 1, 153; 5, 130; 138; 140; 141 и др., и нпр. С. Милосављевић, СЕЗ, 19, 241: »У запевкама обично моле новог покојника да па оном свету потражи њихове синове, кћери и браћу, и да их поздрави и разговори«, даље, М. Милићевић, Живот Срба сељака², 243, итд. итд.; упор. и W. Caland, Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche, ARW, 17, 1914, 484), а како, с друге стране, није знао за онај хистерични страх од смрти какав осећа просечан културан човек (упор. Frazer, Golden Bough³, 4, 9, илд; 142 илд; М. Р. Nilsson, Primitive Religion, Tübingen, 1911, 60, Schrader, о. с., 44; упор. и неке податке у СЕЗ, 19, 1913, 243), могла се јавити код њега жеља да са животом ликвидира не онда кад мора, већ онда кад је тренутак најповољнији, и могао је бити створен обичај да се убијају старци и болесници. (О убијању бога - божанског човека, кад остари, в., ради опште оријентације, М. Р. Nilsson, о. с., стр. 56 ил).

Јасно је да од таквог обичаја могу очекивати користи и они који умиру и они који остају; ови који остају имаће сада у својим прецима не слабе и излапеле, већ задовољне и моћне заштитнике. Ни код старих ни код модерних народа, код којих обичај убијања старца постоји - нема ни трага о томе да су старци били због тога несрећни, или да се убијање сматрало као нечовечност, насиље (упор. и Westermarck, о. с., I, гл. XVII, passim). Напротив - обе стране биле су увек задовољне. У југоисточној Бразилији старци, када их воде да их убију, »радоснији су и срећнији но кад су ишли на венчање« (Frazer, Golden Bough³, 4, 13).

Најзад, ваља споменути још једну идеју која се провлачи кроз целу историју религије, и која је такође помогла да старци осете извесну сатисфакцију кад иду са овога света. Постоји старо веровање да је драговољна смрт истакнутог, великог човека, човека који по својој ваљаности, памети или друштвеном положају нешто значи - да је таква смрт спасоносна за његову околину. Ова идеја дала је повода за многобројне људске жртве у прошлости. У далекој старини има примера да је код Швеђана, ако би две године узастопце трајала суша, морао треће године бити жртвован краљ, да би својом смрћу спасао народ од глади. Е. Mogk - који, додуше, убијање старца схвата рационалистички - у своме делу Die Menschenopfer bei den Germanen (Abhandl. d. philol.-hist. Klasse d. königl. sächs. Gesellsch. d. Wiss. Bd. 27, стр. 603 илд) наводи овај пример (стр. 615): Краљ Гаути, епоним Готланда, дође једнога дана у кућу некога бонде, која је била удаљена и у коју дотле још никада није долазио гост. Ту му је, поред осталог, причала кћи сељакова како се близу њине куће налази провалија, у коју су се стрмоглављавали њени преци **»и на тај начин осигурали потомству срећу и благостање«**. Посета краљева начинила је на њих тако велики утисак - причала је кћи - да се стари отац решио да идућега дана раздели деци имање и са својом бабом и једним слугом скочи у провалију и иде у Валхалу⁷).

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

Да је приношење деце на жртву картагинском Кроносу и »смеј« те деце и њихових родитеља био религијски акт - непотребно је да се наглашава нарочито. Сви семитски народи приносили су на жртву, Балу или Молоху, своје првенце, понекад појединачно, понекад читаве хекатомбе. Јевреји су, под утицајем пророка и Господње религије уопште, били први међу Семитима који су оставили те жртве и задовољили се супституцијом или »посветом« Господу (в. нпр. Лс, 2, 22 идд), али да су и они за такве жртве знали, доказ нам је нпр. жртва Аврамова, Јефтина, и многе алузије у Тори и Пророцима (упор. нпр. 5 Mos., 18,19 идд: »Кад ућеш у земљу коју ти Господ Бог твој даје, не учи се чинити гадна дјела онијех народа. Нека се не нађе у тебе који би водио **сина својега или кћер своју кроз огањ**« - упркос рабинском објашњењу, о чему в. С. von Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte², Bonn, 1911, 1, 266, и др.).

У Јерусалиму било је нарочито место, Тофет, »у долини синова Еномовијех«, на коме је јеврејски народ, па чак и сами цареви, приносио своју децу на жртву; и те жртве забранио је, у једно време, цар Јосија (»Оскврни и Тофет... да не би нико више водио сина својега ни кћери своје кроз огањ Молоху« - 2 Reg., 23, 10). Код Феничана и Картагињана жртве ове врсте биле су, за време целе њине историје, у пуном цвету; о томе имамо, поред података у старих писаца, и материјалних докумената [**дечији скелети** у Гезеру и Таанаху, в. Orelli, о. с., 1, 264, **натписи**: Gesenius, Monum. Numid., VI, VII, VIII, стр. 448 ид, 453, цитат по Орелију, о. с., 1,266³, и др). Све ове жртве приношене су драговољно, без икакве пресије; напротив, кад их је император Тиберије енергично забранио и повешао свештенике који су такве жртве допуштали или тражили, Картагињани су продужили, сада тајно, да кољу или сажижу своје првенце Молоху, све до краја старог века, и ко зна још докле (в. податке у Frazer, Golden Bough³, 4, 168²).

Што се тиче фармака, у Атини и иначе, о њима је већ речено ко су били. Они су приношени као експија-торна жртва, жртва очишћења целог народа, и у том погледу могу се згодно упоредити са познатим овном из Библије, на кога би били натоварени греси целог Израиља, и који би затим био одагнат у пустињу (3 Mos., 16).

Нас у овом тренутку интересује мотив смеја, и зато морамо одговорити на питање какав је смисао, какав циљ имао смеј, код жртве која је осуђена на смрт, у оном тренутку када се убијање врши. Не може бити сумње да је за такав смеј постојао, пре свега, онај општи разлог који постоји за **сваку** жртву; смеј је знак доброг расположења, а жртва, када се приводи олтару, **мора бити** добро расположена, мора дати свој пристанак, иначе ће цела теургична радња остати бесциљна. Примитиван човек веома је водио рачуна о расположењу жртве и о свима околностима које то расположење симболизирају.

Кад наше ђурђевско јагње не би хтело јести уочи Ђурђевдана, ми бисмо га ипак заклали, и када би печеница утекла, као што се дешава, ми бисмо купили другу; али кад у старом веку, једном приликом, свете кокоши одређене за жртву нису хтеле да једу, Публије Клаудије није их смео прописно жртвовати, и одмах затим изгубио је битку (в. Sueton. Tib., 2); и кад је Галби једнога дана, и другом приликом Титу, утекао бик који је требао да буде жртвован, обојица су веровали да им предстоји смрт (в. Sueton. Galba, 18; Tit., 10; упор. и Caes., 59). Кад је Ифигенија доведена на жртвеник, њој су уста била завезана, да се не би чуле клетве које је упућивала Атрејевој кући (Aesch. Agam., 236 ид). Упор. и S. Reinach, Cultes, mythes et religions, Paris, 1912, 4, 124⁶, и Georg Wissowa, о.с., 416.

Смеј, дакле, показује добро расположење, пристанак, и ми такво објашњење можемо одмах примити уколико се односи на смеј код фармака: фармаки **морају** дати свој пристанак, иначе ће атински народ натоварити на себе њихову крв. Али код картагинске деце и сардинских старца имао је смеј и други циљ. Ни једни ни други нису **експијаторна** жртва; они се не убијају само за **туђ** рачун, већ донекле и у њиховом рођеном интересу. За старце, према оном што је речено, ствар је очевидна; за децу код Картагињана и Семита уопште може се рећи ово. Та деца су увек **првенци**, а првенци, и првине уопште, припадају божанству или демонима, и имају да буду за њих резервисани или њима послани. Прве плодове остављали су Јевреји Господу (3 Mos., 19, 23 идд),

прво воће деле старе Српкиње »за душу«, прву косу заветовали су Грци и Римљани боговима, први борац који пређе на непријатељско земљиште посвећен је доњем свету и мора погинути (случај Протезилајев!), само божанству припада прва ноћ, *ius primaе noctis*, прва деца посвећена су Балу, или Молоху, или Господу, коме и припадају.

Упркос рабинском објашњењу, које у »провлачењу кроз огањ« гледа само невино, симболичко чишћење ватром (слично ономе о коме се говори у 4 Mos., 31, 23, упор. Orelli, о.с., 1, 266), и упркос Фрезеру (*Golden Bough*, 4, 187 илд.), који у жртвовању првенаца код Семита гледа жртву замене за детињег оца, и Швену (*Friedrich Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, Giessen, 1915, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., 15, 3, стр. 35'*), који, у једној сасвим узгредној, недовољно образложеној напомени, сматра то жртвовање за ритуално чишћење, ја држим да су места у Старом завету, која се односе на ритуално сагоревање деце, јасни, и да се не могу друкчије схватити него буквално. »Водити сина својега и кћер своју кроз огањ Молоху« (2 Reg., 23, 10, и др.: у јеврејском свуда израз **כֹּזֵב**) шта може значити него »водити, слати децу Молоху«? Питање је само **зашто** се то чини.

Чини се, очевидно, најпре зато што њему деца и припадају, а друго зато што ће, као што се то лепо види из једног неискоришћеног податка у Моверса (в. Мерклин, 83), деца на тај начин **постати бесмртна**⁸⁾. Али, да би се добила та бесмртност, потребно је још нешто. Ја сам малочас рекао да ће човек на другом свету бити онакав какав је био у тренутку кад је у тај свет улазио. Ако уђе насмејан, он ће, и на другом свету, **задржати могућност да се смеје**. То је, међутим, ствар од великог значаја. Смеј је не само знак доброг расположења, већ је то и **најјача манифестација живота**. У доњем свету, у царству смрти, **нема смеја**.

Ево неколико примера. Оракул Трофонијев, у Ливадији, био је хтонични оракул; ко је хтео питати хероја за савет, морао је сићи у доњи свет. Они који су конзултовали Трофонија, дакле: силазили у доњи свет, по општем грчком веровању (које је дало повода и за једну врло познату грчку пословицу: *εις Τροφωνίου μεμάντευται, επι των αγε-λαστων και συνωφρουμενων* - Zenob. P., 3, 61, в. и литературу коју наводи Шнајдевин-Лојч уз то место), **изгубили су способност да се смеју** (в. објашњења у Зенобија, 1. с., и остала објашњења у Шнајдевин--Лојча, упор. и Athen., 14, р. б14а)⁹⁾.

У Атици, код Елеузине, постојала је стена на којој се одмарала Димитра кад је тражила Прозерпину (дакле, кад је припадала **доњем свету**), или, по другој традицији, Тезеј, **кад се кренуо у доњи свет** (обе традиције у *schol. Aristoph. Eq. 785*, упор. и Zenob. P., 1, 7, с примедбама Шнајдевин-Лојча уз то место, и M.W. de Visser, *Über die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden, 1903, стр. 98* ид): та стена носи омиозно име *αγελαστος πετρα*, »стена на којој [или: поред које] нема **смеја**«. Код Руса, ко о извесним задушницама жели да види мртве, мора да се за то спреми; поред осталог, он се кроз годину дана пред задушнице **не сме да смеје**, в. M. Murko, *Das Grab als Tisch (Wörter und Sachen, 2, Heidelberg, 1910) 100*⁵⁾.

Најзад, још један пример. Дете, кад се роди, религијски је нечисто, и по веровањима нашег народа, кроз четрдесет дана долази још у сферу доњег света. Готово сви, многобројни уосталом, обичаји око новорођеног детета, за првих четрдесет дана, своде се на чување детета од хтоничних демона, и на борбу са тим демонима¹⁰⁾. Наш народ има сасвим јасно уверење да се »за пуних четрдесет дана купе око куће где има породилја и мало дете« »сотоне, нечистивци и друге утваре« (Сава Милосављевић, СЕЗ, 19, 95).

Веровање у тај критични период, који се најрадије везује за симболични број четрдесет, опште је (упор. нпр. Th.Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, Giessen, 1910, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., 9, 1. стр.29* илд; Ploss, *Das Kind*². 1, 50 илд; B.Stern, *Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in Türkei, 2, 311* илд; и др. - цитати по Вехтеру, 34⁴⁾; о значају броја четрдесет упор. W. H. Roscher, *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten, Leipzig, 1909*, и: *Die Tesserakontaden und Tesserakontadenlehren der Griechen und anderer Völker, Leipzig, 1909*; E.Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig, 1911, стр.22*²⁾; о броју **четрдесет** код словенских народа в. M.Murko, о. с., 134 ид; упор. и W. Spiegelberg *Orientalistische Literaturzeitung, 26, 1923, 422*), па за њега знају и стари и модерни Грци (Wächter, l.c; C.Wachsmuth, *Das alte Griechenland im neuen, Bonn, 1864, стр.73* ид -цитат по Вехтеру). Међутим, стари писци, говорећи о овом

критичном периоду, изриком кажу **да се тачно за то време дете не можс смејати** (нпр. *Sensor. De die nat.*, 11, 7, уз које место упор. - по Вехтеру 30² - и *W.Roscher, Die Tassarakontaden*, 28 идд; в. и *W.Süss, Das Problem des Komischen im Altertum, Neue Jahrb. f.d. klass. Alt.*, 22, 1920, стр.29), и да се први пут насмеје кад тај период прође¹¹⁾.

Упор. и стихове у песми о Находу Симеуну (Вук, Пјесме, 2, 14, 24 идд): ... »Те он [= патријарх Саво] нађе сандук од олова, Истурила вода на обалу, У сандуку чедо, мушка глава, **Нит' се смеје** нит' ручицу даје, Ни крштено ни зламеновано« - према којима изгледа да је и наш народ веровао да се дете **пре крштења** (тј. **редовног крштења** - крштења у одређеном року) не може смејати (иначе, откуд би Саво знао да дете није крштено?).

Очевидно је, дакле, да смеј **не припада** доњем свету: он је обележје, манифестација **живота и животне снаге**. Сада може бити јасно због чега се и картагинска деца и сардински старци, у тренутку кад улазе у други свет, смеју - тај смеј оспособљава их да у том другом свету сачувају **живот**, да на неки начин ускрсну и остану **бесмртни**. Да је овакво објашњење доиста тачно, мислим да се може наћи и директних доказа: по Моверсу (в. Мерклин, стр.83), Картагињани су били уверени да би јадиковање и плач, приликом жртвовања деце, одузели тој деци бесмртност, и због тога су наређивали весеље и смеј, да та бесмртност не би дошла у питање.

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

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

Кад је Плутон уграбио Прозерпину, њена мајка Димитра пала је у највеће очајање и лутала је, прерушена као стара просјакиња, свуда, тражећи кћер. За то време ништа није ни јела ни пила нити се одмарала. Деветога дана дође у кућу елеузинског краља Келеја, и ту буде лепо дочекана. Да би је, онако изгубљену, расположили, отпочне једна од робиња, Јамба, правити разне досетке. Богиња се најзад насмеје. У тренутку када се насмејала, њој се поново повратила воља за животом и она, која је дотле била *αφθογγος, αγγελαστος, αλαστος εδητους ηδη ποτητος** проговорила је, и, први пут, пристала де једе. И овде имамо, дакле, један случај магичног смеја. (Упор. и Н. Usener, *Klagen und Lachen, Rhein. Mus.*, 1904, стр.652 ид= *Kleine Schriften, Leipzig-Berlin*, 1913, 469 ид и, нарочито, *S.Reinach, Cultes*, 4, 115 идд).

У германској митологији одговара овоме мит о Скади, коју је насмејао Локи (упор. R. M. Meyer, *Altergermanische Religionsgeschichte, Leipzig*, 1910, 211 и 349). У српским умотворинама има сличних скаски, и оне су везане за Богородицу. Под насловом »Зашто жабе не могу никада се усмрде« забележена је у Караџићу, 2, 1900, стр. 216, ова скаска из околине Лешнице. »Плакала света Богородица за распетим сином, и све животиње дошле да је теше, па нису могле. Напослетку је доскакутала и жаба са жапчетом, и кад су стигли до Богородице, жапче закрекеће. **'Ћути, красо'**, рекне тада жаба жапчету, због чега се Богородица насмеје, и благослови је да се никад не усмрди и не уцрвља«.

* без гласа, без осмеха, без јела и пића

На другом месту у Караџићу, 4, 1903, стр. 126 ид, налази се варијанта ове скаске, забележена у околини Лесковца. Та варијанта, којој је наслов »Како је постала свилена буба«, гласи овако: »У оно време кад су Евреји разапели Христа, његова мајка Марија много га је жалила. Задуго није хтела ни да једе ни да пије, ни да запева или барем да се насмеје. То буде Богу криво па је хтео некако да насмеје Марију. Једанпут ишла негде Марија па се уморила и села испод једног дуда поред пута да се одмори. Поред ње проскакуће жаба, за којом је ишла жабица. Жабица је била далеко изостала иза жабе, те се ова окрене и викне: 'Хајде, ћерко, похитај'. Чује то Марија па јој буде смешно, те се насмеје и рекне у себи: 'Хвала Богу, каква је мајка, а каква је ћерка!' У који мах

то Марија рече, у тај мах јој испаде из уста један црв, а Марија га узме и метне на један дудов лист, благослови га и рекне: 'Да Бог да из твојих уста излазила жица од које ће се ткати најлепше платно!' Тако је постала свилена буба«. Сличне скаске познају и други народи, упор. Узенер, 1. с., и Oskar Dähnhardt, *Natursagen, Leipzig, 1909, 2, 246* идд.

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

Цела ствар, с обзиром на непотпуне и местимично контрадикторне податке, доста је тамна, али се као извесно може рећи ово. Хера је у овом случају богиња плодности (в. S.Reinach, 1. с.), и цео празник, који нас јако подсећа на ивандањске и ђурђевданске ватре (упор. **Mannhardt**, *Wald- und Feldkulte*², Berlin, 1904, 2, 497 идд, и Nilsson, о. с., стр. 45) има за циљ да појача плодност и **оживи демона вегетације** (по Манхарту, још и да појача топлоту сунца). Демон вегетације, у овом случају сама Хера, налази се у оном храстовом стаблу. Смеј свештенице има за циљ **да тога демона оживи**. Као што се види, имамо овде још један случај магичног смеја, који, боље него икоји други, може објаснити ситуацију у песми о смрти цара Уроша, И на једном и на другом месту имамо магични смеј са јасно одређеним циљем: да се предмет над којим се смејемо **оживи**.

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

У Нодиловом изводу та приповетка гласи овако: »Једном краљу било дванаест синова и кћи јединица, које све прогањаше маћеха, друга краљева жена. Пасторци чуваху свиње, а пасторка кућаше кућу. Некога дана нестало одојчета између свиња, па услед маћехине клетве, дванаесторо браће прометнуше се гавранима и одлетеше на стаклено брдо. Први брат бијаше сестри оставио прстен.

С овим прстеном оде она браћи у траг по бијеломе свијету, од вјетра до вјетра помамна, док је трећи благи вјетар не однесе на брдо, пусто пребивалиште затурене дванаесторице. У некој кухињи сакри се сестра за пећ, и баци прстен у чашу пуну вина, коју (испивши брат први, па редом онако и друга браћа, сви се претворише младићима као што су и били. Него су ти младићи сјетни, невесели. Да их ријеши и ове чаролије, сестри је ред за седам година никому не писнути нити се коме насмијати. За ово вријеме боравећи у шумовитој гори, она се вјенча, и роди сина Вука, који опет говораше као човјек. Напоследку, минуо и рок од седам година. Сестра се **грохотом насмијала**, па јој се од јада опрости дванаесторо браће суморне. И сину спаљена је тада вучица, те засја из пепела дивно момче младо, негдашњи вук«. О мотиву оваквог спасоносног смеја у народним приповеткама упор. и Fr. v. d. Leyen, *Das Marchen*², Leipzig, 1917, 58: упор. и народне приповетке као што је Grimm, 64, *Die goldene Gans*, и руске приповетке у Bolte-Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig, 1915, 2, 258.

Не мање интересантна је једна народна песма о светом Јовану, из Красићеве збирке (Српске народне пјесме старијег и новијег времена, скупио Владимир Красић, књига прва, Панчево, 1880, 15). Та песма је етиолошка легенда; у њој се говори о подизању Јована чобанина међу светитеље. Исус Христос јавио је »на мору Тодору« да ће му доћи на вечеру, али је од њега захтевао да за

вечеру испече свог рођеног сина. Тодор га је послушао, и кад је Исус увече дошао, изнео је преда њ свога сина испеченог

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

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

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

Кад знамо какву јаку магичну снагу може имати смеј, моћи ћемо разумети извесне погребне обичаје и код нас и код других народа, који нам иначе изгледају необјашњиви. Код Римљана је, приликом великих, помпезних погребња, ишао глумац, прерушен као покојник, правио свакојаке шале и заподевао смеј (в. Sueton, Vesp., 19, и Н. Blümner, Die römischen Privatal-tertümer, München, 1911, стр. 493). Ја се сећам да сам у свом детињству слушао да је добро кад се, у друштву које чува мртваца, заподене шала и чује смех; такво веровање и такви обичаји познати су, уосталом, и иначе, в. доста примера у Е. Samter, Volkskunde, 163.

Од г. др Тих. Р. Ђорђевића слушао сам како је неки Ђорђе Лазић, из Лужана (околина Алексинца), кад је сахрањивао своје треће дете, последње које је имао, У тренутку када су дете спуштали у раку, почео да се смеје. Његови сељаци нису се томе изненаднили, и сетили су се одмах да је то »врачка«. Интересантан је и један обичај из хомољског среза, о коме нам реферише Милосављевић у СЕЗ, 19, 251 ид. »Кад родитељима смрт за кратко време потре децу и остане им само једно, онда не жале ни дана. У том случају, при сахрани, претпоследњег детета, жене из суседства, да они не виде, заките их цвећем и перјем... Исто их овако крадомице ките и онда када им умре прво дете. Родитељи се ките и онда кад у кући умре отац или мати, односно таст или ташта, а њихова су деца још у целости.

У првом случају ките их други без њихова знања, у другом се ките сами... Ако је погреб у недељу или празник, кад на игралишту игра коло, обичај је да и отац и мати, онако закићени, оду на игру и да одиграју које коло... У повратку с игре... уђу... у двориште и отпевају коју песму« итд. Упор. и Јеремија Павловић, СЕЗ, 22, 110 ид. Поред весеља, које и овде као и у другим примерима има јасан магични карактер, нас овде нарочито интересују подаци који се односе на **првенце** и на старе **родитеље**. Првенце и родитеље - каже се - не треба жалити по општим прописима за жаљење; њихова смрт мора бити пропраћена са извесним манифестацијама радости, задовољства.

Тај обичај очевидно је врло стар, и, сам за себе, није довољно јасан; али, какав је да је, из њега се јасно види једна ствар: да и првенци и стари родитељи имају известан изузетан положај, да за њих важе нарочити религијски прописи, који нас и нехотице подсећају на некадашње картагинске и сардинске људске жртве. Да ли би, можда, и у овом обичају требало тражити остатак, врло бледу супституцију људске жртве? Истраживања на овом терену имају добрих изгледа, јер не треба заборавити да је жртвовање првенаца и стараца, са гледишта историје религије, потпуно логично и оправдано, да је познато многим народима¹²⁾, и да је, према томе, **вероватно** да је и наш народ, у далекој прошлости, практиковао такве жртве. За ритуалне људске жртве наш народ знао је, за њих се, чак, може и данас наћи по какав пример.

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

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

Овакво веровање показало се у култној пракси као врло плодно. Немајући намере да дубље улазим у ствар, напомињем овде само то да се, на пример, тим веровањем даје објаснити не само она облигатна веселост, заметање шале, и сличне радње, приликом чувања мртваца, о чему в. горе¹³⁾, него и веселост, често врло претерана (в. о томе Murko, Das Grab als Tisch, 80) о старинским

даћама. Та веселост није само случајна, спонтана, него се и **нарочито** изазива; алкохолна пића која се о даћи троше појачавају је, али она нису једини разлог за њу. Смех и веселост о даћи првобитно су били магична радња из оне исте категорије из које је и смеј Урошеве мајке.

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

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

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

1) Места у другој књизи где се помињу сузе и плач ова су: 1, 11; 4, 93; 5, 56; 97; 6, 28; 54; 7, 14; 160; 290; 309; 8, 24; 106; 121; 12, 62; 13, 48; 142; 14, 84; 93; 15, 183; 16, 12; 64; 17, 53; 19, 37; (20, 1); 24, 87; 221; 25, 157; 28, 139; 29, 213; 252; 267; 317; 333; 342; 30, 20; 267; 279; 31, 153; 32, 27; 33, 58; 35, 196; 39, 550; 41, 14; 66; 43, 150; 159; 769; 44, 100; 111; 46, 141; (47, 26); 48, 23; 49, 1, 17; 50, 131; 51, 1; 55, 238; 58, 97; 60, 125; 64, 13; 91; 142; 65, 85; 66, 47; 267; 68, 19; 71, 38; 153; 73, 6; 67; 147; 74, 39; 75, 108; 77, 54; 80, 221; 254; 81, 5; 254; 83, 95; 87, 107; 88, 1120; 90, 87; 99, 68. Упор. и Т. Maretić, *Naša narodna epika*, Zagreb, 1909, 260 ид. Уопште епски јунаци радо плачу, упор. Н. Gressmann у *Das Gilgamesch--Epos*, Göttingen, 1911, 144.

2) О мотиву смеја у књижевности може се наћи података у Carl Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig, 1890. стр.9 идд., и W.Süss. *Das Problem des Komischen im Altertum*, Neue Jahrb. f. d. klass. Alt., 22, 1920, стр.28 идд.

3) Упор. и пропис из Грбаљског законика: »Ко би ударио оца или матер, да му се она рука пред народом осигече« (В.Врчевић, *Разни чланци*, Дубровник, 1891, стр.29, тачка 7).

4) Премда се, принципијелно, не може порећи да је тачно и оно што каже Шрадер - да убијање стараца и култ који им се после чини »према наивним схватањима оних старих времена не морају бити контрадикција« (O.Schrader, *Die Indogermanen*³, Leipzig, 1919, 81).

5) Колико се о првенцима иначе водило рачуна, лепо се види из једног римског обичаја: у најстарије време сваки је отац могао одбацити своје женско новорођенче, сем у случају да је то **прва** кћи, в. Dion. Hal., 2, 15.

6) Поред осталог, роб на овоме свету остаје и на ономе роб: отуда су стари Словени волели да погину него да буду заробљени, упор. Leo Diacon, *Hist.*, 9, 8. 151 Bonn, и Krek, 1. с.

7) Уз ово упореди шта о **Хиперборејима** причају Плиније и Помпоније Мела (Plin. N. H., 4, 26: »Mors non nisi satietate vitae, epulis delibutoque senio luxu, ex quadam rupe in mare salientibus. Hoc genus sepulturae beatissimum«. - Mela 3, 5: »Habitant lucos silvasque, et ubi eos vivendi satietas magis quam taedium cepit, hilares redimiti sertis semet ipsi in pelagus ex certa rupe praecipites dant. Id eis funus eximium est«). Упор. уз ово J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, 486, и E. Rohde. *Der griechische Roman*, 230, ¹).

8) Сада је јасно и зашто се деца »воде кроз огањ«. Огањ **чисти** (упор. нпр. Frazer, *Golden Bough*³. 5, 179 идд), и на тај начин чини бесмртним, упор. мит о Ахилу, кога мајка Тетида држи над ватром да би га начинила бесмртним, о Демофону, сину Келејевом. кога Димитра

хоће да начини бесмртним и такође држи над ватром (Hom. hymn. in Cerer., 219 идд), о ватри у пургаторијуму (по теорији орфичара, Вергилија, св. Августина и др.), кроз коју се добија бесмртност.

9) Паузанија (9, 39, 13) каже да се та способност доцније могла да поврати, упор. и Фрезеров (J. G. Frazer) коментар уз ово место [Pausanias's Description of Greece, 5, (London, 1913), стр.204].

10) Упор. о овој темп нарочито E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig, 1911, passim.

11) По легенди, Заратустра је био једини који се насмејао оног истог дана када се родио (Plin. N. H., 7, 16, 12), и то је, разуме се, сматрано као prodigium. Упор. и Carl Clemen, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, Giessen, 1920 (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 17, 1) 43.

12) Нарочито индоевропским: Георг Бер мисли чак да су Семити **од њих** научили да приносе људске жртве (Georg Beer, Die Bedeutung des Arieriums für die israelitisch-jüdische Kultur, Heidelberg, 1922, 9). Ово, уосталом, није вероватно, и Берово тврђење да су »људске жртве карактеристичне само за оне Семите који су живели у крајевима где је било Аријеваца« није тачно.

13) Самтер (Volkskunde, 163) мисли - по моме схватању, погрешно - да је овоме циљ да се души покојника пружи мало забаве.

14) Штенгел (Griech. Kultusaltertümer², 210) к Самтер (Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin, 1901, 114⁴) мисле да је веселост о Антестеријама депласирана, и да је тек накнадно везана за овај празник. Али оваква претпоставка, ако се та веселост схвати као магична радња, није потребна.

СУБОТА - ЂАЧКА БУБОТА

Ову пословицу слушао је, у детињству, Вук, и он је, у својој збирци, под бр. 5919, објашњава овако: »Кад сам ја« - вели Вук - »1796. ишао у Лозницу у школу, још је био обичај ђаке у суботу послје подне тући без икакве кривице; ако је који онај дан, макар и послје подне, био бијен за лекцију или за друго што, то му се није примало у рачун, него је морао и по други пут обичаја ради бити бијен«. Сасвим слично објашњење даје Вук и у »Рјечнику« s. v. бубота; ту се каже да је батињање вршио сам учитељ, ни из каквих других разлога већ »само зато што је субота«¹⁾.

Вук јасно каже да су деца бивала бијена без **икакве њихове кривице**, према томе: то батињање није било казна. Каквог је онда могло имати разлога? Могло би се помислити да је то била предохрана, нека врста претње ђацима: њих треба избити **пре** но што учине кривицу, јер кад је већ учине, онда је доцкан тући их. За овакво резонување наћи ћемо паралеле у Вуковој пословици № 6980: »Циганин избио сина, да му тикву не сломи«, и у познатој шаливој причи о Циганину који најпре избије дете па га пошаље на воду - причи према којој је цитирана пословица и постала. Али ова прича казана је, очевидно, у иронији, у намери да се илуструје циганска недотупавност.

Идеја да се антиципира и погрешка и казна - апсурдна је, и у нашем (случају утолико би била апсурднија што Вук јасно каже да су суботом били батинани **сви** ђаци, дакле: не само они за које се веровало да ће погрешити него и они најбољи, који нису давали повода таквој сумњи. За батињање суботом морали су, очевидно, постојати други разлози.

Ако иначе потражимо какав сличан обичај где су деца или младићи били батинани отприлике на начин како је то описано за Лозницу, тј. **без кривице, а у одређене дане**, пашће нам

најпре у очи један спартански обичај, који је забележен у свакој школској историји и због тога општепознат. Мислим на шибање младића у Артемидином храму у Спарти. Тај обичај често се спомиње код старих писаца (в. литературу у Fr. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, Giessen, 1915, *Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.*, 15, 3, стр.97²) поред осталог, казује нам Плутарх (*Instit. lacon.*, 39) о њему ово: »Спартанска деца бивају шибана преко целога дана на олтару Артемиде Ортијске, и у стању су да издрже бој док не умру, весели и расположени, такмичећи се један с другим ко ће више и боље да издржи. Ономе који при овој утакмици победи указују се највеће почасти. Ова утакмица назива се *διαμαστίωσις*, и врши се **сваке године**«.

На другом једном месту (Лус., 18) каже Плутарх да је овај обичај сачуван и у његово време (II век после Христа). Слично нам реферише и Цицерон (*Tusc.*, 2, 34): »У Спарти дечаке толико шибају да им из тела пође крв, а слушао сам, кад сам тамо био, да су неки и подлегли ударцима. При свем том, никада се није чуо, код тих дечака, ни јаук ни уздах«. Лукијан (*Anacharsis*, 8) описује Спартанце како одређенога дана »стоје на [Артемидином] олтару, и ту их шибају толико да из њих тече крв. Њихови оцери и мајке стоје околу, и не само да их не жале него им још и прете, ако клону духом, и моле их да издрже што више и да поднесу болове. Многи су и умрли при овој утакмици, не хотећи да, пред својима, одустану ни да се покажу мекушци; ове је Спарта одликовала на тај начин што им је подигла споменик. Не треба због овога помислити да су Спартанци били луди... Ликург... је желео да грађани, у чијим је рукама спас отаџбине, буду што чвршћи и дорасли свакој невољи... Ако неко од ових, у рату, буде заробљен, он неће одати спартанске тајне, ма колико га непријатељи мучили, него ће смејући се подносити ударце, тако да ће се шибање досадити пре ономе који га врши него ономе који га трпи«.

Какав је био циљ овога шибања? У старом веку постојала су, углавном, два објашњења: једно је, видели смо, Лукијаново (и других: Fr. Schwenn, 98) - он држи да је то просто било вежбање у издржљивости. Друго објашњење налазимо у Филострату (*Vit. Apoll.*, 6, 20, 2) и Паузаније (3, 16, 10). По Филострату, ово шибање, које је вршено на Артемидином олтару, било је замена за људске жртве које су се некада приносиле познатом скитском божанству, Тавридској Артемиди. »Лакедемоици су умели лепо да ублаже страховиту садржину ове жртве; они су од ње начинили утакмицу у храбрости, при којој нико не гине, а олтар богиње ипак је попрскан крвљу.« Слично објашњење даје и Паузанија (3, 16, 10). У могућност да овде доиста постоји супституција људске жртве верују и неки модерни научници (С. О. Müller, *Dorier*, 1824, 1, 385 илд; Sam Wide, *Lakonische Kulte*, Leipzig, 1893, 112, и др; упор. Schwenn, о. с., стр. 98, 98², 98³, и Anton Thomsen, *Orthia*, ARW, 9, 1906, 400¹).

Од ових објашњења прво је извесно нетачно, а друго је сумњиво. Лукијан, чији је атеизам и негативан дух свима познат, посматрао је све појаве из религије и култа са рационалистичког гледишта; он није хтео или није умео да разуме народну религију и култ, и његова објашњења не могу се ни узети озбиљно (cf. и Schwenn, 98).

Што се тиче другог објашњења, као да је то замена, супституција људске жртве, ни оно није много вероватно. Старинска традиција тумачи цео обичај као замену људске жртве стога што ми у Спарти имамо тобоже **скитску** Артемиду, на чијем су олтару доиста приношени људи на жртву (упор. Еврипидову Таврид. Ифигенију); међутим, као што је лепо констатовано Саломон Ренак (*Cultes, mythes et religions*, Paris, 1908, 1, 176 илд), ми знамо да је скитски утицај на грчке култове био уопште минималан, и немамо никаквих разлога да примимо за готово оне удешене митове (у Пауз., 1. с.) који спартанску Артемиду доводе у везу са скитском. Вероватно је да су ови етиолошки митови постали тек после Еврипида, који је први, на подлози атичких митова, измислио мотив да су Орест и Ифигенија донели из Тавриде Артемидин кип (упор. Schwenn, 1. с., стр.98 и 98⁸). Остале разлоге против другог објашњења в. у Schwenn, о. с., 98 илд, и нарочито Anton Thomsen, *Orthia*, 399 илд.

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

Овај спартански случај, иако изгледа необичан, није усамљен. Код многих старих и модерних народа постоји, о извесним данима, обичај ритуалног шибања; то шибање није морало

бити увек онако грубо као код Спартанаца, и ударци су понекад могли бити само наговештени - али је извесно да сви ови обичаји имају ритуални карактер и један исти магични циљ. Како је то ударање изгледало, и шта је оно било, казују нам ови примери:

Вук, Посл., 5295: »Пушти зло, узми добро! У Рисну на Младијенце рано ујутру бију дјецу каквом гранчицом шале ради. А дјеца опет између себе бију се вас дан говорећи то исто«. Упор. и сличан грчки обичај у Plutarch. Sympos., 6, 8,1, 1, и Антон Томсен, 1. с., 409 ид.

Вук, Посл., 1006: »Да растеш као врбица, А да се гојиш као гица! - говоре дјечи кад их на Цвијети ујутру из шале ударају врбицом«. - Упор. и Караџић, 1, 1899, 163. Фрањо Иванишевић (и Ј.Симунић), Poljica; Narodni život i običaji, ZNŽOJS, 10,1905, 39: »Младинци су трећи благодан по Божићу; светкује се ка' и јучер, али не има велике спреме у кући. То је задњи божићни дан... Мала лица рано се устају они дан из постеље, јер ће ји матер ошинит шибон маслиновон, и то се каже ,младинчати'. Кажу да ће лица бит здрава кад се на Младинце младинчају. Обичај је у никин селин да и муж младинча младу жену стопро доведену у кућу!«

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

Јурај Чолић, (Jodišnji običaji (Varoš u Slavoniji), ZNŽOJS, 21,1917,145: »На Младинце урани газда, узме шибу, па иде од кревета (постеље) до кревета па млади све. Кад је већ дан, иду ,младинци' од куће до куће и шибале. Почасте ји ракијом и јабуком ил' ораси«. Вук Врчевић, Три главне народне свечаности, Панчево, 1883, стр. 17 ид: »Свака мајка на вече овога дана [Младенаца о четвртом дану Божића] набави... листату грану ловорике или маслине, или шимшира (треба да је грана са зеленим листовима). Дигне се ујутро прије но што сване, па с оном граном учини над ватром крстовидни знак, те открије... ђецу па по њима фрска доста јако редимице говорећи непрестано: Пушти зло, а узми добро! Пушти болест и јаде, а прифати здравље! или: Пушти љеност, а узми крепост!« Упор. и ГЗМ, 11, 1899,717.

Упор. и Вук, Пјесме, 1, 423, 16 идд:...

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

Ако се уречена живина бије липовом граном, истераће се из ње уроци - верују Словенци (в. податак у Б. Шулека, Zašto Sloveni poštiju lipu, Rad Jugosl. akad., 43, 188, стр.157)²). И тако даље.

За овакво ритуално ударање знали су, као што смо рекли, и стари и модерни народи; оно се, и код њих, дешавало у исто одређено време као и код нас, о појединим празницима, нарочито уз месојеђе, о Ускрсу, о Ђурђевдану, о Божићу. О римским Луперкалијама (15. фебруара) трчали су свештеници, луперци, по вароши и ударали жене, где би коју срели, каишима од коже жртвованог јарца. У Риму су, 7. јула (nonae caprotinae), ударале жене једна другу гранчицом од смокве; о празнику Фауне ударале су се гранчицом од мирте (в. S. Rei-nach, 1, 177 ид).

Код модерних народа, нарочито код Германаца и Словена, има много паралела. Немачки научник Манхарт описао је ове обичаје у свом великом делу Wald- und Feldkulte (нарочито I², стр. 251 идд). Случајева има врло много (нпр. ритуално шибале код Руса, о Цветима, шибале о карневалу, итд.), али је непотребно да их ређамо, пошто се сви мање или више подударају са наведеним српским. Могу се споменути само неки карактеристични детаљи, који су, углавном, заједнички у свима овим случајевима. Шибале се увек врши у одређене дане, углавном у пролеће и око Божића; ударају се млади момци и девојке, или младе жене, па онда животиње и воћке; у неким случајевима удара се и земља. Шибале се врши прутом или прућем од врбе у највише случајева, или прућем од брезе, зове, леске, рузмарина, коприве. Ударање је некад врло свирепо, и понекад је потребно да потече крв (упор. Манхарт, 1. с., стр.255).

Какав је циљ свему овом? По Манхарту, ударање прућем, које је зелено, бујно (или се то, ако је потребно, вештачки изазива, упор. и М. Р. Nilsson, *Die volkstümlichen Feste des Jahres*, Tübingen, 1914, 7) и у коме се налази сакривен животни принцип, **демон вегетације**, има за циљ да у нама пробуди, појача плодност и животну снагу; у исто време, треба да се из нас изгоне зли демони (упор. српску пословицу: »Пушти зло, узми добро!« За **терање** злих демона прутом или штапом упор. Nicola Terzaghi, *Die Geisselung des Hellespontos*, ARW, 11, 1907, 147 ид). Уз Манхарта, углавном, пристаје и дански научник Антон Томсен (*Orthia*, 407 ид). Има и других објашњења ових обичаја. Саломон Ренак (*Cultes*, 1, 173 идд, упор. и 2, 213) нарочито подвлачи факат да се, као **средство за ударање**, узимају увек само **извесна** дрвета или делови **извесних** животиња.

Према томе, циљ, ударања био би да се, кроз инструменат ударања, који је у ствари **какав старински тотем**, унесе у нас снага тога тотема. Примитиван човек доиста осећа тежњу да, с времена на време, или у случају невоље, рецимо какве епидемије, унесе у себе снагу свога тотема или божанства. Тај пренос снаге, то дивинизирање, може се извести на разне начине. Навешћемо неколико примера, Један од најпознатијих начина јесте теофагија, ритуално једење тотема или божанства. Причешће је, у ствари, овакво ритуално једење божанства; у нашем народу остао је још обичај ритуалног једења тотема о Бадњем дану (прасе), Ђурђевдану (јагње), Светом Илији (петао).

Навешћу још један пример где примитиван човек покушава да кроз уста, једењем или пијењем, унесе у себе снагу божанства. За време бугарског рата видео сам у селу Конопница (близу Криве Паланке), у сасвим новој цркви, како су свима свецима брижљиво и готово неприметно састругане очи; сазнао сам да сељанке узимају прашину и пију је у води - имамо опет један леп случај теофагије. (Отуда су код нас, по старим црквама, често свецима уништене, састругане или извађене очи, и тако је постало веровање - за њега упор. Ракићеву песму о Симониди! - да су Турци и Арнаути вадили очи нашим иконама).

Има и другог начина да човек пренесе на себе демонску снагу, нпр. кад, за време грмљавине, **легне** на земљу (упор. Вук, Рјечн., s. v. грмљети), или кад **провуче** своје дете кроз вучји зев (упор. нпр. Караџић, 2, 1900, 217; 3, 1901, 175), или кад пусти да га свештеник, који је у овом случају експоненат божанства, **згази** ногом (упор. за ове случајеве уопште Otto Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Giessen, 1909, *Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.* „8,1, стр. 67 идд). У Левчу на Ђурђевдан деца се **опасују** врбом и дреном; у Босни и Херцеговини на Ђурђевдан пре зоре **љуљају** се на дрени и **ките** његовим гранчицама (П.Софрић, Главније биље, 86), болесници се **провлаче** испод ораховог корена (*ibidem*, стр. 175), или другог каквог дрвета, које има необичан изглед, итд. (в. Мојо Медић, Провлачење као лијек, *ZNŽOJS*, 18, 1913, стр.231 идд). И тако даље. По Ренаку, дакле, ударање гранчицом или чиме другим је ударање тотемом, а ударање тотемом није ништа друго него дивинизирање, преношење снаге из тотема - дакле, нека врста причешћа. Кад видимо на које све начине покушава човек да на себе пренесе божанску снагу (теофагија, љуљање, провлачење, кићење, опасивање итд.), мораћемо допустити да је шибање, после теофагије, доиста најсигурнији метод да се тај пренос изврши. Нарочито ће овај метод имати дејства ако приликом шибања **потече крв**, као што је то био случај у Спарти, па онда у неколиким примерима које наводи Манхарт, најзад у шибањима старинских Гала, свештеника Велике Мајке. (У чему је, управо, магична снага крви - није јасно: неколике хипотезе о томе наводи Schwenn, о. с., 83 идд.)³⁾

- Најзад, Фрезер (J. G. Frazer, у свом коментару уз Паузанију, 3, 16, 9 = Фрезерова књ. 3, стр. 342) мисли да је шибање спартанских младића био један од обичаја приликом пубертета (упор. и T. Achelis, *Abriss der vergleichenden Religionswissenschaft*, Leipzig, 1908, стр.102), а Ернст Пфул (Ernst Pfuhl, *Zur Geisselung der spartanischen Epheben*, ARW, 14, 1911, 643 идд) - да је то шибање имало за циљ да, у времену пубертета, појача моћ плођења. Али ма како ствар да стоји, једно је јасно: да је ударање о месојеђама, о Божићу итд. доиста **ритуално** ударање, да је то једна **магична манипулација**, којој је циљ да разбуди, појача виталну снагу («жакну да ће лица бит здрава кад се на Младинце младинчају», в. горе) и изазове плодност («обичај је у никин селин да и муж младинча младу жену стопро доведену у кућу», в. горе), и којој треба тражити порекло у религијским схватањима примитивног човека. Друго, јасно је да је веровање у магичну моћ шибања било увек, и свуда, врло распрострањено. Упор. и М.Р.Nilsson, *Die volkstümlichen Feste des Jahres*, 7 ид, и 24.

По себи се разуме да је ритуално ударање, кад му је заборављен прави разлог, схватано друкчије. Шибање младића на Артемидином олтару у Спарти тумачио је Лукијан као вежбање у издржљивости. Исто тако, врло је природно било да се ритуално шибање покатакд могло схватити и као казна. Тако се најчешће објашњава обичај шибања код **флагеланата**, познате секте, која се у средњем и новом веку, иако забрањивана од стране цркве, ипак појављивала с времена на време, у Италији и по средњој Европи. Шибање флагеланата, мучење самог себе при томе, сматрало се као кајање, као жртва или откуп од грехова. Али из понеких података о флагелантима види се да је обичај, првобитно, могао имати други смисао, који почива на најпримитивнијим веровањима у магичну моћ шибања. Флагеланти који су, године 1349, пролазили кроз Немачку и позивали свет да пође за њиховим примером и шиба се - претендовали су да шибање има исту онаку моћ као и крштење и остале тајне; шибање док се тело не облије крвљу је, у ствари, **крштење крвљу**, које је, тврдили су флагеланти, моћније од крштења водом и има да га замени (в. податке о томе у Reinach, Cultes, I, 182 ид).

Очевидно је, дакле, да шибање код флагеланата није имало само негативан задатак, да нас казни за грехе које смо учинили и ништа више, већ и један чисто позитиван: то је била нека врста иницијације - магична радња, која има да у нас унесе нарочиту магичну моћ.

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

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

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

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

Али да ли је тако резоновао и онај који је први узео лесков штап у руке? Ако се сетимо извесних прописа који се односе на тучу деце, видећемо да у њима има доста празноверице. Није нпр. свеједно **како** ће се деца тући и **чиме** ће се тући. »У Рисну кажу да дјецу не ваља бити по поплатима [= табанима] јер онда неће расти« (Вук, Рјечн., s. v. поплат). То је један случај где празноверица регулише како треба шибати децу, али има и других. У нашег народа распрострањено је веровање да децу не ваља тући метлом, »јер тада неће расти«. Није тешко пронаћи разлог за ову

другу забрану. Метла стоји у вези са злим, хтоничним демонима (о природи тих демона в. Е. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, Leipzig u. Berlin, 1911, стр. 33⁰): један од најјаснијих доказа је што и код нас и код Германаца (в. J.Grimm [- Е. Н. Meyer], *Deutsche Mythologie*⁴, стр. 907 ид) на метли јашу вештице - метла је, дакле, њихов атрибут и, евентуално, њихова инкарнација; ако бисмо, дакле, ударили дете метлом, пренели бисмо на њега демонску снагу која је у њој и која би детету шкодила.

Могло би се очекивати да према предметима са којих се, приликом бијења, може пренети на децу опасна, шкодљива снага -стоје други предмети са којих би се могла пренети добра, спасоносна снага. Да ли је, према томе, народна празноверица **препоручивала** да се деца бију нарочитим прућем, и да ли је препоручивала да се бију **лесковином** - није ми познато.

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

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

У другој приповетки (в. Bolte-Polivka, 2, 414) под ударцем лесковог штапа отвара се стена. Млади Спартанци на Артемидином олтару шибани су (упор. Reinach, *Cultes*, 1, 180) такође лесковим прутовима: Артемида, у чијем су храму они шибани, била је "Αρτεμις λυγροδεσμος, Артемида, која је обожавана у лесковом прућу, тј. свето лесково пруће у коме је био оваплоћен божански нумен. Шибањем се тежило да божанска снага Артемиде, богиње плодности, пређе на младиће.

Леска може бити и символ **здравља**: према једној пољској легенди, Метузалем је зато тако дуго живео што је целог свог живота становао у колиби од лесковог прућа (Dähnhardt, *Natursagen*, 2, 43). Најзад, наш народ, уверен да је леска божанска, осећао је потребу да се, с времена на време, дивинизира њоме: у околини Шапца **на Божић ујутру причешћују се лесковим пупољком** (П. Софрић, 1. с.); за слично причешћивање врбовим пупољцима, о Цветима, код Руса, в. Mannhardt-Heuschkel, стр. 257; за причешћивање дреном, код нас, в. П. Софрић, о. с., стр. 86⁴). Према свему овоме, могућно је да је и у нашем народу било познато **ритуално** шибање лесковином, као што је постојало ритуално шибање врбом, са којом је иначе леска, у култу, врло често везивана или њоме замењивана.

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

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

У једној енглеској народној приповетки могли су људи пронаћи на ком је месту Месец, кога су зли демони сакрили испод земље, једино на тај начин што су у руке узели лесков штап и тако га тражили. У народним приповеткама, где је реч о сакривеном злочину који на крају крајева ипак бива откривен, призива невина жртва за сведоке животиње или ствари (мотив о Ибиковим ждраловима!), најчешће сунце (упор. Grimm, 115, *Die klare Sonne bringt's an den Tag*), јер оно све види и **зна**; интересантно је, међутим, да у једној малоруској приповетки (в. Bolte-Polivka, 2, 532) узима жртва за сведока **леску**. Јасно је да је леска по веровањима нашег народа била дрво знања, »дрво познавања добра и зла«. Ко би с њим дошао у додир постао би паметнији, и зато је оно могло бити од интереса за школу, »*Der züchtigende Haselstock der Corporale und Schulmeister dürfte mehr als bloss praktischen Grund haben*«* -каже Вутке (о. с., 104). Упор. и нешто скептичко резонување Самтерово (*Volkskunde*, 79°).

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

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

Међу празноверицама које се везују за поједине делове тела, спомиње Плиније Старији веровање да је памћење локализовано у доњем делу увета (Plin. N.H., 11, 103). Отуда су, по римском обичају, у извесним приликама сведоци, пре но што ће дати исказ, вучени за уво (и том приликом говорили би им: *memento!*) да би се боље сетили онога за шта их питају (упор. Hor. Sat. 1, 9, 75 итд. и Порфир. уз то место, и Otto Crusius, *De Babrii aetate*, *Leipziger Studien*, 2, 185).

По једном месту у Бабријевим баснама (fab. 95, 70 Cr.: εψαυσεν οτος, ως πατηρ αλοθνησκων) може се закључити да је код старих био обичај да отац, кад је на самрти и оставља сину што у аманет, вуче сина за уво, да би син целу ствар боље упамтио. Кад је Вергилије писао »о краљевима и ратовима«, Аполон га је **повукао за уво** и опоменуо (»*Synthius aurem vellit et admonuit*«...) да пева друге песме (Verg. Ecl., 6, 3 итд.); уз ово Вергилијево место каже Сервије: »*aurem memoriae consecrata est, ut frons genio*«*. За веровање примитивних племена да је разум локализован у увету упор. Frazer, *Golden Bough*³. 1, 158⁵¹. Према свему томе, могуће је да је вучење јака за уво имало првобитно за циљ да се у њима појача моћ памћења.

* »уво је посвећено памћењу као чело генију«

1) О суботи као дану када је Бог допустио жени да туче мужа в. шаљиву приповетку у БВ, 25, 1910, 82.

2) О магичном шибану прухем («der Schlag mit der Lebensrute») в. М. Р. Nilsson, Die volkstümlichen Feste des Jahres, Tübingen, 1914, стр. 7 id.

3) Вук Врчевић каже да је шибане четвртога дана Божића било врло јако (Три главне народне свечаности, 18).

4) О великом религијском и култном значају лесковине код Германаца в, Hans Vordemfelde, Die germanische Religion in den deutschen Volksrechten, Giessén, 1923 (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., 18, 1), стр. 88 идд. Фордемфелде цитира једну расправу која је од интереса за ово питање, али је ја нисам имао у рукама: то је Weinhold, Über die Bedeutung des Haselstrauchs im altgermanischen Kultus- und Zauberwesen (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 6). Много примера за значај лесковине у религији и митологији има у делу Richard Folkard Jun. Plant-Lore, Legends and Lyrics, London, 1884, стр. 362 идд.

5) Интересантно је да у јеврејском и арамејском корен רָחַם значи и «чути» и «разумети»; у старовавилонском фраза «повећати уши» значи исто што и «појачати разум» (у нас: «отворити очи» некоме), в. песму о Гилгамешу, табл. I, стих 219. Велико уво код бога Марцук;! (који се покатакд представља са великим уветом) значи његов велики разум, в. Н. Gressmann, у Ungnad-Gressmann, Das Gilgamesch-Epos, Göttingen, 1911, 88'.

»ПУШТАЊЕ ВОДЕ« О ВЕЛИКОМ ЧЕТВРТКУ

Међу пролећним обичајима у омољском срезу постоји један који тамошњи Срби називају «пуштањем воде». Тај обичај врши се на Велики четвртак, и састоји се, према опису Саве Милосављевића («Српски народни обичаји из среза омољског», СЕЗ, 19, Београд, 1914, стр. 41 ид), из кога све важније детаље исписујем од речи до речи, у овоме:

Свака жена којој је умро ма ко из куће или фамилије, спреми три, пет или седам корена жутог кукуруза, неколико колачића од пшеничног брашна, онолико воштаних свећица колико има гробова у породици, једну букову дашчицу направљену на Светог Јована, и букова жара у кадионици. Кукурузи и колачићи спреме се још пре зоре, метну, заједно са свећама, у «једноданку» котарицу (котарицу што је за дан исплетена), и носе се на реку или поток. Чим која жена дође на реку, прекрсти се, обрнута истоку, и тражи по води белутке, који морају бити бели, округли, и велики као јаја од пловака и гусака, а на броју да су пет, седам, или тринаест. Како који камен нађе и издигне из воде, она се прекрсти, пољуби га, и метне поред себе на десну страну. Затим се поново прекрсти, потопа у воду крпу платна, и по њој поређа белутке, и то најпре највећи, и после редом, све мањи и мањи, па онда речно корито испод крпе прочисти од лома, лишћа и камена, да би вода брже и правилније текла. После овога метне па обалу букову дашчицу, и за њу залепи свеће. Свака свећица мора се запалити само на распиреном жару, а нипошто једна од друге. Сад метне грумен тамјана, нешто босиљка и чубра на онај жар, и трипут окади свеће, врг, колачиће, корење и ону воду. После овога **пушта воду** за душу мртвима, тј. напуни врг водом, сипа воду преко крпе и белутака, и говори у себи: «Да се види на онем свету мом Јовану, Милисаву, Павлу, Лазару» (или већ како се буду звали њени мртви)!

Сваком покојнику даје се за душу по три врга. Кад ово сврши, прекрсти се и поново пушта воду сунцу, месецу и осталим небеским телима, «да би Бог подарио здравље свима што су у животу». Затим, као оно на гробљу, даје из руку осталим женама корење и колачиће, опет за душу умрлих. Пошто сврши давање из руку, жар проспе, а кадионицу или разбије о један белутак, или је метне у ракле којјега дрвета крај реке, па се прекрсти и врати кући. Уз пут даје из руку сваком кога сретне или стигне. Што преостане, подели код куће деци; деца морају свој део појести у кући, а никако ван ње. Које се дете случајно измакне напоље, верују да ће се идућег Великог четвртка и

њему пуштати вода. Негде овог пуштања воде нема, на пример: у Изворици. У неким селима пак пуштају воду у кујни, сипајући је преко прага, на пример: у Рибарима. Том приликом обавља се све као и на реци (само нема потапања крпе у воду и давања из руку међу женама)¹⁾.

Цео обичај даје утисак велике старине, и зато је од интереса испитати његове најважније елементе.

I

Као што се види, култична радња врши се: 1) или **на реци**, или **у кујни**, над **прагом**; 2) на тим местима (уз сагоревање тамјана и свећа) излива се вода, и после тога дели се јело. У целој радњи најважније је изливање воде. Народ каже да се та вода излива за мртве.

Пре свега, да ли је ово изливање воде доиста један детаљ из култа мртвих, и да ли је та вода доиста, како народ верује, намењена мртвима? Можемо одмах рећи, са сигурношћу, да јесте. У доњем свету, према општем схватању и семитских и индоевропских народа, влада вечита жеђ. Код Грка, на пример, мртви се чак зову просто $\sigma\iota\delta\psi\alpha\sigma\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ или $\sigma\iota\ \alpha\beta\rho\epsilon\chi\omicron\iota$ (А. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893, стр. 100). Према томе, једна од највећих брига у култу мртвих јесте да се мртвима дотури вода, на време и у довољној количини. Стари Вавилоњани благосиљали су овако: »Нека је на овом свету благословено твоје име, а на ономе свету нека би твоја душа пила воде« (А. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1913, стр. 319).

Овакве идеје о вечитој жеђи имали су и други семитски народи, нпр. Јевреји (упор. познату причу о богаташу који се, на оном свету, мучи без воде у Лс. 16,19 илд) и Арапи. Једно од »заједничких места« у арапској поезији јесте жеља да покојников гроб увек буде заливен обилатом кишом (в. I. Goldzieher, *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, ARW, 13, 1910, стр. 20). Понеки Бедуини сахрањују своје мртве на два и три дана хода далеко од свога насеља, зато што у том крају има воде« (Goldzieher, стр. 21). Отуда је постојао пропис, и код Вавилоњана и код Арапа, да се гроб приликом сахране, и доцније, што чешће и обилатије, прелива водом (Jeremias, стр. 321; Goldzieher, стр. 44); тај старински обичај примила је и религија Ислама, и он је данас, код Арапа и Турака, један од најважнијих религијских елемената у мртвачком култу. Стари Грци знали су такође за либације воде, $\iota\delta\rho\sigma\lambda\omicron\nu\delta\alpha$, у култу мртвих и хтоничних божанстава (P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München, 1920, стр. 103); изгледа чак да је то најстарији облик либација уопште (Stengel, 1. с.). За Римљане важи то исто. На неколиким грчким натписима, нађеним у Риму и околини, позива се час Андонеј (Kaibel, *I G I S*, 1842), час Озирис (Kaibel, 1488 и 1705, упор. и А. Dieterich, *Nekyia*, стр. 95¹⁾), да покојнику даду свежу воду; исто тако врло су многобројни натписи као *in refrigerio anima tua, in refrigerio et in pace, Deus te refrigeret**, ΠΠΕ ΖΗΣΑΙΣ, и сл. (Dieterich, 1. с., стр. 96 и 98).

* у хладнику душа твоја, у хладнику и у миру, Бог нека те расхлади

Код Срба је такође јако раширено веровање да у доњем свету влада вечита жеђ и да је потребно дотурати воду мртвима. »Народ верује« - каже С. Грбић, СЕЗ, 14, 257 - »да је најбоље делити воду за душу умрлог, јер умрли на оном свету највише оскудева за воду.« Због тога родбина умрлог носи по саборима воду и нуди присутне, и то чини све док се не наврши година (*ibidem*); то се нарочито чини о Белим покладама (СЕЗ, 19, 31), а за првих четрдесет дана мора се, свакога дана, носити вода у четрдесет кућа (упор. нпр. М. Милићевић, *Живот Срба Селјака*², 343; СЕЗ, 14, 256; СЕЗ, 19, 257). За мртвацем понесе се, од куће, суд с водом (ЖСС², 343); на месту где је лежао мртвац остави се суд с водом и вином (ЖСС², 338), или се разбије тиква с водом (СЕЗ, 14, 248); сличан обичај постоји и у Сарајеву (в. Лилек, *Верске старине из Босне и Херцеговине*, ГЗМ, 6, 1894, 145.); на даћи, после вечере, проспе се мало воде испод стола (СЕЗ, 19, 256). »У многим селима југоисточне Србије..., кадшто у ковчег уз мртваца метну... крчаг с водом, јер верују да мртвац за четрдесет дана пије воду. Кома мртвацу не метну у крчаг воду, они му сваког дана до четрдесетнице износе пред вече воду у каквом суду, и том водом прелију гроб (Сима Тројановић, *Стари словенски погреб*, СКГ, 3, 1901, стр. 135).

У паштровским нарицаљкама каже се (Вук, *Пјесме*, 1, 153): »Ма ли ће те Бог помоћи, Е ћеш тамо добро наћи, Дивну киту својте твоје... Који ће те дочекати... Јеси л' трудан упитати, И тебе ће

посадити У златноме своме столу, Пак ће тебе принијети Један имбрик ладне воде...« Као тешка клетва каже се у Штипу: »Вода за онај свет да му се не најде!« (Зборник Мин. нар. просв., 7, стр. 241, № 57). Када су сватови сахранили заручницу Милића барјактара, они

Чело главе воду изведоше, Око воде клупе поградише... Ко ј' уморан, нека се одмара,... Ко је жедан, нека воду пије За душицу лијепе ђевојке (Женидба Милића барјактара, Вук, Пјесме, 3, 78, 195 илд). Подизање чесме »за душу« честа је ствар код Срба и уопште на Оријенту - оне се и зову **задужбине** (в. Вук, Рјечн., s. v. задужбина), и на њима је по правилу увек написано за чију се душу подижу. Итд. Из овога се види да је, по схватањима нашега народа, изливање воде мртвима доиста потребно, да се практикује често, и у приватном и у јавном култу; према томе, народно објашњење да се вода о Великом четвртку излива за мртве, можемо примити за готово, утолико пре што и остале радње тога дана имају јасан мртвачки карактер²⁾.

Из наведених примера види се да је покојницима могла бити дотурана вода на разне начине. Најпростији начин је да се покојнику да вода **непосредно** - да се остави тамо где ће је његова душа моћи да нађе (нпр. на место где је покојник издахнуо, или под столом за време даће), или да се излије на његов гроб. Овакав начин жртвовања врло је примитиван и старински.

Код Срба, међутим, много је популарнији други, **посредан**, може се рећи симболичан начин: вода се даје **другима**, а намењује покојнику - којим ће путем покојник доћи до те воде, то је питање које примитивног Србина не интересује. »Пуштање воде« у омољском срезу разликује се по форми од либација које смо овде споменули, и зато је од интереса видети какво значење оно има. Казали смо да се ту вода или прелива преко извесних, унапред одабраних, белутака, или се сипа »у кујни«, »преко прага«. Овај други случај може се објаснити једним чудним обичајем, за који имамо потврде и код ранијих и код садашњих примитивних народа - обичајем да се умрли чланови породице сахрањују у кући, близу огњишта, или испод прага.

Такав обичај констатован је још у палеолитском времену у Западној Европи (Schrader, Reallexikon², 334), исто тако и, у неолитском времену, у Шлезији и на Готланду (в. Johannes Hoops, Reallexikon d. germ. Altertumskunde, 1, 265 илд), и у предмикенским кућама у Торикосу и Орхомену (Schrader, 1. с.). У Псевдо-Платоновом дијалогу Миносу, који је написан у IV веку пре Христа (Christ, Geschichte d. griech. Lit., I⁵, 659), каже се (315 D) да су ранији Грци своје мртве сахрањивали у кући, и у истинитост овога податка не може бити сумње (в. E. Rohde, Psyche⁷, 1, 228³); то исто каже познати Вергилијев коментатор, Сервије (ad Aen. 5, 64; б, 152) и за Римљане. Такав обичај постоји и данас код неких примитивних народа, нпр. код Ескимана и на Новом Селанду (в. Rohde, 1. с., 1, 229¹). Понеки Малоруси и данас сахрањују децу, која су умрла некрштена, под праг (Schrader, 1, с.).

Да ли су и Срби некада своје мртве сахрањивали у кући, о томе немамо, разуме се, никаквих директних докумената³⁾; али је такав обичај, за врло давну прошлост нашег народа, могућан и вероватан. Пре свега, случајеви које смо навели, из разних крајева и из разног времена као што су, дају право на претпоставку да је тај обичај, који иначе врло лепо одговара анимистичким схватањима примитивног човечанства, био општепознат⁴⁾, да је, дакле, могао важити и за наше претке.

Друго, до најновије прошлости постојао је обичај код нашег народа да своје мртве сахрањује на **своме имању, близу куће** упор.ЖСС², 350); на надгробним споменицима, које је скупио Љуб. Стојановић, често се налази формула »лежи на својој земљи«; **остац** тога обичаја и данас се могу констатовати у неким (планинским) крајевима нашега народа.

У омољском срезу, мртворођена и некрштена деца и данас се сахрањују поред куће, у башти или воћњаку (СЕЗ, 19, 113); исти обичај, по усменом саопштењу г. Др Владимира Ћоровића, постоји и у Херцеговини, чак и у самом Мостару; међутим, као што је врло лепо утврдио Шрадер (1. с.), код сахрањивања сасвим мале деце најбоље је сачуван праобразац **општег** примитивног сахрањивања. Сахрањивање **у кући** несумњиво је обичај крајње варварски, и он се, у иоле културнијем друштву, није могао да одржи, већ је морао добити блажу форму. Могуће је, дакле, да је то што наш народ сахрањује своје покојнике на имању, поред куће, у ствари блажа форма првобитног обичаја да се мртви сахрањују у самој кући. Да је то доиста тако, да су се тј. мртви доиста најпре сахрањивали у кући, види се лепо из обичаја о Бадњем вечеру. Бадње вече није

ништа друго него **даћа умрлим прецима** (в. мој рад »Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић«, ГНЧ, 34, 1921, 258 идд).

Из обичаја о бадњиданској вечери, међутим, види се да су Срби, онда када су ти обичаји постали, тражили и замишљали своје мртве сроднике у **кући, испод пода**. Наиме, о Бадњем вечеру (дакле, у једној прилици када се на гозбу позивају преци и када се тим прецима доноси храна) једе се не са стола, **већ са земље** (в. ГНЧ, 1. с., стр 265), и храна (код нас **ораси**, који су мртвачко јело по превасходству, *ibidem*, 261 ид) која је тим прецима намељена, **баца се на земљу** (упоредити литавски обичај да се о **даћи**, крајем октобра, баца од сваког јела помало у углове од собе, за умрле сроднике и претке, в. W. Caland, *Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche*, ARW, 17, 1914, стр. 492⁵), и наш обичај да се на даћи једе са земље, СЕЗ, 19, 256). Онда где је постојао обичај сахрањивања у кући, мртви су сахрањивани **око огњишта**, или испод **прага** (упор. горе наведена места)⁶. Сада нам је сасвим јасно зашто се, у омољском срезу, пуштање воде мртвима врши преко прага: праг се залива водом зато што се жели дотурити вода душама покојника које су испод њега.

Питање је сада зашто се »пуштање воде«, у већини случајева, врши не у кући преко прага, већ на реци, преко извесних белутака. И овај обичај, као што ћемо видети, има свој почетак у врло дубокој старини.

Према примитивним религијским схватањима, душа, у односу на човека чија је, има извесну самосталност, слободу кретања; она може да човека остави, на извесно време или за увек, и да се материјализира, да се »претвори« у какву животињу, биљку, или ствар. Мисирски Ка, римски геније, вавилонски, персијски, јудејски, хришћански лични анђели, нису у ствари ништа друго него човеков дупликат, његова материјализована душа, која је узела на се човечји облик. Када се апостол Петар избавио из Иродове тамнице, изашао у варош, залупао на врата својих пријатеља и тражио да га пусте унутра, ови нису веровали да је то Петар, и казали су: »То је његов анђеос«. У овом случају Петров анђеос није, на крају крајева, ништа друго до душа Петрова, која се тобоже јавља у човечјем облику. Душа калидонског јунака Мелеагра била је везана за неко дрво; Мелеагар је умро чим је то дрво било бачено у ватру. Према причању Кедреновом, душа бугарског цара Симеона била је везана за један стуб у Цариграду; кад је са тог стуба скинут капител, Симеон је умро одмах (в. Cedrenus, р. 625 В). Нарочито је код старих Германаца било раширено веровање у човеков дупликат (*fylgja*), који може оставити човека и претворити се у какву животињу или у шта било друго (в. Eugen Mogk, *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie*², Leipzig, 1921, стр. 50 идд); за примере из грчке митологије в. E. Rohde, *Psyche*⁷, 2, 91 идд.

Понеки људи, чаробници на првом месту, имају моћ да своју душу пошаљу у неки други предмет; у народним приповеткама користе се тиме дивови, змајеви, и уопште чудовишта; они своју душу пошљу некуд далеко, у какав тешко приступачан предмет, и онда се не боје да ће погинути, Далеко би одвело када бих говорио више о овој тако раширеној анимистичкој идеји; за примере у народним приповеткама и култу ваља погледати у Frazer, *Golden Bough*³, 11, 95 идд, и Volte-Polivka, 3, 439 идд.

Веровање да душа може, привремено, отићи из човека и претворити се у какав други облик, познато је, како се само може очекивати, и нашем народу (за Словене уопште в. Krek, *Einl.*², 418). Вук у речнику s. v. вјештица каже сасвим јасно: »Вјештица... има у себи некакав ђаволски дух, који у сну из ње изиђе и створи се у лептира, у кокош или ћурку, па лети по кућама и једе људе«... Из Вукове приче у речнику s. v. мора види се да мора може послати свој дух у длаку која трчи као змија⁷).

У своме делу »Главни српски жртвени обичаји«, Сима Тројановић саопштио је неколика интересантна веровања из Печењеваца. Према тим веровањима, код људи и животиња који су змајеви, може душа оставити тело, претворити се у змаја, и водити борбу с алама. Тело дотле лежи непомично и чини утисак да спава. Некакав сељак био је змај, и косећи једном, опазио је у облацима алу. Одмах је оставио рад, и отишао »да спава«. Његова душа за време док је спавао изашла је из њега, претворила се у змаја, водила борбу с алом, и најзад се поново вратила на своје место, у тело из кога је изашла, и тада се сељак пробудио (С. Тројановић, 1. с., стр. 154). »Имао неки човек петла, који је такође био змај... Тај змај-петао, чим се наоблачи, завлачио би се под праг, где је био ископао рупу, и у том склоништу тело му остане, а дух оде да се бије с алама« (*ibidem*).

У народним приповеткама има такође много примера за веровање да се душа може одвојити од тела и ући у какав други предмет. У приповетки »Аждаја и царев син« (Вук, № 8) каже аждаја баби која ју је кушала: »Моја је снага далеко... Чак у другоме царству код царева града има једно језеро, а у оном језеру има једна аждаја, а у аждаји вепар, а у вепру зец, а у зецу голуб, а у голубу врабац, а у ономе је врапцу моја снага« (тј . моја **душа**). У приповетки »Баш Челик« (Вук, № 51) каже Баш Челик царевићевој жени: »Далеко одавде има једна висока планина, а у оној планини једна лисица, у лисици срце, у срцу једна тица, а у оној је тици моје јунаштво« (опет: моја **душа**). О разним, сличним називима за душу в. Frazer, *Golden Bough*³, 11, 97. У Босанској Вили, 9, 1894, 58 каже свети Аранђео ђаволу да се његова »снага« налази у златној јабуци коју држи у рукама. Итд.

Човечја душа нарочито се радо склања у **дрво** или у **камен**.

У дрво душа иде обично после човечје смрти. То веровање констатовали су етнолози код многих примитивних народа, који извесна дрвета сматрају за седиште душа предака (Frazer, *Golden Bough*³, 2, 29 итд). 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 отуд 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 итд).

Опште веровање да душа после смрти прелази у дрво или биљку довело је до врло раширеног обичаја да се по гробовима саде дрвета, како би душа имала где да се склони (в. нпр. Mannhardt-Heuschkel, *Wald- und Feldkulte*², Berlin, 1905, 2, 21; упор. и E. Rohde", *Psyche*, Tübingen, 1921, 1, 230, који, ослањајући се на извесна рационалистичка тумачења код старих, нпр. код Serv. Verg. *Aen.* 5, 760, и Kaibel, *Epigr. lap.* 546, погрешно схвата гајеве као »Lustort«* 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 посече дрво са гробова хероја (Aelian. *Var. histor.* 5, 17).

* »место уживања«

Доста примера за ово веровање код класичних и других народа покупили су Манхарт и Фрезер, 11. сс. Манхарт још особито у првој књизи, стр. 39 итд, затим 2, 29 итд, и 317 (душе предака у дрветима), упор. и Volte-Polivka, 1, 262. И код нашег народа постојало је овакво веровање. Сува дафина, на којој су обешени Момир и Гроздана, подмладила се (Вук, Пјесме, 2, 29, 374 итд), и кад је цар »Степан«, после овога чуда, наредио да се деца сахране, онда је

На Момиру зелен бор никао,
На Гроздани винова лозица;
Савила се лоза око бора
К'о сестрина око брата рука

(*ibidem*, стих 391 итд). Сличан случај десио се и са несрећним заљубљенима, Омером и Меримом. Када су их, пошто су од чежње умрли, сахранили у једну раку,

Мало време за тим постојало,
Из Омера зелен бор никао,
Из Мериме зелена борика:
Борика се око бора свила,
Кано свила око ките смиља...

(Вук, Пјесме, 1, 345, 255 итд). Упор. и Вук, Пјесме, 1, 421, и, нарочито, Красићеву збирку С. н. песама (Панчево, 1880), I, 21. О сађењу дрвета, лозе, руже и др. на гробу, упор. Лилек, у ГЗМ, 6, 1894, 154. - Из крви косовских јунака, по народном веровању, изникли су божури (в. С. Тројановић, Српско-бретонско предање, СКГ, 27, 1911, 924 итд); божур у околини Тустендила постао је из помешане крви Срба и Бугара, палих у битки код Велбужда, (Тих. Р. Ђорђевић у

Карацићу, 1, 1899,12); божур на Добричу у округу топличком постао је такође од крви (Тих. Р. Ђорђевић, Поред Топлице, Браство, 7,1896, стр. 52).

Из Вуковог чланка у речнику s. v. сјеновит, види се како наш народ верује да се у извесним дрветима налази **сјен**, тј. душа, и таква дрвета не сме [нико] да сече, иначе ће одмах умрети или до смрти остати болестан⁸⁾.

Исто тако констатовано је веровање да душа, покојника или живог човека, може ући, склонити се у какав **камен**. Ово веровање сачувано је, у својој првобитној форми, код данашњих примитивних народа, и зато је са методске стране најбоље да се код њих посматра. На полуострву Газели (Нова Британија) има једно тајно друштво, код кога сваки нов члан добије по један камен у који улази његова душа (Frazer, GB³, 11, 156). Аустралијско племе, Арунти, чува, на извесним скривеним местима, велике множине каменова, који се зову **хуринге**. У сваком од тих каменова налази се по једна душа каквог члана тог племена, живог или покојног. Кад се роди дете, нађе свештеник-врач камен у коме је детиња душа, и носи га међу остале каменове (Ch. Renel, Les religions de la Gaule avant le christianisme, Paris, 1906, стр. 47 ид).

Сличан обичај да се душа новорођеног детета тражи и налази у камену, постоји и на Њу Хебридским острвима (Frazer, GB³, 3, 66). Код Индијанаца у Канади, кад врачар хоће да упропасти кога, шаље, тобоже, своје послушне духове да донесу камен у коме је душа тога човека, па тај камен врачар после разбије (Frazer, GB³, 3, 73). У народним приповеткама често се прича како је душа каквог дива или каквог цара била везана за камен (Frazer, GB³, 11, 125¹; 142); горе смо видели да се у једном каменом стубу у Цариграду налазила душа цара Симеона. На Кипру, у старом веку, био је некакав шупаљ камен кроз који су се провлачиле нероткиње да би добиле деце (Paus. 10, 24, 6, и Frazer, GB³, 5, 36); такав један камен у Скотској* спомиње Frazer (у GB³, 11, 187 и 5, 36⁴).

* Шкотској

Извесно је да је народ сматрао да се у овим каменовима налази душа, и то вероватно душа претка, од које ми, поред осталих благодати (упор. о томе Fustel de Coulanges, La cite antique, Paris, Hachette, 19) очекујемо и дар плодности⁹⁾. И сам надгробни камен за који знају, може се рећи, сви народи на земљи, има у ствари задатак да у себе прими, склони душу покојникову, исто онако као што смо мало горе видели да се душа може склонити и у дрво.

Код старих Грка постојала је прича како је једно дете дошло на гроб своје маћехе, и ту му је маћеха учинила последњу пакост: њен надгробни камен пао је на то дете и убио га; ова прича, коју нам је сачувао Калимах у једном свом епиграму (№ 7), има очевидно за подлогу веровање да се у надгробном камену налазила душа маћехина. Из народне песме »Дијете Јован и мати му« (Вук, Пјесме, 7, 30) лепо се види како је и наш народ могао имати идеју да се у надгробном камену налази покојникова душа - да је, дакле, тај камен донекле идентичан са покојником над којим је. »Дијете Јован«, син Саве од Посавља, јунака који је на једном мегдану погинуо и био сахрањен у планини, долази у планину и ту наилази на очев гроб (294 идд):

Ту му бабо бјеше погинуо,
И мрамор му украј пута нађе. 295
Чим га виде, познаде га дјете.
Колико се ужелело баба,
С каменом се бјеше загрило,
Трипут **бабу** Богом закумио:
»О мој бабо, Сава од Посавља, 300
Проговори, ја те Богом кунем«.
Али камен зборити не хћаше,
Не хоћаше, или не могаше,
Е на њему лед и снијег бјеше.
А да видиш ђетета Јована, 305
О камену дјете обиснуло,
Неће ли се камен растворити,

Али њега како научити,	
Не умије кланцем проз планину,	
Ал' му камен зборит не хоћаше.	310
Но каде се њему досадило,	
Од камена бјеше обрнуло,	
Па отиде у буково шушње,	
Па он пови своју милу секу...	314
Па се опет на камен поврну.	
Колико се баба ужелио,	
На камен га санак преварио.	317
Кад се дите од сна разабрало,	
Ал' се ведро небо изведрило итд.	

[свакако на интервенцију душе Савине, коју је његов син замишљао у гробном камену]

Као што се види, дете се обраћа камену, очекује од њега савет и помоћ, коју најзад и добија (стих 321). Најинтересантније је што мали Јован (у 299. стиху) камен назива **бабом**, јер да се овде реч **бабо** односи на камен, а не, можда, на очево тело које лежи у гробу, види се јасно из стиха 302 идд, који су одговор на стих 299 («али **камен** зборити не хћаше», а не «али бабо [= онај који је у гробу] зборити не хћаше»).

После свега овога о значају белутака преко којих омољске жене изливају воду, не може бити сумње. У **тим белуцима налазе се душе предака**. Бројеви пет, седам или тринаест - колико се белутака одабира да се преко њих прелива вода - не представљају неки одређен број предака, већ **множину** уопште. За означавање множине, као што је показао Узенер (Usener, *Dreiheit*, *Rheinisches Museum NF 58*, 1903, *passim*. Упор. и R.M.Meyer, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Leipzig, 1910, стр. 528) довољан је већ број **три**: то је, за примитивног човека, први велики број, »vollkommene und jede Überbleibung ausschliessende Vielheit«* (Узенер, у R. M. Meyer, *Altgerm. RG*, 529).

* множина потпуна (савршена) и која искључује сваки преостатак

Број белутака велики је због тога што су задушнице о којима је реч, не приватне, већ опште, и изливање воде врши се за све покојнике из једне породице; непарап је зато што су само непарни бројеви магични: »numero deus impari gaudet«** (Verg. *Ecl.* 8, 75)¹⁰.

** непарном броју бог се радује

Милосављевић је забележио још један обичај који показује да је душа претка везана за камен. Реч је о белутку који служи као амајлија. Да камен у коме се налази душа може служити као амајлија, сасвим је природна ствар, јер такав камен, очевидно, има нарочиту магичну моћ. Овакво профилактичко камење познато је примитивним народима. Нека племена у централној Аустралији мисле да се у извесним каменовима налазе душе покојника, и те каменове носе собом у борбу, као амајлије (Frazer, *GB*³, 1, 199).

У омољском срезу постојао је сличан обичај код **ловаца**. »Сваки ловац треба да носи под појасом... **округао белутак, узет с реке, с оног места где је прошао зец или која друга дивља животиња**« (СЕЗ, 19,348). Ми смо малочас видели да су белуци над којима се пушта вода и у којима се налазе душе, **округли, и да се налазе у реци**. Несумњиво је да се на оба места говори о истој ствари - о камену у који је ушла душа предака. Да је такав камеи спасоносан, није потребно нарочито ни говорити, кад се зна да примитиван човек од душа својих предака очекује и добија свако добро и успех (упор. и Fusiel de Coulanges, о. с., 19, и O. Schrader, *Sprachvergl. und Urgesch.* 2, 431), а нарочито помоћ у борби.

Локри су, на пример, увек остављали у свом бојном реду празно место за свог митског претка, Ајанта, в. Conon *Narr.* 18, и Frazer уз Paus. 3,19,12 (где су покупљепе модерне паралеле);

упор. и црногорски обичај да се у борби, када је опасност велика, »жличу и мртви, који су прије двадесет година умрли«... (Медаковић, Живот и обичаји Црногораца, стр.95).

У истом смислу, као амајлију, треба протумачити и обичај да се **белутак** ушива у детиње пелене (СЕЗ, 19, 100). Са оваквим »сеновитим« камењем ми ћемо се често срести у веровањима и обичајима нашег народа. Интересантан је, на пример, процес при склапању побратимства »из нужде«. Овакво побратимство склапају болесници који нису могли наћи лека својој болести.

Побратим болесников има дужност да болесника »отвори«, тј. да га, симболички, извади из гроба, отме из средине мртвих. То симболично »отварање« и отимање може се вршити на неколико начина, на пример: да се раскине ланац који болесника везује за гроб (најчешћи случај!), да болесник начини фиктиван савез са мртвима преко заједничког обеда, али, пошто се у јело **не метне соли**, савез нема вредности, итд; сваки од тих метода састоји се из две радње: болесник се **најпре уведе међу мртве**, па се онда отме из њихове средине. Кад се ово има на уму, разумеће се какав смисао има један детаљ при отварању болесника у омољском срезу. »Рано ујутру« — каже Милосављевић, стр.262 - »окупа се болесник у води у којој су преноћили (поред извесног биља) и два **белутка**, које је његова мати или сестра пре зоре **извадила из реке са затвореним очима**. Пошто се окупа и обуче [болесник] три пута пљуне у ону воду и каже: »Пљујем на тебена и на своје болести!« Затим мати... изнесе ону воду и проспе је иза куће... Белутке, пошто трипут махне њима тамо и овамо, баца преко куће или које друге стаје у дворишту.« Ти белуци очевидно су сеновити - у њима се налазе две мртвачке душе; за то, поред онога што смо рекли раније, говори још и факат да се они ваде **из реке**, да се ваде **пре зоре**, и **са затвореним очима** (о значају овога упор. Е. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, 147 илд). Болесник на тај начин бива најпре уведен у друштво тих мртвих душа, да би после прописно био избављен.

Још неколико примера. Кад се зна да надгробни камен служи за склониште душе, лако се може разумети један српски обичај који се односи на подизање надгробног споменика. Срби, наиме, подижу споменик од камена на покојниковом гробу само у току прве године (»О полугодишњици или години а где-где и о четересници покојников гроб обележе и каменом... Камен је обичан, без украса, са натписом ко лежи под њим и ко га је дигао«, Милосављевић, 256); ако се за то време не подигне, после га не дижу (упор. и С, Грбић у СЕЗ, 14,257). Зашто? Одговор ће бити овај. Душа покојникова обилази места на којима је покојник боравио, и налази се у непосредној близини живих само дотле док се покојниково тело не распадне (односно, код Словена који су спаљивали своје мртве, док се тело не спали, упор. Krek, Einl.², 418²), а то је - по очевидном веровању наших предака - само за време од годину дана после смрти: доказ за то је што се **даће**, дакле: **непосредне** и **персоналне** жртве извесном покојнику, дају само у разним данима у року од прве године (упор. Natko Nodilo, Religija Srba i Hrvata, Rad Jugosl. akad., 94, 161 илд), а после не. После тога рока душа није више достижна - она сада одлази даље, у опште царство мртвих (упор. и мало доције, и Nodilo, Rad, 94, 163), негде на западу, или с ону страну мора, или већ куд било - главно је да није више у нашем домаћају. На тај начин, кад прође година дана од смрти, нисмо ми више у могућности да душу ухватимо, вежемо за надгробни камен, и зато тај камен, после тога рока, и не постављамо.

- Стављање камена сматра се данас као акт пијетета; у иоле примитивнијем друштву сматрало се то као религијска потреба, као обавеза, на чије ће нас извршење натерати сам мртвац, ако ми то заборавимо (упор. класичан пример за Елпенора у Одисеји, 11, 71 и 99, и Палинура у Енејиди, 6, 363 илд).

Могућно је, међутим, да је цео овај обичај првобитно био ни више ни мање него насиље над душом покојника. Душе покојника, баш и оне најбоље, нервозне су и осетљиве, и неодољива туга за изгубљеним животом чини их пакосним и завидљивим. Из непрекидног страха од мртваца предузео је примитиван човек манипулације за које се не може рећи да су врло нежне, и (како сам то казао у СКГ, НС, 9, 1923, 274) многи мртвачки обичаји постали су по принципу »према глави и оца по глави«. Велики број врачања при погребу (везивање ногу и руку, запушивање ушију и др., затварање уста, глогов шиљак и басма, враћање другим путем, в. мој рад у ГНЧ, 34, 1921, 286¹³) имају једини циљ да мртваца отерају даље, да га онемогуће (в. нпр. ГЗМ, 6, 1894, 150). И надгробни камен имао је, можда, првобитно циљ да силом **веже** душу за себе, да јој **одузме слободу кретања**; то је нарочито могло важити за оне душе за које се унапред рачунало да ће бити зле. Из неких

наших обичаја, доиста, јасно провирује тежња да се душа чије је расположење сумљиво, **ухвати у камен и веже за једно место.**

»Многи« - каже Милосављевић, СЕЗ, 19, 244 -»поред крста [на гробу] ударају и мали глогов кочић или баце у гроб **три белутка**, па се онда умрли не може укварити [тј. повампирити].« Глогов колац је познати апотропајон против вампира (упор нпр. Вук, Посл., 178 и 3702, и Рјечн. s. v. вукодлак), а шта значе она три белутка? Они, очевидно, имају задатак да вампирову душу луталицу, која мора лутати зато што је зла (»поштен се човек не може повампирити«... Вук, Рјечн. s. v. вукодлак) и која ће на тим лутањима чинити људима зло, **ухвате** у себе, да је за себе вежу. Три белутка узимају се свакако зато да би се душа што сигурније ухватила: *doppelt genäht hält besser!**

* двоструко шивено држи боље

- Овако насилно локализовање душе у камен налазимо у још једном обичају из култа мртвих. У омољском срезу (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 белутак... Пошто га окупају... камен баце ка западу уз брдо...« И у овом случају, задатак је белутку да задржи душу момка или девојке. Зашто баш њихову душу? Зато што је њихова душа, као уопште душа оних који су $\alpha\omega\rho\iota$, »који су умрли пре времена«, отишла на онај свет незадовољна и незасићена, и предиспонирана је да лута и чини људима зло. Котљаревски у свом раду који цитира Шрадер у *Totenhochzeit, Leipzig, 1904, 14*, спомиње руско веровање да нежењени немају станка на оном свету. Кад њихова душа буде ухваћена у белутак, белутак се баца »ка западу« -дакле тамо где се замишља да је царство мртвих, и на тај начин душа које се плашимо уклања се дефинитивно из наше средине.

Ово магично хватање душе у белутак врло је драгоцен докуменат - **то је**, по моме схватању, **прва фаза у историји гробног камена.** Споменици по нашим гробљима, споменици на миланском гробљу, Бартелемијев споменик мртвима на Перлашезу, споменик косовским јунацима - сви су они само лепша, луксузнија и савршенија форма овог старинског белутка.

II

Питање је сада због чега се изливање воде, дељење »из руке«, и остали жртвени детаљи дешавају на реци.

На реци се, као што знамо из обичаја свих народа, врше многе религијске радње, са различитом садржином и у разним приликама. Најглавнији обичаји о Ђурђевдану, Богојављењу, Видовдану, Младенцима, и иначе, дешавају се на реци. Речном водом врше се лустрације, изазива се киша (нпр. кад се носе крста, и кад иду до доле), изазива се плодност људска (нпр. у СЕЗ, 19, 85; 86), итд. Али река игра извесну улогу и у култу мртвих. Видели смо да се »пуштање воде« догађа на реци и да се вода, која је намењена мртвима, излива у реку. Знамо још да је код нашег народа обичај да се извесне ствари које су мртвацу припадале или стајале с њим у каквој било вези, даље, оно што се мртвацу намењује, нпр. јело, цвеће и др., носи на реку и ту баца. Треба одговорити зашто се то чини.

*Viam qui nescit qua deveniat ad mare, Eum oportet amnem quaerere comitem sibi** - гласи, у Плаутовој редакцији, једна лепа латинска пословица (Plaut. Poen. 627, упор. и Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipzig, 1890, №677*).

* Ко не зна пут којим се стиже да мора, тај треба да се удружи са реком

Све реке воде у море - то је факат за који су знали сви европски народи, па, разуме се, и наши преци, још од најраније прошлости. Према томе, свака ствар коју бацимо у реку, отићи ће, ако ничим не буде спречена, у море; и обратно, ако желимо да што пошаљемо у море, најпростији је начин да се користимо реком, која ће све што у себе прима, довести дотле. У вези са овим фактом ми ћемо моћи разумети један омољски обичај који се дешава на реци.

Наиме, у омолоском срезу, и уопште у целој источној Србији, о подушју које се даје прве суботе после смрти покојникове, поређају се на једну дашчицу (или метну у тикву) колачићи, проја, обарена јаја и др., па се дашчица баца у реку, са жељом и молитвама да је река несметано однесе даље. Куда? Да ли у море? То се у молитви не каже. Али народ верује да ће та дашчица **отпутовати на онај свет** (в. СЕЗ, 19, 254 ид; упор. и ЖСС², 344).

Да река може однети, све што јој се повери, на онај свет, то је ствар сасвим вероватна и логична, јер се онај свет, по веровањима врло многих народа, налази **с ону страну мора**. Такво веровање постоји и данас код разних примитивних племена, нпр. у Америци и у Тихом океану (в. Carl Clemen, *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit*, Leipzig, 1920, стр.49), и имали су га, у прошлости, многи културни народи око Средоземног мора.

С ону страну мора, »на ушћу река«, налази се далека, неприступачна земља, у којој борави вавилонски Ноје, Утнапиштим; кад је јунак Гилгамеш долазио у ту земљу да Утнапиштима пита за судбину своју и свога побратима Енгиду, он је морао проћи кроз »воде смрти«, и то је, како с разлогом примећује Клемен, најбољи доказ да је далека земља с ону страну мора доиста царство мртвих (Клемен, о. с., стр.49).

Утнапиштимов »бродар«, Ур-Шанаби, који је превезао Гилгамеша до Утнапиштима, по свој прилици је првобитно вавилонски Харон, који превози мртве у њихово царство, с ону страну мора (упор. Клемен, 1. с.). Мисирци су такође покатакд, замишљали да је онај свет на **острвима**; та острва, додуше, локализовали су они на небу, али првобитно, како тачно каже Клемен, 1. с., она су била у мору. Значајно је да су Мисирци метали у гробове, поред својих мртваца, мале барке, да би се могли одвести на онај свет (или да би могли **доћи** у Абидос, Озирису? уп. v. Bissing, *Die Kultur des alten Aegyptens*, Leipzig, 1913, 73).

У мисирским народним приповеткама спомиње се острво на коме станују душе (v. d. Leyen, *Das Märchen*, Leipzig, 1917, 98). Грци и Римљани, такође, тражили су често онај свет на острвима, дакле: у мору, или с ону страну мора; такве су *fortunatae insulae**, у које су Римљани доста упорно веровали чак и у првом веку пре Христа; такав карактер има можда и Омирова Схерија, Платонова Атлантида, и, у сваком случају, Персефонино света острва, о којима нам говори неки Марцел (упор. Клемен, о. с., 50).

* блажена острва

Код Келта, и галских и британских, такође је постојало веровање да се царство покојника налази с ону страну мора, на неким острвима, упор. Georges Dottin, *La religion des Celtes*, Paris, 1908, 37, и Clemen, 1. с.

Најважније је за нас што неки научници (упор. Клемен, о. с., 50), са доста разлога, мисле да је и код Словена и код Германаца постојало веровање да се »онај свет« налази с ону страну мора. Као доказ наводи се факат што су и нека германска и нека словенска племена сахрањивали своје мртве на тај начин што би их полагали у чамац, и тај чамац отискивали на море, или би, ако то племе живи дубоко у копну, спаљивали или сахрањивали ипак мртваца у чамцу, како би могао, бар симболички, да отплови на море. Ибн Фадлан, арапски путописац из почетка десетог века, каже врло јасно да су Руси спаљивали своје мртваце у чамцу на реци (в. текст у Krek, *Einl.*², 426 ид); поводом овога, Котљаревски и Крек, а пре њих Ј. Грим, констатовали су да је овакав погреб, спаљивање у чамцу, старински словенски обичај, и да није позајмица од германских Варјага, како су мислили неки научници (в. Krek, *Einl.*², 431 ид.). Шрадер (*Totenhochzeit*, 21) мисли, додуше, да је ово чисто нормански обичај; али Котљаревсково и Креково мишљење потврђено је и новим ископавањима: у једном старом руском кургану (могили) костромске губерније нађени су остаци мртваца спаљеног у чамцу (в. D. Anutchin, *Die Kurgankultur des Gouvernement Kostroma im 10. bis 12. Jahrhundert*, Globus, 21, 1900, цитат по С. Тројановићу, *Стари словенски погреб*, СКГ, 3, 1091, 57).

По једном тумачењу, овакав начин сахрањивања постао је на основи веровања да се царство мртвих налази с ону страну мора, и мртвац се полаже у чамац да би могао стићи у то царство.

Код наших предака, као и код многих других народа, постојала су разна схватања о загробном животу, о месту где се он води и о његовој садржини. Не чини ништа што та схватања често једна другим противурече: она стоје ипак несметано једно поред другог, упор. и М.

R.Nilsson, Primitive Religion, Tübingen, 1911, 70. Наши преци, на пример, замишљали су час да је онај свет на западу¹¹⁾, час да је под земљом¹²⁾, час су опет замишљали неколико светова који стоје један над другим¹³⁾, итд, Често су ова веровања могла бити и комбинована уједно.

Да ли је, међутим, постојало код нашег народа и схватање да се мртвачко царство налазило с ону страну мора? Ми имамо разлога да дамо потврдан одговор. То се можда сме закључити из једне пословице коју нам саопштава Милићевић (ЖСС², 68). »Кад се чује да гракће гавран« - наводи Милићевић као веровање из Шумадије - »мисли се да то слути на чију скору смрт« [Упор. нпр. и ГЗМ, 19, 1907, 325: »Ако преко села (гавран) гракти, знак је да негде лежи лешина или да ће неко у селу умрети«. »Кад гавран на кућу пане и гракће, веле, сигуран је знак да ће у тој кући сва чељад изумријети а кућа опустити«.] Зато се, на тако грактање, обично рече: »Ту ти глас, **за морем ти част!**« (упор. и Вук, Посл., 6560). Речи које се кажу као одговор на какво рђаво знамење, јесу не само **утук**, него и **клетва**: није довољно само да се зло отера даље, већ га треба на некога натоварити - и то или на онога који је учинио рђаво знамење, или, ако то већ из каквих било разлога није могуће, онда бар на свога непријатеља. Кад је Јован капетан испричао свом ујаку неповољан сан, Иван Црнојевић одговорио му је: »Зао санак, сестрићу Јоване! Бог годиио и Бог догодио, На тебе се таки санак збио!« (Вук, Пјесме, 2, 88, 505 ндд).

Кад чији пас урла, каже се: за госом! (»јер кажу да **урлање пса** слути на пустињу или да ће неко умријети«, Вук, Посл., 1535). Упор. и E. Samter, Volkskunde, Berlin, 1923. стр.88. Кад ко хуче беспослен, каже се: укао од зуба! (Вук, Посл., 6722). Ко први пут чује кукавицу пре сунца, треба да трипут рекне: За мојим злотвором! (Вук, Посл., 1570) итд. итд. Природно је да ће се једној тако мрској тици какав је гавран (»Гавран је народу најмржа птица, а зову га на мјестима и злогласником«, ГЗМ, 19, 1907, 325; упор. нпр. и Вук, Пјесме, 6, 27, 88) на зло знамење које он учини одговорити жељом, клетвом: гавран се тера с ону страну мора не само што је то од нас далеко, већ и зато што му тамо неће бити добро; и како је обичај да се, злослутници, због његове слутње, пожели смрт, вероватно је да се и у клетви упућеној гаврану чини алузија на његову смрт. **За морем** ако значи у овом случају исто што и смрт, показивало би оно што ми мислимо да утврдимо, тј. да се за морем налази царство смрти.

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

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

(нарочито тумачење даје Нодило, Rad, 94, 142). Много очигледнији доказ да се »онај свет« налази с ону страну мора имамо у Вуковом речнику, s. v. куга. Ту се каже: »Куге [које народ замишља у облику жене упор. Вук, 1. с.] имају **преко мора** своју земљу (гдје само оне живе), па их Бог пошље амо (кад људи зло раде и много гријеше) и каже им колико ће људи поморити« (упор. и Вук, Пјесме, 2, 1, 75 итт; 8, 20). Та земља »преко мора«, у којој куге живе, не може бити ништа друго него »онај свет«, јер се за куге **зна да су хтонични демони**.

На тај начин може се сматрати као утврђен факат да је и у Срба, као и у многих других народа, постојало веровање да се »онај свет« налази преко мора¹⁴⁾.

Сад може бити јасно зашто се о суботном подушју код омољских Срба, понуде за мртваца слажу на даску и отискују низ реку: због тога што ће река те понуде довести до мора, а у мору негде налази се царство у коме бораве душе покојника. Из тога разлога и подушје о Великом четвртку даје се на реци. Са овим обичајем може се упоредити литавски обичај о задушницама, при којима се цела радња дешава такође на реци. (в. W. Caland, Die vorchristlichen Totengebräuche, ARW, 17, 1914, 493.)

Још неколико обичаја могу послужити као доказ да је наше објашњење о мртвачком царству с ону страну мора доиста тачно.

1. За време сетве омољски Срби круне најбоља зрна са кукурузних клипова, остављају их за семе, а »тулуске (палушине) заједно с шашом што је на њима пуштају, по заласку сунчеву, низ реку, те да и кукуруз потече (побуја) из земље као вода низ реку« (СЕЗ, 19, 361). Ово тумачење, које цео обичај схвата као један детаљ из симпатетичке магије, секундарно је, и постало је онда када је прави разлог заборављен. У ствари, бацање тулузине у реку је жртва, која се, очевидно, чини да би се осигурала плодност. Та жртва има јасан хтоничан карактер, јер се приноси после заласка сунца. Она је намењена сенима наших предака, јер су они у стању и да изазову и да задрже пољску плодност, и зато се баца низ реку, да би дошла до мора и даље, на место где **мани** бораве. - Сличан обичај постоји и о Божићу. »Рано ујутру« - каже С. Милосављевић у СЕЗ, 19, 76 - »домаћица... узме обрамицу са судовима и у кецељи жита и кукуруза, па иде на реку или извор по воду. Кад дође до воде... баца оно жито и кукуруз у воду и каже: 'Текло свако добро у наше куће као вода низ реку!'« Могућно је да и овај обичај има хтонични карактер, и да је у ствари жртва у храни која се, низ реку, шаље манима: не треба заборавити да су Бадњи дан и Божић, у ствари, бар једном својом страном, задушнице (и. ГНЧ, 34, 1921, 268), и да је жито (које се овде баца низ воду) главна храна мртвима. И ову жртву манима народ, без разлога, тумачи као акт симпатетичке магије. Упор. и сличан обичај о Богојављењу у СЕЗ, 14, 23.

2. Прве чарапе које женско дете у животу изради »бацају се у воду, да рад детету иде брзо и лако као вода реком« (СЕЗ, 19, 369, упор. и *ibidem*, 14, 279). И овај обичај бацања првих чарапа у текућу воду тумачи народ погрешно, рационалистички, као и претходне. Бацање чарапа није никаква магична радња, већ такође **жртва**. Првине се увек морају жртвовати (упор. »Магични смеј«) било божанству, било душама предака, и зато се бацају у текућу воду да би до њих дошле.

3. Милосављевић прича, на стр. 183 идд, о ритуалном похођењу младе од стране њене родбине. Том приликом, поред осталих дарова, поклони младина мајка цванцик или талир, који се обеси о свилени кончић и метне ча врат најмлађем детету што се десило кад су поођани долазили. »Оно га носи на врату док мати не роди друго дете, па га онда бабица скине и обеси новорођеном. Ово га опет носи док се не роди треће«, итд.

Ако се деси - каже сада Милосављевић - »да последње дете на чијем се врату налази тај цванцик или талир умре, скину му га с врата и ником га више не вешају, нити га за што друго употребљавају. **После годишњег помена, мати га баци у реку или поток.**« Из овог обичаја дају се извести интересантни закључци: он потврђује нашу тезу да се царство мртвих доиста налази »на ушћу река« (ако ми је допуштено да употребим онај израз из вавилонске старине), дакле негде у мору, јер огрлица, која се шаље њеном покојном сопственику, очевидно се баца у реку зато да би је река однела тамо (упор. сасвим сличне манипулације у СЕЗ, 19, 254 ид, где се јасно каже да се ствар, спуштена у реку, шаље на »онај свет«. Друго, факат да се огрлица баца у реку тек после годишњег помена, утврђује оно што смо рекли горе, I, да душа тек после годину дана иде дефинитивно у царство мртвих).

На тај начин јасно је зашто се »пуштање воде« и остали детаљи о Великом четвртку дешавају на реци.

III

Кад се, о Великом четвртку, иде на реку, понесе се у кадионици букова жара. Свећице које ће се тога дана палити за мртве, смеју се упалити само на том распаљеном жару, а нипошто једна од друге (СЕЗ, 19, 41).

Уз овај обичај можемо подсетити на једно доста распрострањено схватање, по коме је живот сваког човека везан за по једну свећу, или буктињу, или жижак и томе слично, и трајаће онолико колико та светила буду горела. »Прости народ« - каже Томо Драгићевић у свом чланку »Народне празновјерице« (ГЗМ, 19, 1907, 314 ид) - »мисли да су звијезде горуће свијеће, и имаде их на небу колико и народа на земљи. Чим се, веле, дијете роди, њему се запали свијећа - звијезда, која му тако дуго свијетли док он живи; кад свијећа утрне, и он издахне... Звијезде не ваља бројати, јер ако се намјери на своју, она ће утрнути и ваља умријети... Више светлеће су звијезде владарске, за њима богаташке, а оне што помало шкиље су фукарске.«

У једној народној приповетки из села Статива, коју је забележио Строхал у својој збирки (Hrvatskih narodnih pripoviedaka knjiga I: Narodne pripoviedke iz sela Stativa, Rieka, 1886, №72, стр.222 идд), прича се како је неко окумио за своје дете смрт, и зато добио од своје куме богатство и дуг живот. Али - каже се у приповетки - »кад су се тему сиромашнему човику лета избројила, и кад је морал умрит на вредома, водила га је смрт на **други свит** и рекла му је: Ходи, куме, на други свит да буш видил како је на другом свиту. - Пројду они два на други свит и онда му је казала смрт **лампе** и говорила му је: **То је лампа тега човика, а то је онега, кему боље свити, тај бу дуље живил.**

Најзад му је и његову показала», итд. Овај мотив налази се у приповеткама многих народа (Volte-Pol., 1, 381 идд); за њ знају и сви словенски народи, па онда Арбанаси, Грци и др. (ibidem); на Закинтосу нпр. забележено је веровање да у Хароновом царству горе многобројни жишци, кандила, и за сваки од њих везан је по један човечји живот: кад се жижак угаси, човек коме тај жижак припада, мора да умре (в. В. Schmidt, Volksleben der Neugriechen, стр. 246 и Ernst Kuhnert у Roscher, Myth. Lex., 2, 2605).

Најлепше је сачуван у познатој Гримовој причи Der Gevatter Tod (№44). У класичној и оријенталској митологији подигнута буктиња значи живот, а спуштена, каква се често виђа на надгробним споменицима (в. нпр. Roscher, I, 727) значи смрт, упор. и А. Dieterich, Nekyia, Leipzig, 1893, 24. У александријској уметности Танатос се често представља са спуштеном, или са угашеном буктињом (О. Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgeschichte, 1070⁹).

- О представи Танатоса најновија публикација је К. Heinemann, Thanatos in Poesie und Kunst der Griechen, München, 1913, Diss.); тако се исто представља и Атис (Roscher, I, 727). На митраистичким рељефима на којима се представља Митрин тријумф, имамо стално две личности са фригијском капом: то су Каутес и Каутопатес; први је подигао буктињу, а други ју је оборио наниже (в. Gruppe, 1595⁷). Каутес је Хипнос, а Каутопатес Танатос (Gruppe, 1597⁶).

Према једном германском миту, имао је Норнагест, по осуди најмлађе Норне, да живи док не догори једна извесна свећа, и кад се то десило, Норнагест је умро (Nornagests thattr, S. 11, у J. Grimm D.M.⁴, стр.388 ид.); слични мотиви били су познати и старим народима, и везују се најрадије за име калидонског јунака Мелеагра (в. Ernst Kuhnert у Roscher, Lex., 1, 2602 идд). Кад је Мелеагар рођен, дошле су мојре у собу, унеле једно дрво, наложиле га на огњиште, и рекле да ће Мелеагар умрети чим то дрво буде изгорело, в. Paus. 10, 31, 4, и Preller-Robert, Die Griechische Heldensage, Berlin, 1920, 1, 88 ид. У Гримовој приповетки №192 («Der Meisterdieb») прича се како је досетљиви лопов нахватао ракове, залепио им за леђа упаљене свећице, па их пустио ноћу у гробље, и онда објаснио попу и црквењаку да су то душе умрлих које »сабирају своје кости»; а у једној протестантској »хроници« из 1591. године каже се како су калуђери и попови често о задушницама правили овакав експеримент, и обмањивали прост народ као да су то душе из пургаторијума (в. Volte-Polivka, Anmerkungen, 3, 388 ид).

Исти мотив имамо и у нашој народној приповетки »Клинг« (Српске нар. прип., прибележио Никола Станков Кукић, Загреб, 1898, стр.72 ид). Из израза **угасиши се**, па онда das Lebenslicht ausblasen (Volte-Pol., 1, 388) - кад је реч о животу који је прошао, који се »угасио« - лепо се види колико је идентификовање човечјег живота са светлошћу, са свећом или жишком, природно. **Гашење** свеће, у извесним свечаним тренуцима, могло би бити, код нашег народа, омиозно и предсказивати смрт онога за чији је рачун горела или онога који ју је припалио. Да би се избегло зло знамење, славска свећа не сме се **гасити**, него се »теши« или »обеселава« (Вук, Посл., 4469; 6852). Сличан је случај и са бадњацима. Врло много примера да је свећа исто што и душа и живот, и да је често (нарочито у врачању) супституција за самог човека, покупио је, из народних умотворина и веровања, V. Kahle (Seele und Kerze, Hessische Blätter für Volkskunde. 6, 1897, 9 идд, упор. и E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, 80 идд)¹⁵).

Јасно је, дакле, да се свеће намењене мртвима не пале зато једна о другу да не би, одузимањем светлости, претрпео уштраба онај покојник за чији рачун та свећа гори.

Пошто се сврши пуштање воде за жртве, жене се »прекрсте и понова пуштају воду сунцу, месецу и осталим небеским телима«.

Пуштање воде о Великом четвртку, као што се јасно види из целог процеса, врши се само за **мртве**. Према томе изгледа необјашњиво зашто се то чини и за сунце, месец и остала небеска тела. Могло би се можда помислити на веровање да су сунце, месец и звезде, насељени душама мртвих, и да се вода пушта стварно за ове. Такво веровање доиста постоји и данас на многим местима, на пример, код Кариба на Антилима, и код других неких примитивних племена у источној Индији и северној Америци (Клемен, 60); оно је постојало и код културних народа, нпр. код Мисираца, Индијаца и, изгледа, код орфичара и питагорејаца; о њему нам говоре Посидоније, Филон из Александрије, Цицерон у *Somn. Scip.* (Клемен, 60 ид).

Али то веровање је код народа око Средоземнога мора више теолошка спекулација неголи производ народне маште; ми немамо никаквих доказа да је такво веровање постојало и код нашег народа. Напротив, народ у Омољу свестан је тога да »пуштање воде небеским телима има сасвим други значај - да је њему циљ да Бог подари здравља свима што су у животу«. Ми из овога народног тумачења (које је, уосталом, доста шаблонско, упор. нпр. ЖСС², 344) можемо извући бар то да је »пуштање воде« небеским телима жртва из **сасвим друге категорије** но што је мртвачки култ.

Која је то категорија, није тешко да се одреди. »Пуштање воде« сунцу, месецу и планетама је **либација** воде тим телима - дакле, један детаљ из небеског **астралног култа**. Тај детаљ изненађује, јер се јавља на месту где га не очекујемо. Цео процес о Великом четвртку и уопште сви омољски обичаји и цела религија врло су старнски и примитивни, и у таквој средини не може се очекивати астрални култ. »Митологија небеских тела производ је песничке маште и нема никакве везе са свакодневним култом« (Gressmann, у *Rel. Gesch. Gegenw.* 3, 35).

Друго, у народној религији Словена, Германаца, Гала, и уопште народа из средње и северне Еиропе, главну улогу игра култ божанстава пољских и шумских, даље: божанстава вода и грома; култ небеских тела, напротив, или није познат, или је мало познат. Сасвим друкчији случај него што је на Оријенту, где су се астрална опажања и астрални култови развили зато што је за њих било услова у физичкој и климатској средини. »Под небом које је тако често покривено облацима као што је небо у Галији« -каже један одличан познавалац историје религије (Ch. Renel, *Les religions de la Gaule avant le christianisme*, Paris, 1906, стр. 29 ид). - »може се узети а priori да ће култ звезда и небеска митологија бити мало развијени. С друге стране, јасно је да ће се у једној земљи која је покривена шумама, у којој има на све стране извора што земљи доносе плодност а људима и животињама физичко уживање, моћи да развије култ извора, река и језера.«

У земљама у којима су живели наши преци, физички услови су слични онима у Галији, и према томе не изненађује нас што у нашем народу не можемо наћи сигурних трагова **домаћег**, аутохтоног, култа небеских тела. У највише случајева показале се да је нама култ небеских тела импутиран са стране; наши преци интересовали су се месецом и звездама само у питањима магије и пољопривредног календара. Они су могли знати за известан број митова о небеским телима, али култа није било.

Према томе, јасно је, прво, да је пуштање воде небеским телима, о Великом четвртку, интерполација у култ мртвих - интерполација која с тим култом нема никакве везе; друго, за ту интерполацију није вероватно да је домаћег порекла: она је, по свој прилици, постала на основу какве религијске радње која је унесена **са стране**.

На који су начин наши преци примили овај детаљ из култа небеских тела, то јест, да ли су га примили још пре но што су дошли на Балкан, или су га научили од домородаца у чијим су се земљама настанили, или је, најзад, та размена извршена онда када су се они већ одомаћили на Балкану, то је питање сувише генерално и не може се решити на основу овог јединог податка; али, ако је тешко рећи **којим је путем** култ небеских тела дошао у наше крајеве, не може бити сумње о његовом **пореклу**. Тај култ могао је доћи само са Оријента, одакле су, уопште, долазили сви религијски покрети кроз цео стари, донекле и кроз средњи век. (О великом значају оријенталских култова и о узроцима због којих су се ширили на запад и били популарни, в. Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1904, стр. 30 идд. Утицај оријенталске културе у

средњој и северној Европи датира, можда, још од друге хиљаде година пре Христа, упор. Alfred Jeremias, *Allgemeine Religionsgeschichte*, München, 1918, 237).

Којој је религији тај култ припадао? У питање могу доћи, разуме се, само оне религије које су познавале култ небеских тела и практиковале либације воде, а за које се - то је, разуме се, најважнији услов - зна да су пропагиране и у нашим крајевима. Није тешко погодити да то могу бити само **митраизам** и **неоманихеизам**. Митрина религија имала је врло јаког корена у римском друштву, и кроз неколико векова била можда најмоћнијом религијом у целом римском царству; у IV веку после Христа, у тренутку када је Константин Велики прогласио хришћанство за државну веру, Митра је, можда, имао више присталица него Христос. »Да је хришћанство у свом развоју пало у какву неизлечиву болест, свет би данас припадао Митри« (Renan, *Marc-Aurele*, 579, цитат по Cumont, *Les rel. or.*, стр. 237).

За Митрину религију, међутим, зна се да је била раширена највише у провинцијама, и то специјално у рајнским и дунавским провинцијама. Њене најважније ослоне тачке биле су на средњем и доњем Дунаву (уп. Cumont у Roscher. *Lex.* 2, 3033 ид). Може се, дакле, сматрати за извесно да је и у Панонији и Горњој Мезији имала много присталица; то нам сведоче, уосталом, рељефи из митреумâ који су нађени нпр. у Рогатцу, Птују, Сиску, Митровици, Петроварадину, Суботици (в. Кукуљевић, *Panoniја rimska*, *Rad Jugosl. akad.*, 23, 1873, 150), па чак и у Неготину, и космајском Стојнику и Губеревцу (уп. натпис у Старинару, 4, 1887, 89).

У Митриној религији, међутим, култ сунца и месеца имао је, може се рећи, централно место (као уопште у иранској религији, из које је Митрина религија постала, упор. нпр. култ месеца код данашњих Турака, који су они примили од Иранаца, у доба Сасанида): довољно је напоменути да је Митра, у ствари, »непобедно Сунце«, *Sol invictus*, и да је сваки митреум имао два олтара - један сунцу, један месецу. Либације воде нису, додуше, констатоване у Митрином култу, али то зато што нам је он врло мало познат; а да их је могло и морало бити може нам послужити као доказ то што је вода у иранској религији свети елемент, и што су разне манипулације са водом чиниле важан део иранског култа (упор. нпр. Abel Hovelacque, *L'Avesta, Zoroastre et le Mazdeisme*, Paris, 1880, стр. 250 ид).

- Мања је вероватноћа да су »пуштање воде« небеским телима научили наши преци из неоманихејске религије, која је, у средњем веку, дошла у наше крајеве из Тракије. У манихеизму сунце и месец били су у великом поштовању: сунце је »мајка живота«, а месец је прачовек. И једно и друго створени су у циљу да прикупе светлосне елементе, који су пропали у борби између прачовека и искомског ђавола (в. A. Jeremias, *Allgemeine Religions-geschichte*, 132). Напротив, звезде нису имале тако часно порекло и за њих се није могао везивати никакав култ: оне су биле тела заробљених ђавола, који су на небу разапети, и који се светле због тога што су некада, у борби са прачовеком, прогутали један део његове светлости (Jeremias, 1. с.).

Чак и за сам месец није сигурно да је у неоманихеизму имао ону улогу коју је имао некада, упор. нпр. мит о месецу у ГЗМ, 19, 1907, 314, који је свакако богумилски. Неоманихеизам, према овоме, не може доћи много у обзир; не може ни зато што либације воде у њему нису познате. Према томе, највероватније је да је »пуштање воде« сунцу, месецу и небеским телима један остатак из Митриног култа, који је доцније, због формалне сличности са »пуштањем воде« мртвима, придодат мртвачком култу. Ако би то било тачно, имали бисмо један интересантан податак за реконструкцију Митриног култа.

V

Жртва манима о Великом четвртку почиње на реци, а завршава се у кући. Што од задушног јела претекне, подели се, код куће, деци. Свако дете мора појести свој део у кући, а никако ван ње. »Које се случајно измакне напоље, верују да ће се идућег Великог четвртка и њему пуштати вода. Зато матере затворе децу у собу, док не поједу оно што су добила (Милосављевић, стр.42). Питање је сада откуда тај пропис да укућани то јело **морају појести у кући**.

Ми смо видели раније да се жртва у води, јелу, и иначе може дотурити покојнику на разне начине: или се директно излива на камен у коме се замишља да је покојникова душа, или се излива на праг под којим је он сахрањен, или се, најзад, жртва поверава реци, да је она однесе у царство

мртвих. Са овим, разуме се, нису исцрпене све могућности за комуницирање са покојницима (упор. и мало доцније, у напоменама). Ми смо горе (I) наговестили још један начин, посредан, симболичан: жртву ћемо или дати **другом** да је потроши, или ћемо је потрошити **ми, а наменићемо је покојнику**.

Таква жртва најпопуларнија је и најчешћа. Она има своју примену и у мртвачком култу и у вишој религији, и служи као основа мртвачким гозбама, даћама. Само и таква симболична жртва биће ефикаснија ако се приреди тамо где ће бити у домашају онога коме се намењује. Богу громовнику приноси се жртва на брду да би му била ближе. Покојницима се даће дају врло често на самом гробу (за ову, уосталом врло познату, ствар в.и Murko, Das Grab als Tisch, 80 идд. и Samter, Volkskunde, 180 ид; код Руса који су спаљивали мртве, на месту где је спаљивање извршено, упор. Schrader, Totenhochzeit, Jena, 1904, стр.18).

Јело које, о Великом четвртку, добију деца кад им се матере врате са реке, намењено је, очевидно, мртвима. Зашто се мора јести у кући? Опет се морамо вратити на нашу ранију констатацију да су наши преци сахрањивали своје мртве у **кући**. Према томе, задушна жртва која се поједе у кући исто је што и задушна жртва која се поједе на гробу. Ако се задушно јело не поједе у кући, мртви од њега неће добити ништа, и зато ће онај који је мртвима покварио гозбу бити кажњен смрћу. Да се не би десило ни једно ни друго, јело се не сме износити из куће и мора се потрошити ту. Ми имамо још један обичај из мртвачког култа који је постао на основу истог оваквог схватања. У неким селима омољског среза после годишњег помена спрема се, за душу покојникову, сваке суботе, софра. »Софра се састоји из четири-пет омањих колача, неколико обарених јаја... Дата софра **не сме да се изнесе из куће**, већ се одмах, како се прими, **спусти на земљу**, те с ње поједу, оно што је спремљено, сви укућани« (Милосављевић, 256).

Овај заједнички обед чини се у кући, и на поду, очевидно зато да би на њему могли учествовати и покојници, који су ту, под земљом. Исти обичај који имамо и о Бадњем вечеру - и онда се једе са земље, а за Бадњи дан зна се да је у ствари подушје покојним сродницима и прецима (в. мој рад у ГНЧ, 34, 1921, 268).

1) У неким местима источне Србије излива се вода за душу о Великој среди (в. Анђелија Спајићева, Привеј, народни обичај Србо-Влаха, БВ, 9, 1894, 71).

2) У култу мртвих вода има још једну важну улогу утолико што се, мртви, персонално и доцније њихове душе, имају да **купају** (упор. и Schrader. Reallex², 35). То купање важан је акт, и врши се и онда кад је очевидно свирепо и нехумано (упор. нпр, што се прича у СЕЗ, 19, 239). Купање има вероватно апотропајски циљ (од воде се плаше зли демони, в. I. Goldzieher, Wasser als Dämonen abscheuendes Mittel, ARW, 13, 1910, 20 пдд). Пијење воде има други циљ - да мртвима осигура егзистенцију, упор. Goldzieher, ibidem, 46.

3) Крек (Einleitung², 424) претпоставља да је овај обичај постојао код свих Словена (по њему и Нодило, Rad Jsl. akad., 94, 1889, 115), али не износи никакве стварне доказе (»Hätte man ja in einem bestimmten Winkel des Hauses die Bilder der Ahnen aufbewahrt, die sonach in der nächsten Umgebung der Abgeschiedenen ihren Platz angewiesen bekamen« - то је једини разлог који Крек наводи за своју претпоставку. Какве су то »слике предака« и ко их то чува по кућама, о томе Крек не говори ништа).

4) Ништа не чини што ми немамо доказа да је он свуда и практикован: ми, разуме се, не знамо како је свако племе, у свима временима, сахрањивало своје мртве - знамо, међутим, да су се форме сахрањивања (сахрањивање у земљу, спаљивање, бацање у воду и др.), од којих свака има свој нарочити религијски и историјски разлог, мењале у разним временима баш и код једног истог племена.

5) »Ehe man [о задушницима крајем октобра] selbst zu essen anfang, warfen alle Beteiligten ein klein wenig von jedera Gerichte in die Ecke des Gemaches für die ‚Erdgeister‘, womit ohne Zweifel die Geister der Verstorbenen gemeint sind«. У примедби додаје Каланд: »Das in alle

Ecken Werfen deutet jedenfalls auf eine Mehrzahl von Geistern«. Ласициус и Деукантас (које наводи Каланд) мисле да се овде чини жртва неком божанству земље, али то је њихова хипотеза, која нема ослоњаца ни у каквом документу.

6) Многи наши обичаји, који су везани за праг, могу се тек онда разумети ако се претпостави да су под прагом сахрањивани мртви. В. уосталом о свему чланак о сахрањивању под прагом.

7) Доста примера да се душа може претворити у лептира покупио је Стјепан Ившић (Јужнословенски Филолог, 2, 1921, 132 идд). - Упор. и Нодило, Rad, 94, 1.889, 118 ид.

8) Упор. сличне идеје код примитивних народа у Ch. Renel, Les rel. de la Gaule, 157.

9) Разлог што се од предака траже деца: 1. верује се да се предак може реинкарнирати у детету (упор. нпр. Frazer, Golden Bough³, 3, 368 ид), и према томе он у сваком случају може изазвати људску плодност; 2. У интересу самих предака је да ми имамо потомака, који ће продужити домаћи култ (једна од основних идеја у Фистел де Куланжовом делу La cite antique!).

10) Шрадер (Sprachvergleichung und Urgeschichte, Jena, 1907, 2, 432) каже, за непарне бројеве, да су **мртвачки** бројеви, али не даје за то никакво објашњење.

11) Упор. нпр. факат што се при крштењу глава кумчета, до тренутка док још није крштено, стално држи окренута западу. В. и СЕЗ, 19, 239. За остале народе в. Клемен, о. с., 44.

12) За овакво схватање, које је, уосталом, најприродније (в. Клемен, 43), упор. нпр. пословицу 4510 Вук »Оглав ти спао у **доњој земљи**«, тј. - по моме схватању - »не ослободио се узде док не липшеш«. Овде »доња земља« не означава, разуме се, Србију и можда један део Босне (како тај израз употребљују Вук, нпр. у предговору из I књ. песама, стр. XLVIII, и Стојан Новаковић, у Караџићу, 2, 1900, 104), већ значи просто »доњи свет«, »онај свет«. Упор. и П.Зоранић, 15: »Хлећ одринуту јур ноћ на **доњи стан**«; 18: »Јуре сунце у западње море свитло лице укри **доњим**, ако су ки, дан водећи«.

Тумачење Будманијево у RJA, 2, 639 (као да је **доњи стан** »страна нашега свијета супротна оној страни на којој ми живимо«, дакле: друга, »доња« половина земљине кугле, нетачно је: сунце ноћу иде у доњи свет да светли мртвацима - тако су веровали многи народи, нпр. Мисирци и Вавилоњани, упор. Клемен, о. с., 44 и у **томе** смислу треба протумачити Зоранићеве стихове. Податак у Зоранића једино, можда, није народни, већ начињен по туђим митолошким идејама, премда је за овакво схватање знао и наш народ, упор. једно веровање из Лике:... »а он за њом па хајде, па хајде, дође у једну пећину, па кроз ту пећину у доњи свијет. **Кад је овдје ноћ, онда је тамо дан**« итд. - Важније је што се каже у Микул. нар. прип. 85: »Сад гре по ступех се даље, се даље, и дојде најзада на **долњи свит**« - које место Будмани, у RJA. (2, 639), углавном правилно тумачи као »свијет под нашијем који није пакао«. Упор. и Милићевић ЖСС², 292 (у басми против ограме): »Заспала мајка код Јована, заспао отац код Јована, па притискоше његова анђела. Анђе се расрди па одлете од Јована. Кад то видеше **доњоземци**, истрчаше, и почеше му кидати дирку по дирку од срца«, итд. - Креково мишљење (Einleitung², 422¹) да ни један аријско-европски народ, у најстарије време, није замишљао мртвачко царство под земљом, нетачно је, и, са гледишта примитивног човека, нелогично. - Упор. и мој рад »Доњи свет у јами«.

13) Саватије Грбић (СЕЗ, 14, 328) саопштава ово веровање: »Народ... верује да постоје три света. Један је испод нас, и тај се опасује ниже од нас, испод колена. Ми смо у средини и зато се опасујемо по средини. Трећи свет је више нас, и тај се опасује испод мишице«. Упор. и Караџић, 2, 1900, 97, и ZNŽOJS, 18, 1913, 190.

14) Још један доказ за ово можемо извући, можда, из наших народних приповедака, према индикацијама које даје Karl Spiess (Das deutsche Volksmärchen, 113).

15) Живот још **нерођеног** детета везан за угљен, који се може загасити и ужарити, у Милићевић, ЖСС², 189. В. н Нодило, Rad. 94, 1889, 146.

КУМСТВО У КАПИ

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

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

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

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

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

Као што се из наведених стихова види, Марко Краљевић заклео се краљевој кћери криво. У примитивном друштву кривоклетство је доста обична појава. Примитиван човек врши га *bona fide**, ако само може да нађе згодну формулу која ће да задовољи Зевса, Ериније, Перуна, светог Јована. Примера за такве криве клетве са резервом има много, и они су углавном једнаки код свих европских народа. Кривоклетник, на пример, држи, за време заклињања, у устима, или у недрима или појасу, камен или други какав предмет, па ће у њега ући грех; тако чини и наш народ и други народи (в. нпр. Albrecht Hellwig, Verbrechen und Aberglaube, Leipzig, 1908, 124 ид; Ernst Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht, Berlin, 1923, 37 ид). Често неко који има да положи заклетву да је ово или оно парче земље његово метне земље са своје њиве у обућу и онда се заклиње да **гази по својој земљи** (за немачке, шведске, данске итд. скаске о овоме в. Hellwig, о. с., 126; слично кривоклетство у нас забележио је Милићевић у ЖСС², 52).

* искрено, из добрих намера

Атички војвода Хагنون заклео се варварима на Струми да ће држати примирје три дана, па их је онда напао ноћу, јер се тобоже обавезао на дане, а не на ноћи (Polyaen., 6, 53). У једној нашој народној приповетки прича се како је кум узајмио дукате од кума, и после одрекао дуг; кад је требало да положи заклетву, проврти он свој штап, метне ту дукате, па онда, при заклетви, замоли кума да му придржи штап, и закуне се да су спорни дукати у кума, а не у њега. За сличне преваре в. Samter, о. с., 35.

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

О Турчину, који је, по мишљењу нашег народа, вероломан до крајњих граница («У Турчина и у змије луте, У њих никад тврде вјере нема» - Вук, Посл., 6865; «Бог убио сваког ришћанина који држи вјеру у Турчину» - Вук, Пјесме, 4, 24, 433 ид; «Нико крупно ка' Турчин не лаже» - Горски вијенац, 1124), каже се у једној Вуковој пословици: «У Турчина вјера на кољену» (Посл., 6864). Вук је сасвим тачно одредио значење пословице («не можеш му се ослонити на вјеру и на ријеч»), али фигуру није умео да објасни.

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

Као што се види, капа је, код нашег народа, могла имати извесну улогу при заклинању, а предмети над којима се врши заклетва, или који се при заклетви употребљавају, имају, по правилу, натприродну снагу и особине. Такав је случај и са капом. Данас цео свет носи капу или шешир, и кад би се запитало зашто, одговорило би се да је то из хигијенских разлога, или зато што је такав обичај. Али није одувек било тако. У старом веку капу су, додуше, имали нпр. Персијанци, Скићани и још неки варвари, али нпр. Мисирци, Грци, Римљани, Германци ишли су углавном гологлави. Цезар, на пример, који је веома много полагао на спољашњост, био је врло несрећан што није могао сакрити своју ћелу, и једва је дочекао да му сенат да »ius laureae cognae perpetuo gestandae«* (Sueton, Caes., 45); да није било те привилегије, он би био у великој неприлици, јер његови савременици нису ничим покривали главу, па није могао ни он.

* »право да стално носи лоров венац«

Па ипак, било је случајева када је капу требало носити. Римски свештеници и свештенице морали су, увек (упор. Varro, Logistoricon libri, 5, 84) или бар за време теургијне радње, носити нарочите прописане капе (galerus код свештеника и tutulus код свештеница, упор. Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer², München, 1912, 499). Фламен дијалис, који је био урокљив до крајњих граница (за минуциозне прописе по којима је, због тога, морао да живи упор. A. Gell. Noct. Att., 10, 15, и Wissowa, о. с., 506 ид), морао је увек носити прописну капу: »sine apice sub divo esse [реч је о фламену дијалису] licitum non est; sub tecto, uti lubet«* -A. Gell. N. A., 10, 15, 17 (ова концесија да бар код куће може ићи гологлав доцнијег је датума: раније уопште нигде није смео скидати капу, в. E. Samter у Pauly-Wiss., 6, 2488).

* »није допуштено да напољу буде без капе; под кровом, како му је воља«

Није тешко погодити да је капа у овом случају амајлија, апотропајон, утолико пре што је она прописно прављена од вуне или од руна какве животиње (Serv. Aen., 2, 683, и Wissowa, о. с., 494⁴), или је понекад замењивана врпцама које су морале бити начињене од вуне (Serv. Aen., 8, 664,

и Samter у Pauly-Wiss., 6, 2587), а магична снага вуне довољно је позната¹⁾. Капа коју је цео свет носио о Сатурналијама («pileata Roma»** у Mart. Epigr., 11, 6, 4, упор. и 14, 1, 2, и Н. Blömner, Die römischen Privataltertümer, München, 1911, 228) имала је, свакако, такође религијски карактер; исто тако, и капе које, код неких примитивних народа, носе жене за време менструације и после порођаја, девојке приликом пубертета (в. Frazer, Golden Bough³ 10, 90; 20; 44 ид; 48 ид; 55) служиле су свакако као амајлије.

** »Рим под капом од ваљане вуне«

У нашим народним песмама често се спомиње како епски јунаци носе на глави капу од курјака, нарочито онда кад им предстоји борба (упор. нпр. Вук, Пјесме, 2, 41, 133; 2, 65, 324; 3, 6, 259, итд.). Кад се узме у обзир да је вук врло истакнут тотем српског народа (в. мој рад у ГНЧ, 34, 1921, 274 ид), и да се примитивни људи радо заклањају својим тотемом²⁾, јасно је да је вучја капа епских јунака првобитно била апотропајон; као што примитивни људи, улазећи у борбу, носе своје тотеме (римска signa!), тако и примитиван Србин, улазећи у борбу, меће нешто од свога тотема (капу и огртач!) на себе, у циљу да се осигура и појача своју снагу. Да вучја капа има доиста магични, апотропајски циљ, види се из тога што се она понекад прави од **два** или од **три** вука (упор. Вук, Пјесме, 3, 63, 15, и 3, 47, 19), онако исто као што се, у циљу врачања, узима вода са **три** извора, или крпе од три Стане (Ј. М. Веселиновић, Селјанка, Београд, 1893, 109), итд.

Интересантан је и српски израз »помешати капе« (= побити се, отпочети борбу): он је, по своме постанку, сасвим једнак са латинским **signa** (= божанска животиња: кипови орла) **inferre**, који такође значи »отпочети борбу«. Пословице из Вукове збирке: »Капа ти, капа ми« или »Капица ти, капица ми« (Вук, Посл., 2524 и 2525), које значе; »Шта си ти, то сам и ја; не бојим те се« (Вук уз посл. 2525), најбоље показују какву вредност, доиста, има капа као амајлија, лични заштитник, сваког појединог човека: »Капа ти, капа ми« исто је што и »сабља ти, сабља ми« - ти имаш своју одбрану, свога заштитника, али и **ја** имам свога заштитника.

Интересантне податке о магичној вредности првобитне капе сазнаћемо ако мало разгледамо историју шлема. Шлем, од бронзе и гвожђа, служио је и старим народима, као што служи и модерним, за материјалну одбрану. Али првобитни шлем није био од метала, него од животињске коже, и служио је - будући да су дотичне животиње биле демонске, можда некадашњи тотема - као апотропајон. Некадашњи грчки шлем био је од псеће коже (κυνεη), или од воловске коже, или од ласице и других животиња. Такве »шлемове« од животињске коже носили су, изгледа, сви индоевропски народи у својој најстаријој прошлости, в. Schrader, Reallex.², 493. Ако би шлем био од животнње која има рокове, онда су ти рогови задржавани; задржавани су чак и онда кад је шлем рађен од метала (такви су нпр. микенски, галски, кимбарски итд. шлемови, в. Schrader, 1. с.). Трачани су, идући у борбу, носили, као шлемове, лисичје капе (Herod., 7,75: ελι τησι κεφαλησι αλωπεκεας εχοντες εστρατευοντο), а за лисицу **знамо да је била трачки тотем** (упор. S. Reinach, Orpheus, Paris, 1914, 121 ид).

Првобитни шлем био је, дакле, у ствари капа, онако као вучја капа у нашој епској поезији, и служио је као апотропајон, амајлија. Таква капа имала је, првобитно, за задатак да непријатеља **фасцинира**, и тај моменат још се лепо види у једној нашој народној песми (Женидба Грујице Новаковића; Вук Пјесме, 3, 6, 256 идд):

Но ето ти старога Новака,
На њему је страшно одијело:
На њему је кожух од међеда,
На глави му капа вучетина,
И за капом крило од лабуда³⁾...

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

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

Уз стих 270. примећује Вук: »значи: Нећеш ме **поплашити** и **плашњом** истјерати из клисуре«. Реч бах сродна је, свакако, са речју бахорити, бајати = incantare (нпр. morbum) и бахорица, бајалица = incantatrix («Нешто ме је забољела глава, Нег' ми зови бахорицу, мајко, Да би мене младу бахорила» - Вук, Рјечн., с. в.), и према томе, очевидно, значи **магично застрашивање**⁴⁾ Капа од вучје длаке има, дакле, моћ да магички дејствује на непријатеље, евентуално и на рђаве демоне - дакле је у правом смислу апотропајон. Уосталом, ми знамо да се делови **вучјег** тела (срце, длака, зуби итд.) и иначе употребљавају као апотропајон (упор. мој рад у ГНЧ, 34, 1921, 275).

Да капа може имати натприродну снагу - на такво веровање наилазимо често у митологији и народним приповеткама. Позната је капа која човека може начинити невидљивим (Tarnkappe), или му помоћи да испуни своје жеље (Wünschelhut), упор. нпр. J. Grimm, Deutsche Mythologie⁴, 1, 382 идд, и 3, 132 ид; па онда Гримове приповетке, нпр. 54, и Volte-Polivka, уз њу и 2, 331; упор. и наше народне приповетке: »Царска султанија« и »Везена марама« (у БВ, 10, 1895, 108, и 24, 1909, 214); »Петар бега од смрти« (Ристић-Лончарски, 3); »Како је сиромах дјечак постао краљ« (ZNŽOJS, 16, 1911, 304), и др. Капа чини **ђавола** невидљивим у Д. Мариновъ Народна вѣра и религиозни народни обичаи, София, 1914, 147; 170.

Таква чаробна капа била је позната и старима: тоје "Αἰδος κρυψη*" (Hom. II, 5, 845), и Хермесов петасос; у германској митологији чаробну капу имају нарочито кепеци (в. Grimm, D. M.⁴, 1, 383) и бог Водан (Grimm, I.c., и стр. 121). О једном скоројевићу у Петронијевим Сатирама (с.38) каже се: »До јуче је теглио дрва на леђима, али је онда, што кажу... украо Инкубону [шумски демон, који у сну мучи људе] капу, и одмах се обогатио«. И кепецима из германске митологије лежи снага у капи: ако им се капа одузме, они су обезоружани (в. Volte-Polivka, 3, 41 б³).

* Хадов шлем

Најзад, за извесну моћ капе говори и факат што се она понекад јавља као замена за човека - као човеков еквивалент. У Црној Гори »од особите помоћи држе владичину молитву, али како свуда не може владика бити, то носе обично капу болесникову, и моле да њој очита молитву, и то им се увијек чини« (Вук Ст. Караџић, Црна Гора и Бока Которска, Београд, 1922, СКЗ 161, 98).

Код Срба на Косову пољу, ако човек коме је умрла жена има намере да се поново ожени, он приликом погребља, кад жену изнесу из куће, баци дотадању капу с главе и метне нову (СЕЗ, 7, 1907, 242)⁵⁾. Упор. и фигуру каква је у Његошевим стиховима: »Српској капи свуд име погibe«, и »Турској капи ту име погину« (Горски вијенац, 258 и 1224); или израз у рудничком округу: »плаћати с капе на капу« (м. »с главе на главу«), Караџић, 1, 1899, 60. Међутим, ми знамо да сва бића и ствари које се у дивинацији и магији узимају као еквивалент човеков (нпр. петао, свиња, пасуљ, коса, нокти) имају у себи нечег натприродног и демонског. Интересантне су и пословице: »Капа је старија од главе«, »Иако је преча глава, старија је капа«, »Једнако ми је: ја ми тинуо у капу ја у главу«, »У зеницу ми тини, у фес ми не тини« и сл., које је забележио Иван Зовко у своме чланку »Каре и Herceg-Bosni« (ZNŽOJS, 4, 1899, 190 идд). Зовко је и иначе, у томе чланку, нагласио да је капа код нашег народа »у великој пажњи и части«⁶⁾.

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

Треба рећи неколико речи о куму.

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

Кум има необично видну улогу у **домаћем култу**. Он има врло важне дужности у најважнијим моментима из тога култа: при рођењу (односно давању имена), при церемонијама приликом пубертета («шишано кумство!»), при свадби, и при умиру освете. Исто тако, у случају адопције, кум мора томе чину присуствовати (упор. СЕЗ, 19, 269). При давању имена, свадби, адопцији уводи кум новорођенче, односно младу или новог члана породице, у домаћи култ; при шишању, приноси он «жртву замене» прецима свога кумчета; при умиру освете, његов је задатак да умири претке који траже освету.

Церемонијал (нарочито о свадби) компликован је, али из свега може се извести бар то даје кум **посредник** између живих и између покојника - покојних **предака**, који се интересују за све што се у њиховој породици дешава, и од којих се мора добити одобрење, пристанак за сваку промену у породичним односима. (О свему овоме дају доста сугестивних идеја Fustel de Coulanges у своме делу *La cite antique* и E. Samter у *Geburt, Hochzeit und Tod*, премда Самтер даје велику улогу сасвим неодређеним «демонима» а на рачун предака).

Као посреднику код домаћих **божанстава**, припада њему извесно божанско поштовање; а пошто су та божанства, стварно, **мртви** дотичне куће, то и кум добија извештан мртвачки, хтонични карактер. Узгред да кажем: да је то посредовање између живих и мртвих, та обавеза да неко, за наш рачун, тако рећи **сиђе** међу мртве и ту нас заступа - позната и иначе у нашој религији, упор. функцију коју има побратим из невоље приликом «отварања» болесника. Да кум доиста има хтонични карактер, види се и из његове нераздвојне везе са светим Јованом, који је, извесно, хтонично божанство. Још један разлог за то веровање имамо и у једном изразу који, додуше, није сасвим јасан, Познато сазвежђе на небу зове се **Кумовска Слама**. По тој «слами» иду душе покојника на небо (упор. мој рад «Божична слама» у Прилозима за књиж., 3, 1923, 126), Али зашто се за њу каже да је **кумовска**?

Народно објашњење, нпр. у Вук, Рјечн., s. v. (упор. и Grimm, *Deutsche Mythologie*⁴, 296¹), разуме се да нам не каже ништа. Кум, који нас доводи у везу са прецима при уласку у живот, који представља младу прецима при уласку у њен нови дом (упор. нпр. нарочито манипулације у СЕЗ, 19, 167; 172; 173) - да ли он, можда, има дужност да, и на оном свету, поведе душу путем који води прецима, па се отуда тај «сламни пут», *via straminis* (како га називају и многи оријенталски народи, в. Grimm, o. c., 1, 296¹), назива **кумовским** путем - кумовском сламом? У сваком случају, за нас је овде од интереса што се **кумовско** име везује за један пут који очевидно припада **ономе свету**.

Најзад, још један општи разлог. Кум је **чаробник**, јер 1) зна које **име** треба дати детету, 2) коју капу-апотропајон треба дати детету - а сви чаробници су хтонички маркирани, упор. чланак *Katabasis* (Ganschinetz) у Pauly-Wiss., 10, 2421; упор., исто тако, и «побратима по нужди». Кум, дакле, уколико врши функцију кумства, очевидно има везе са хтоничним силама, и има и сам хтонични карактер.

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

* таблице с клетвама

Сасвим је, дакле, разумљиво што се Станојло унапред плашио кумове клетве, и гледао да се од ње осигура на тај начин што ће капу бацити далеко од себе.

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

свечане. Понекад су обе ове радње састављене заједно; понекад се врше истога дана кад и црквени. обред крштења; али и једна и друга радња независне су од »крштења«, од кога су старије и, са гледишта старинске домаће религије, важније.

Приликом једнога од ових обреда (обично приликом шишања, »стрижбе«, упор. нпр. СЕЗ, 14, 137; 7, 182; 457) потребна је капа, **коју ма кум да донесе своје кумчету**. У хомољском срезу капа је потребна приликом »казивања« имена - обреда који се врши независно од крштења, и **после** њега, често и на неколико месеци после. Тога дана (према опису Саве Милосављевића у СЕЗ, 19, 102 илд) долази кум у кућу свога кумчета, доноси му вунену капу, и учествује на гозби, за време које ће казати детиње име (дотле је детиње име била тајна - опште разлоге за ово в. у моме раду о именима од урока, ГНЧ, 35, 1922, 152 илд). »Кум тражи да му сви обећају да ће платити кад им буде казао оно рад' чега су се искупили. Кад гости даду обећање, кум устане, **првврне детињу капицу наопако**, и метне те насред софре... затим се трипут прекрсти и баци у капу какву пару, обично сребрну, а то учине и остали, па чак и сами родитељи... Сад кум напуни сам једну чашу, дигне је увис, прекрсти се и напије овакву здравицу: Ову здравицу божјег пића хоћу да пијем у здравље мог кумчета Живојина (или како му већ буде дао име). Да га Бог поживи на много лета и година« итд. (СЕЗ, 1. с.).

Кумова капа има да кумчету буде амајлија, апотропајон, и за онај моменат кад се казује име и за све време док је буде носило. Капа ће за зле демоне, који су приликом казивања имена нарочито насртљиви (упор. уопште E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig u. Berlin, 1911) бити нарочито јак утук ако се **изврне** (изврнута капа, одело и други предмети терају демоне уопште, нарочито зле демоне, упор. нпр. извртање шерпења, лонаца и др. приликом града, као одбрана од демона који су у облацима; извртање капе кад ко у кући умре, као одбрана од покојникове душе; за мотив прерушавања в. уопште E. Samter, о. с., 116 ид; »многи кад морају да иду кудгод ноћу, преврну капу, гуњ или што друго од хаљина, јер вампир на преврнуто не наилази. И у кућама се, кад се јави вампир, преврћу увече... судови« - СЕЗ, 19, 298, упор. и стр. 246), и зато је кум и изврће.

Осим тога, има још један општи разлог због кога је капа у овом тренутку потребна. Давање имена (односно прво шишање) је иницијација, увођење у домаће мистерије, исто онако као што је и венчање, или као што је увођење у какве друге мистерије, нпр. у елеузинске мистерије, у свештенички чин, итд. Приликом сваке такве иницијације потребно је да глава кандидатова буде **покривена**, и она се у свима тим случајевима покрива велом. Какав је циљ имало то покривање није сасвим јасно. По Дилсу (Diels, Sibyllinische Blätter, стр. 122), са којим се слаже и Самтер (Familienfeste, 37), покривање има лустративни циљ; оно би било исто што и жртва замене. Са оваквим објашњењем не слаже се Висова (о. с., 500°). По Ренаку (S. Reinach, Cultes, mythes et religions, Paris, 1908, 1, 304 илд. Ренаков чланак написан је још 1897, в. примедбу на стр. 299¹), покривање значи **посвећивање** божанству.

По Висови (о. с., 396⁵), покривању је циљ да човека који приноси жртву сачува од сваког узнемирења споља, јер сваки глас који би се том приликом чуо - учинио би теургичну радњу неважећом. Најзад, Самтер у свом доцнијем делу (Geburt, Hochzeit und Tod, 149⁵) мисли да је покривање изазвао страх да ће се видети демони (ово Самтерово тумачење могло би се разумети само кад су у питању одрасли људи; покривање деце остало би необјашњено). О старинском Вароновом објашњењу в. Samter, Familienfeste, 36. Ствар, доиста, није довољно јасна, и може се протумачити на разне начине: али ми, без обзира какав је прави циљ покривања, хоћемо да подвучемо само један факат: да се за то ритуално покривање, место вела, могла употребити и **капа**.

Код Римљана, на пример робови који би имали да добију слободу добијали су гентилно име свога господара и сва сакрална права и обавезе; ослобођење је, дакле, било не само правни него и **религијски** акт (упор. и Samter, Familienfeste, 32) - то је увођење роба у домаћи култ господарев, дакле: нешто што је у суштини идентично са »крштењем« и венчањем. Значајно је, међутим, да је роб за време церемоније ослобођења **морао имати на глави нарочиту капу, pileus** - дакле, исти случај као и код наше церемоније кумовања. Да би сличност са кумовањем била још већа, ваља напоменути да је, код Римљана, метању пилеуса на главу претходило **ритуално шишање косе** (в. Samter, Familienfeste, 44 илд) - дакле, отприлике као и код данашње наше »стрижбе«. Та сличност у ритуалу разумљива је кад се зна да је и српско »крштење« - односно стрижба - и римско ослобођење у ствари једно исто - увођење у нови култ.

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

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

Ми смо малочас видели да је при свакој иницијацији потребно да кандидат буде покривен, у неким случајевима велом, а понекад капом. А да ли је то био пропис и за остале учеснике? Иницијација је један сакралан акт, а сакралан акт је у вези са жртвом, и зато би ово питање имало да се сведе на друго питање: да ли учесници при жртви, и уопште при теургичној радњи, покривају главу или не. На то питање може се одговорити да у свима временима, и у свима религијама, нису важили исти прописи. Хришћани, на пример, улазе у цркву гологлави, и присуствују сваком религијском акту са откривеном главом; Јевреји и муслимани, напротив, задржавају у таквим приликама на глави капу, и у храм улазе са покривеном главом; Грци су (изузев, можда, питагорејце, упор. S. Reinach, Cultes. I, 302) приносили жртве гологлави; Римљани, напротив, покривали су главу (и то обично тогом; једино кад би приносили жртву **graeco ritu***, онда би били непокривене главе, упор. Wissowa, о. с., 417). Али и Грци, кад су приносили жртву, морали су имати на глави венац (пропис $\sigma\tau\alpha\nu\ \pi\omicron\iota\sigma\sigma\iota\ \tau\alpha\varsigma\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma\ \sigma\tau\epsilon\phi\alpha\nu\eta\phi\omicron\rho\epsilon\iota\tau\omega\sigma\alpha\nu\ \omicron\iota\ \pi\alpha\lambda\iota\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\iota\ \pi\alpha\rho\omicron\iota\kappa\omicron\iota\ \pi\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$, SIG 3595, важио је свакако за цео грчки свет, упор. Josef Köchling, De coronatum apud antiquos vi atque usu, Giessen, 1914, R G Vers. Vorarb., 14, 2, глава 2), који првобитно има, свакако, исти зна-чај какав и покривач - капа, упор. факат да су робови имали и **капе** и **венце** (Köchling, 1. с.), а на ритуалној гозби (СЕЗ, 19, 103) држе Срби на глави капе.

* по грчком обичају

У старом српском култу какав је био пропис не знамо, али ја ипак знам један случај када је покривање главе било прописано. У хомољском срезу, другога дана свадбе, иду младожења и војвода са буклијом и позивају госте на гозбу. »Ову здравицу« - каже Сава Милосављевић (СЕЗ, 19, 175) - »примају само мушке главе: син, отац, или унук, а женско је може примити само онда кад је домаћин на путу или је умро, па га оно замењује... Онај који пије **треба да буде с капом на глави и с обућом на ногама**.« Упор. слично позивање и сличан пропис: СЕЗ, 1. с., стр. 150. Позивање је строго ритуални акт: то је јасно, једно, због тога што се дешава о свадби и врши у строго ритуалној форми (опширнији опис в. у СЕЗ, 1. с.); друго, још више, због тога што су жене из њега углавном искључене (да то искључење има религијски значај в. мој рад »Имена од урока« у ГНЧ, 35, 1922, 162 ид).

Имамо, дакле, зацело један сигуран случај ритуалног покривања главе - значи да такви случајеви у старинском српском култу нису били непознати⁷⁾. Како овај случај покривања припада домаћем култу, могло би се претпоставити да је и при крштењу, које је такође домаћи обред, постојао пропис да осим кандидата још неко мора бити покривен капом, и то у првом реду кум. И доиста, такав пропис постојао је. Казивању имена у хомољском срезу, које је описано горе, претходи гозба. Та гозба (као и свака пригодна гозба уопште, о чему в. нпр, Köchling, о. с., 45 ид) у ствари је религијски акт. »Кумово је место« - каже се у СЕЗ, 19, 103 - »у чело софре... За време ручка **нико не скида капу**, и тек кад гости стану задиркивати кума да каже рад' чега су се искупили, **он први скине капу**, а за њим и остали«.

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

- 1) Самтер (Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin. 1901, 37 илд) додуше мисли да ношење капе има лустративан карактер, и да симболизира посвету божанству, али његово објашњење није убедљиво, упор. Wissowa, о. с., 500°.
- 2) Тотем је заштитник свога племена, упор. нпр. S. Reinach, Cultes, mythes et religions, 1, 23 и ГНЧ, 34, 1921, 274 ид.
- 3) У стиховима 276 и 292 каже се да је перо било од **орла**. За ову контрадикцију вели Вук (уз стих 277): »Горе стоји **крило од лабуда**, а овдје и послѣје **орлу** перушину! То је може бити зато што је у стиху горе било тешко казати крило **орлово**, као и овдје **лабудову** перушину».
- 4) Даничић мисли (РЈА, 1, 151) да у овом примеру **бах** значи **вика, бука**. Не треба, међутим, заборавити да примитиван човек употребљава вику, певање, говор, као магично средство (упор. нпр. βασκω – βασκαίνω, αειδω – ελωδη, cantare - incantare - enchanter, schreien - beschreien, sprechen - besprechen, итд. В. Lily Weiser, Jul, Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum, Stuttgart, 1923, 78 ид.
- 5) Сасвим обратан обичај у Јагодини описао је Сима Тројановић (СКГ, 3, 1901, 60¹⁵).
- 6) Није тачно само то што он поштовање капе доводи (стр. 190) у везу са исламизмом.
- 7) Случај који наводи Сима Тројановић у СКГ, 3, 1901, 60¹⁵ долази у област чисте магије. Пропис да се мора имати обућа на ногама спада, свакако, у исту рубрику у коју и старински пропис да убица, миста, даље сваки онај који пита оракул, и свадбени пар, морају седети на кожи жртвоване животиње, упор. E. Samter, Familienfeste, 37.

ДА ЛИ СУ СТАРИ СРБИ ЗНАЛИ ЗА ИДОЛЕ?

О идолима код старих Словена покупили су доста података Крек (Einleitung², 412; 440; 452) и Нидерле (Slovanske starožitnosti, 2, 2, 195 илд). Али они говоре искључиво о идолима Источних и Западних Словена (полапских и балтичких Словена, Руса, Пољака, Чеха), који су их, као што је утврђено и из књижевних и археолошких споменика, имали у великом броју, нарочито пред крај паганства. О идолима код Јужних Словена не знају ни Крек ни Нидерле ништа; Нидерлеово мишљење (стр.203) да је наш **бадњак** у ствари примитиван идол није ничим образложено, а није ни вероватно, јер бадњак није фетиш, као што узима Нидерле, већ свето дрво - нешто као демон вегетације - одсечено ad hoc. Јиречек у својој историји (Geschichte der Serben, 1,161) мисли да Јужни Словени, по свој прилици, **нису** познавали идоле, од којих, код њих, нема никаквог трага. Он за то налази аналогију у литавском култу који, по њему, такође није знао за идоле.

О српској идолатрији, према томе, није до сада утврђено ништа. Пре но што би се, у том погледу, учинио какав покушај, мора се у принципу одговорити на питање да ли су стари Срби знали за идоле или не. Одмах можемо рећи да Јиречек, свакако, није дубље улазио у ово питање, иначе извесно не би смео да доведе у сумњу један тако важан детаљ из примитивног култа само зато што о њему није нашао директних података у старим споменицима. На аналогију са литавским култом, која, уосталом, није ни тачна (упор. R. Meringer, у Idg. Forsch., 18,1905-6, 279), може се наћи колико се хоће примера у етнологији и историји религије, из којих се јасно види да се без фетиша и идола религија, тако рећи, не може ни замислити.

Ми, додуше, наилазимо понекад на тврђење да овај или онај народ није знао за идоле - то је, на пример, Тацит тврдио о старим Германцима (»Германци не затварају богове међу зидове, и не праве кипове у људском облику, јер држе да се то не слаже са величанством богова«..., Germ., с. 9. уп. и с. 40, где Тацит сумља да је постојао извештан Нертин кип), али се ту обично мисли на потпуно антропоморфне кипове. Разуме се по себи да кипове и слике у савршеним облицима могу

имати само народи са јаком културом, али то не значи да некултурни народи уопште немају идоле. Потпуно без идола могла је бити само **званична** религија, на пример религија пророка код Јевреја, или Нумина религија, онако како је идеализирана у Плутарха (Num., 9, упор. и G. Wissowa, Religion und Kultur der Römer², 32).

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

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

Праће икона и крстова није ствар непозната; оно се предузима и по приватним кућама и по црквама, кад се за то укаже потреба. У београдској Саборној цркви, на пример, пране су иконе, на иконостасу и на плафону, у години 1922; пре неколико година то су учиниле и друге београдске цркве. Ово праће, које се, уосталом, дешава врло ретко (извесно, има много цркава у којима се никад није ни вршило), има чисто **профани значај**; њему је циљ да иконе **материјално** очисти, у првом реду од чађи, која се скупља од многобројних свећа што у храму горе. Овакво профано праће, нема сумње, практиковано је, када би се за то указала потреба, и у незнабожачким храмовима, који су често имали нижег персонала у изобиљу (упор. нпр. P. Stengel, Die griech. Kultusaltertümer³, München, 1920, 53).

Али поред оваквог профаног прања постојало је, код старих незнабожаца, и једно чисто религијско, **ритуално** праће идола. Такво праће, или тачније, **купање** идола, **lavatio** (технички израз у римском култу, упор. нпр. G. Wissowa, о. с., 319), један је од познатих прописа у примитивним култовима. Примитиван човек и, у великој мери, културан човек не уме да **слику** божанства одвоји од **самог божанства** које је том сликом представљено. Отуда веровање да је идол »сеновит«, и да има исте потребе које и право, живо божанство (упор. за ову идеју Gruppe, Griech. Mythol., 980 илд; De Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden, 1903, 29 ид; O. Weinreich, Antike Heilungswunder, Giessen, 1909, 144 илд; J. Geffcken у ARW, 19, 1919, 286 ид).

Отуда веровање да је и идолима потребно купање, и отуда приче о овој или оној статуи која је сама потражила воду, или отишла у море да се окупа, птд.; упор. »Семирамидину« статуу (у Luc. De dea Syr., 33), Пелихоса (у Luc. Philops., 19), Еуностоса (у Plut. Quaest. Gr., 40). То веровање нашло је свог израза у култу. Мисирски свештеници, на пример, купали су свакога дана статуу свога бога (в. A. Erman, Die ägyptische Religion², Berlin, 1909, 58).

О храњењу, облачењу и свлачењу, намештању у постељу итд. статуе наводи примере, и из виших и из нижих религија, Julius von Negelein, Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben, ARW, 5, 1902, 4 ид, упор. и Gruppe, о. с., 980 ид, итд. Од осталих примера за ритуално купање навешћемо три прло позната: један је купање Атине статуе у мору о празнику Πλουτηρια (в. Stengel, о. с., 247); други је купање статуе Велике Мајке, које је, 27. марта сваке године, вршено у потоку Алмону, у непосредној близини Рима (в. Ovid. Fast., 4, 337 илд, и Wissowa, о. с., 319); трећи је купање Нертиног симбола у језеру - купање које описује Тацит у 40. глави »Германије«. Упор., даље, и купање Херине статуе о празнику Тонаја на Саму (в. M. P. Nilsson, Die griech. Feste von relig. Bedeutung mit Ausschluss d. attischen, Leipzig, 1906, 48) и о празнику Дедала у Платеји (ibid., 51). Итд. О ритуалном купању статуа писали су још R. Heberedeу у Oesterr. Jahreshefte, 7, 1904, 213 ид. и A. Brinkmann у Rhein. Mus., 60, 160 (цитати по Висови, 1. с.), затим нарочито Eugen Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Giessen, 1910, 171 илд. Многе примере покупио је и Gruppe, о. с., 821².

У коју категорију спада праће икона о Светом Јовану? Сасвим очевидно, у ову другу. То праће не може бити профано, јер би, доиста, било право безумље носити иконе чак на реку само зато да би се са њих скинула прашина - као да се та лака операција не би дала извршити и на самом месту где се иконе налазе! Праће икона о Светом Јовану мора, дакле, имати неки дубљи значај. Из

факта да се оно врши **једног одређеног дана**, и на одређеном месту, које је чак извешан центар за домаћи култ (упор. извесне манипулације описане у моме раду о »пуштању воде«, Студије из религије и фолклора, 1924, стр. 56 идд), а то је на **реци** или **кладенцу**, види се јасно да то прање има **ритуалан** карактер, и да, у култном погледу, има исти значај као и горе споменута ритуална купања у грчком, римском и германском култу. Тај обичај нису наши преци могли примити из хришћанске цркве, јер у српском православљу такав обичај не постоји¹⁾, него су га, очевидно, пренели готовог из своје незнабожачке старине. А кад су - као што се из овога види - знали за ритуално прање идола, значи да су и **имали** идоле.

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

О томе који је прави разлог за лустрацију постоје разна тумачења (упор. цитирана места), али то је, уосталом, споредно: за нас је довољан факат да купање има доиста **лустративан** значај. Кад се ово има на уму, постаје нам јасан и разлог због чега се иконе о Светом Јовану перу. Ми знамо да се са Богојављењем завршава онај опасан период који се назива **некрштеним данима** (в. нпр. СЕЗ, 14, 7; Милићевић, ЖСС², 89, и др.). Тих дана мртви су у покрету, улазе у наше домове, учествују у гозбама, итд. (излази из СЕЗ, 1. с., 19.11 ид, и ЖСС², 177, кад се упореди са оним што сам рекао у ГНЧ, 34, 1921, 260 идд; о »некрштеним данима« код других европских народа упор. P. Sartori, Sitte und Brauch, Leipzig, 1914, 3, 23 ид).

Кад се тај период заврши, потребно је да се и људи и цела кућа, која је опогањена додиром са мртвима, прописно очисти (код Срба, и иначе, то ритуално чишћење обично се врши о Богојављењу, упор. нпр. СЕЗ, 14, 22 ид; Sartori, о.с., 3, 76 идд. О Богојављењу се и **људи** купају). Домаће иконе биле су у додиру са хтоничним демонима, па се зато морају очистити²⁾. Кад се зна колико је период некрштених дана опасан и »поган«, јасно је да се, онога дана кад је тај период завршен или никада, имају идоли да очисте. А тај дан је или Свети Јован или Богојављење. Још један доказ да је прање икона о Светом Јовану доиста ритуално.

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

О форми тих идола могло би се рећи ово. Ако се под идолима замишљају уметнички, антропоморфни кипови, онда се може рећи да их стари Срби нису имали, онако исто као што их у најраније време нису имали ни Римљани (в. нпр. Wissowa, о. с., 32) ни Германци (упор. Тас. Germ., 9 и коментаре од Миленхофа и Гудемана). Међутим, Срби су свакако имали signa, фетише, од камена, евентуално од печене земље, или можда најчешће од **дрвета**. Какви су ти фетиши изгледали, добиће се приближна слика ако се упореде са фетишима других примитивних народа; у том погледу нарочито је важно што су рекли De Visser, о. с., 31 идд, 108 идд (о фетишима код Грка) и R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, Leipzig, 1910, 431 идд (о германским фетишима и идолима)³⁾.

Де Фисер наводи много типова за идоле код данашњих некултурних народа из свих крајева света. Форма тих идола сасвим је примитивна: то су груби пањеви или коље, или камење, које је врло мало дотерано или обојено. Код савршенијих егземплара може се приметити тежња да се на неки начин маркирају глава или **руке**. Специјалио говорио је Де Фисер о таквим примитивним идолима код Грка, и навео много примера: изванстан идол Паладе Атине у Атини, Церерин у Елеузини, Херин на Самосу, Дионисов »по селима«, и многи други, били су у ствари коље, груби пањеви и ништа више. Нарочито су били интересантни старински идоли, звани *παλλάδες*, на којима су биле само мало наговештене руке, а ногу уопште нису имали. Овакви су морали изгледати идоли и у германској и словенској старини. Врло је важно да и у германским и у словенским језицима често једна иста реч значи и **идол** и **колац**, **пањ**. Реч *áss*, у старом скандинавском, значи и **грета**, **дирек** и **аз**, тј. *бог* (Meringer у *Idg. Forsch.*, 17. 1904-5, 159); реч **соха** у српском значи **колац**, **батина**, а у чешком **статуа**, **фигура** (*id.*, *ibid.*, 18, 279); реч **балван** у српском, руском и пољском значи и **грета**, **дирек**, и **идол** (Berneker, *Slavisches etymologisches Wörterbuch*, s. v.). Упор. и Carl Clemen, *Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum*, Giessen, 1916, 58; W. Wundt, *Mythus und Religion*³, Leipzig, 1923, 3, 332.

Да су и старински српски идоли били сасвим примитивни и груби - мање или више стилизовани »балвани« - о томе, с обзиром на сигурне аналогије у (Телора и) Де Фисера, не може бити ни сумње. Питање је сада да ли би се ипак дало рећи о њима што више.

Ја мислим да ми имамо један символ, један фетиш, у коме је продужио да живи старински идол. То је **крст** - не онај званични, црквени, него популарни, простонародни српски крст, какав се виђа по српским кућама поред иконе, у средини насеља или по пољима (в. нпр. СЕЗ, 7, 294 ид). Данас се зна врло добро да је крст символ који је старији од хришћанства - треба се само сетити јеврејскога **Л** (старија форма **Х**), мисирскога Хорусовог ока (идеограм за живот), индијске свастике, Торовог чекића, и, најзад, убедљивих слика у А. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1913, 96 идд.

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

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

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

Очевидно је да израз »носити крста« претпоставља обичај да се у процесии за кишу носе **само крстови**, и то више њих у један мах. Обичај »ношења крста« незнабожачки је. Стари Германци имали су истоветан обичај; они су, у пролеће, правили исте такве процесии, и том приликом носили су кроз поља кипове својих богова; кад је доцније црква узела обичај у своје руке, онда су, баш као и код нас, дошли место староверских кипова иконе светаца и Богородице и понекада круцификс (в. Hoops, *Reallex.*, 2, 312). Врло је, дакле, вероватно да су »крстови« које је

наш народ некада носио у ствари били старински идоли, »балвани«, чији је облик могао подсећати на крст.

Доментијан, говорећи о раду светог Саве, каже ово (205): Онџ оукраси своџ отъчство вџсакџмџ благовџриџмџ и светџими црџкџвами полџ и удолиџ и брџда, идџже не достиже црџкџве сџтворити, тоу крџстџ постави, да на вџсакомџ мџстџ име Божиџ прославлџ џтџ се« (уп. и РЈА, 5, 634). Зашто је светац постављао толику множину крстова? Ја мислим да је ова ствар имала дубљи значај. Ми знамо да и данас, по српским земљама, има врло много крстова; они се налазе најчешће у средини села, даље: на **границама** сеоског атара, или појединих имања, или иначе у пољима и виноградима (упор. СЕЗ, 14, 214; 7, 128 и др.) То су или прави дрвени крстови или записи - дрвета у која је урезан крст. Овде нас интересује она прва врста крстова - они вештачки, руком израђени крстови. Шта су ти крстови? Они су чувари границе, чувари винограда, поља, вртова, читавих насеља. Али то нису хришћанска апотропаја, већ незнабожачка; то су примитивни идоли који су, будући по својој природи налик на крст, преобраћени доцније у прописан црквени крст. Врло јасну аналогију тим иашим идолима наћи ћемо у римским пријапима, који су *φυλακες κηλων και αμπελων* (Cornut, 27); *οπωροφυλακες* (Diod., 4, б, 4); *αγροφυλακες** (Anth. Planud., 243); *hortorum custodes* (Priap., 1, 5); *custodes sepulcri*** (CIL, 6, 3708), в. уопште Stoll у Roscher, Lex., 3, 2974 и др.

* чувари вртова и винограда; чувари воћа: чувари њива

** чувари вртова; чувари гроба

Тај чувар поља, винограда и граница био је познат и другим народима, не само Римљанима, и продужио је да живи и до данашњег дана, изгубивши, додуше, много од свог достојанства: данашња **страшила** по пољима, обучена у дроњке и са метлом у руци, нису ништа друго него некадашњи божански чувари (упор. податке нпр. у Mannhardt-Heuschkel, Wald- und Feldkulte², 2, 127). Крстови по пољима (једним делом - не сви!) јесу, дакле, остаци некадашњих идола. Ти су идоли, са доласком хришћанства) претрпели промене, и то у два правца: они су или похришћанђени, и добили прописну форму крста, или су задржали свој незнабожачки карактер, али су зато, као и сва божанства из паганског времена, деградирани (бар с обзиром на њихов ранг и задатак, а не и на форму) и постали данашња **страшила**. Свети Сава је зато **подизао крстове** да би заменио ове фетише, онако као што је хришћанство радо подизало цркве баш на местима паганских храмова. - И дрвени крст, који се неизоставно налази у свакој српској сеоској кући, чак и онда када случајно нема иконе (в. Сав. Грбић у СЕЗ, 14, 83 и др) **свакако је старински дрвени идол, мало стилизован и преобраћен у крст.**

Малочас је говорено о материјалу од кога су стари Срби правили своје идоле, и речено је да је то, свакако у највише случајева, било дрво. Дрво је, доиста, материјал за примитивну обраду најподеснији (упор. и Carl Clemen, о. с., 57; W. Wundt, о. с., 3, 332); данашњи крстови по сеоским кућама, имањима, пољима, и (у највише случајева) они на средини села - дакле, сви они крстови који су ново издање старинских идола - од **дрвета** су. Питање је сада од **каквог** су дрвета прављени старински идоли. Идол, свакако, није могао бити направљен од **сваког** дрвета («Из сваког пања не може се светац истесати» - Вук, Посл., 1900). Он се, изгледа, по превасходству правио од **липовине** (упор. израз »липов бог«, »држиш се какор липов бог« код Словенаца, и објашњење које дају Б. Шулек, *Zašto Sloveni roštuju lipu?* Rad, 43, 1878, 172, и П. К. Булат, Из живота речи, Јужнословенски филолог, 2, 1921, 283).

Изгледа да се за идоле употребљавало и дрво од **бадњака** - онај део који је био изван огњишта и није изгорео. И данас постоји обичај да се о Божићу (и о Ђурђевдану) праве од преосталог бадњака крстови, и разносе свуда по двору, њивама, виноградима (в. Дена Дебељковић, у СЕЗ, 7, 294 и др - обичај на Косову; и Ст. Мијатовић, *ibidem*, 128 и др - обичај у Левчу и Темнићу). С. Милосављевић каже (СЕЗ, 19, 393) да се у омољском срезу, у случају суше, праве крстови од **лесковине**, и потапају у реци или потоку, да би се дочарала киша.

Што се тиче **садржине** тих идола, тј. питања кога су они представљали, може се рећи да су идоли по кућама, свакојако, били домаћа божанства. За такве домаће идоле имамо класичан пример у римским ларима и пенатима (в. Wissowa, о. с., 173. Из огорчене борбе коју су против њих

водили хришћански писци, в. Wissowa, 1. с., види се да је тих идола морало бити врло много. У већим кућама за њих је постојала и нарочита капелица; то је био **lararium**, в. нпр. Script. Hist. Aug. Alex. Sev., 29), и можда, у јеврејским терафимима (в. Н. Gressmann, у Rel. Gesch. Gegenw., 5, 1132).

Уосталом, кад се већ зна да су стари Срби знали за идоле, најприродније је помислити да је данашњем пропису да у свакој кући мора бити икона домаћег свеца претходио пагански пропис да у свакој кући мора бити идол онога божанства које је домаћи светац заменио - дакле, домаћег лара, митског породичног претка. - Идол на средини села био је, свакако, исто што и *lar compitalis*.*

* лар (римски бог) на раскршћу

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

1) Прво хришћанство осуђивало је и исмејавало тај обичај, в. Н. Usener, Das Weihnachtsfest, Religionsgesch. Unters., I, Bonn, 1911, 14. Узенеру је познат само један случај ритуалног прања у католичкој цркви: то је прање ногу Спаситељевој статуи, која се налазила у латеранској капели (Usener, 1. с.).

2) Такав је разлог, по Хоку (G. Hock, Griechische Weihgebräuche, 83, цитат по E. Fehrle, о. с., 173) био и за чишћење Атинине статуе о Плинтеријама. Друкчије објашњење даје Fehrle, 1. с., и стр. 176 ид.

3) О најпримитивнијим идолима код Вавилоњана и уопште на Оријенту в. Н. Gressmann, Das Gilgamesch-Epos, Göttingen, 1911, 102. О јеврејским идолима в. Carl Clemen, Die Reste, 56 идд.

СЕКУЛА СЕ У ЗМИЈУ ПРЕТВОРИО

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

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

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

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

Зар не знадеш, од Сибиња Јанко,

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

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

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

Да поједина племена и народи могу водити порекло од какве животињске специје, бити дакле сродници тих животиња и исто што и оне, то је честа и врло карактеристична ознака **тотемизма**, једне појаве која је, као што се зна, тражена код скоро свих садашњих и некадашњих примитивних народа. Мирмидонци су постали од мрави, Хирпини од вукова, Офиогени са Хелеспонта постали су од змија, итд. Сличних веровања код данашњих некултурних народа има веома много. Велики број примера покупио је Фрезер у своме делу о тотемизму (*Totemism and Exogamy*, 1-4, 1910), упор. и S.Reinach, *Cultes*, 1, 26.

Да је и наш народ, као и други сродни народи, знао некад за таква тотемистичка схватања, покушао сам да утврдим у једном свом раду: »Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић« (у ГНЧ, 34, 1921, 273 идд), Из фазе тотемизма изашао је наш народ још давно, али су се ипак, с колена на колена, сачувала наивна веровања да између животиња и људи може бити сродничке везе. Таква веровања нашла су свој израз у приповеткама и митовима. Међедовићев отац био је медвед, Милоша Обилића родила је кобила - по једној традицији, а по другој - змај; будимска краљица затруднила је кад је појела десно крило од златнокриле рибе (Вук, Пјесме, 2, 11); рибарева жена родила је два сина кад је појела комад од јегуље (Вук, Приповијетке, 29, упор. и Spiess, *Das deutsche Volksmärchen*, Leipzig, Teubner, 1917, стр. 52 и 109; Bolte-Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig, 1913, 1, 534 идд, нарочито 544 идд), итд.

У народним песмама за врло многе јунаке каже се да су их родили змајеви, тј. бића која су упола змије, и да су према томе и сами змајеви. Интересантан је нпр. каталог змајева у песми »Милош Обилић змајски син«. Ту се каже сасвим јасно:

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

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

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

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

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

* »Примитивни људи и деца непоправљиво су радознали, и стално питају зашто и како?«

Природна је ствар да ће се за народе туђе и непријатељске увек пронаћи да су ниског, неотменог порекла. Оваквих етиолошких скаски има доста (једна, на пример, о постанку Цигана и Влаха, објављена је баш када сам писао ове редове, у Кићи од 21. V 1922), али оне већином спадају у усмену књижевност, јер су обично неучтивне, скатолошке, и не дају се забележити. По једној скаски из Галиције (Dähnhardt, 1. 318 ид), Цигани су постали од ђавола; слично тумачење налазимо и код нашег народа, упор. Грбић у СЕЗ, 14, 332 (»По народном веровању, Бог је дао св. Илији муњу и гром да побије све ђаволе. Св. Илија је све ђаволе побио, само му је побегао Роми Даба, који се био сакрио у **циганском ћеманету**. Од Ромог Дабе напатили су се други ђаволи«).

И за Арнауте (као пгго се може закључити из једног податка у БВ, 12, 248, кад се доведе у везу са Dähnhardt, 1, 318 ид) постоји у нашем народу веровање да су постали од ђавола. Исти је случај и са Турцима. Према једној традицији из Васојевића, »Турчина је Бог дао... због наших старих гријехова. Њега треба звати **видовити ђаво**« (Милићевић, ЖСС², 86). Једна народна приповетка из збирке Андре Гавриловића (Двадесет српских народних приповедака, Београд, 1908, стр. 75) завршава се примедбом да је Турцима **ђаво род**.

Према ономе што је казано, изјава да су Турци »гн'језда гујињега«, коју народни певач меће у уста бан-деспоту Ђурђу, неће нам изгледати невероватна. Њу треба схватити буквално, и за њу ћемо наћи и других потврда. Сима Тројановић забележио је (СЕЗ, 14, 155) веровање из Шумадије да су Турци **але**, а да су Срби змајеви; але се, међутим, често идентификују са змијама (»свака змија кад преживи сто година, одмах постане ала«, *ibidem*).

У митологији и народним приповеткама грчким и римским, германским, оријенталским, јавља се врло често змија, или, што је свеједно, аждаја, као нераздвојни чувар воде, извора, или језера у планини [упор. нпр. Н. Gressmann у Rel. Gesch. Gegenw., 5, 1948; Фрезер уз Paus., 9,10,5; међу умотворинама српског народа може се нпр. споменути песма »Јован и дивски старјешина« (Вук, Пјесме, 2, 7), приповетке »Аждаја и царев син« (Вук, 45), »Баш Челик« (Вук, 51), »Биберче« (Вук, 68), итд.] Интересантно је да у неким народним псмама улогу аждаје има Турчин:

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

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

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

То не била шарка гуја љута,
Већ то била љута сила турска...

и познато поређење:

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

Бановић Страхиња каже староме дервишу: Ропче моје, **змијо од Турака!** (Вук, Пјесме, 2, 43, 390; упор. и Вук, Пјесме, 8, 71, 22 ид).

Нама је из старе књижевности сачуван један каталог народа, у коме је сваки народ везан за понеку животињу, изједначен с њом. Каталог, који је сачуван у више рукописа (в. Jireček, *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien*, Wien, 1914, 3, 17⁵). Један је објавио Шафарик у *Slovenske starožitnosti*, v Praze, 1863, 2, 733 идд) и према томе извесно био јако популаран, има извешан симболичан карактер, и у томе погледу био би близак средњовековном Физиологу. У каталогу споменути су и ближи и даљи народи. Ближим, познатијим народима увек је тражен животињски еквивалент по каквој унутрашњој вези. За Србина се нпр. каже да је вук, и то је сасвим на свом месту утолико што је вук, као што сам у једном ранијем раду показао (ГНЧ, 34, 1921, стр. 274) митски сродник и предак Србинов, уопште митски представник српског народа.

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

Зашто је за митски еквивалент Турцима изабрана баш змија? Разлог је очевидан. Змија је демонска животиња, више него икоја друга. Као таква она, додуше, може бити наш пријатељ и заштитник, каква је на пример кућевна змија (у којој је дух предака) или змија која чува виноград и којој због тога наш народ чини култ (в. СЕЗ, 17, 148), али може бити - и она је то најчешће! - наш непријатељ, и у том случају против ње предузимају се нарочите магичне мере (в. нпр. Вук, Рјечн., s. v. Јеремијев даи; Милићевић, ЖСС², 123 ид: СЕЗ, 14, 65), и између ње и човека влада увек извесно неповерење. »И још међем непријатељство између тебе и жене и између сјемена твојега и сјемена њезина; оно ће ти на главу стајати, а ти ћеш га у пету уједати« - рекао је Господ змији у 1 Mos., 3, 15; упор. и Вук, Посл., 1161 и 6865.

У сваком случају, међутим, змија је демонска животиња више него икоја друга. Народни певач, изједначивши Турке са животињом која има тако јасан демонски карактер, подигао их је у чисто митолошку сферу, дао је борбама с њима извешан митски карактер, и тако створио услов да се од тих борби начини епопеја - имамо, дакле, исти случај који и у индијској епској поезији, где су црнкасти староседеоци, са којима су дошљаци Аријевци водили борбе, представљени као демони, и то врло често у змијском облику; или у вавилонском »Епу о Гилгамешу«, у коме је Хумбаба, краљ вавилонских непријатеља, Еламићана, представљен такође као демон. Цела идеја, утврђена једном, показала се као врло плодна. Турци, схваћени као демони, добијају сада, бар у косовском миту, у првој срази његовог стварања, нарочиту улогу – они постају оруђе, инструменат наљућеног божанства, које преко њих извршује казну над целим народом. У песмама из косовског циклуса, и у народној традицији о косовским догађајима, провлачи се стално извесна резигнација, осећа се свест о кривици, уверење да је отпор узалудан и да се са судбином треба безусловно помирити. Кад

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

Могле би се још учинити неколике напомене о самој песми.

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

За ову ствар могу постојати два објашњења.

Претварање Секуле у змију и догађаји око тога јесу мотив **из народних приповедака**. То је борба између два чаробника, који се претварају у разне облике - један мотив који је добро познат у приповеткама многих народа, нарочито на Истоку (нпр. у 1001 ноћи, у приповетки о другом календару, в. и J. A. Macculloch, *The Childhood of Fiction*, London, 1905, стр. 165 ид, и von der Leyen, *Das Märchen*², стр. 117-ид), где се може пратити још у врло далекој прошлости (Мојсије и мисирски чаробници; Петар и Симон маг; па чак и мисирска прича »Два брата«; упор. A. Thimme, *Das Märchen*, Leipzig, 1901, 74 ид; H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen, 1921, 103), и у приповеткама балканских народа, Грка (упор. још борбу између Менелаја и Протеја, *Hom. Od.*, 4, 454, идд), Арнаута, Румуна, Бугара (*Volte-Polivka*, 2, 63 ид). Фон дер Лајен (I. c.) каже да је тај мотив нарочито добро познат у турским приповеткама. Тај мотив познат је и у нашој народној књижевности - то је нпр. Вукова приповетка »Ћаво и његов шегрт« (Вук, 6), која има доста паралела у другим зборницима српских приповедака (в. *Volte-Polivka*, 2, 64).

Мотив се састоји у овоме. Два чаробника, најчешће два конкурента, или учитељ и ђак, воде борбу на живот и смрт: један се претвори нпр. (као што је у Вуковој приповетки) у голуба, други у копча, који голуба појури; онда се онај први претвори у прстен на руци царева кћери; царева кћи баци прстен на земљу, прстен се претвори у ситну проју, од које се једно зрно откотрља под цареву чизму; сад се онај други чаробник претвори у петла и почне јести ситну проју, најзад се из оног зрна под царевом чизмом створи мачак и удави петла. По оваквом шаблону дешавају се метаморфозе и води се борба у свима приповеткама из ове групе. У борби, која се развија врло брзо, имаће више изгледа на успех онај који сам узме иницијативу и који изабере боље оружје, то јест који на себе узме zgodнији облик. Најзгоднији облик за Турчина очевидно је **змијски** облик; он је у њему код своје куће, и демонска снага која је у змији остаје му сада на расположењу у свој целокупности. Секула, да би одузео противнику ово преимућство, како је већ сам имао иницијативу у борби, узео је на себе змијски облик, иако је знао како је то опасно.

Друго објашњење због чега је Секула узео на себе змијски облик - могло би бити ово.

Секула је, према народној традицији, био змај, као и многи други епски јунаци (в. -горе, упор. још и Нодило, *Religija Srba i Hrvata*, Rad, 89, 1888, 175. За Секулу види још нарочито податак у Т. Маретића, *Naša narodna epika*, 166). Змај као такав, несумњиво, има извесну сродност са змијом, за шта говори већ и сама етимологија његовог имена. Змајеви се »најчешће... појављују у виду крилате огњевите змије, а кад иду пред облаке да се бију с алама, онда су као орлови или друга која тица...« каже сасвим тачно (упор. С.Трој. у СЕЗ, 17, 154 идд) о змајевима А. Васиљевић у БВ, 9, 1894, 183 (као веровање из Сврљига). При свем том, змај је насупрот сличним митским бићима, каква су аждаја и ала, врло близак човечјем облику¹. »За змаја... мисли се да је као огњевит јунак од којег у лећењу огањ одскаче и свијетли« (Вук, Рјечник, s. v. ала; упор. и леп опис у Вук, Пјесме, 2, 42, 34 идд) - отуда је нпр., кад је једне ноћи преко Чачка прелетео метеор, прост народ говорио да је то био змај (С. Тројановић у СЕЗ, 17, 158).

У народним епским песмама змај је већ потпуно антропоморфизован, и од старог змајског облика њему су остали само атрибуту, »обележја« (»Вучја шапа и орлово крило, И змајево коло под пазухом, Из уста му модар пламен бије«... Вук, Рјечн., s.v. змај огњени), и могућност да лети. Моћ летења добија змај или на тај начин што ће развити своја (сакривена?) крила, или што ће обући »рухо огњено« (Вук, Пјесме, 2, 42, 40), које је првобитно, по свој прилици, исто што и змијска кошуља у песми и приповетки о змији младожењи и у приповеткама тога типа. Има за

змаја још једна могућност да се подигне у висину и полети: змај се, наиме, може успавати и пустити да му из тела изађе дупликат -fylgja (в. о томе мој рад »Пуштање воде« на Велики четвртак, Студије из религије и фолклора, 1924, стр. 61 идд), и - претворен у шта било, обично у орла -полети и евентуално ступи у борбу са непријатељским демонима. За овај трећи начин метаморфисања (који змаја везује са **здувама**, упор. БВ, 8, 1893, 319) слабо зна, колико ми је познато, наша епска митологија (упор., ипак, нпр. Вук, Пјесме, 22, 21: »Свети Никола«), али је он утолико познатији у народним веровањима (много примера наводе С. Тројановић у СЕЗ, 17, 154 идд, и А. Васиљевић у БВ, 9, 1894, 183 ид). - Змај, дакле, може узети на себе облик змије. За Секулу смо видели да је змај, и зато се **и** на тај начин може објаснити његов змијски облик у авантури са турским царем.

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

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

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

У песми има још један мотив из народних приповедака.

Када се Секула кренуо на Косово, говориле су му сестре (Вук, Пјесме, 2, 85, 35 идд):

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

Исти мотив имамо и у песми о **Милети и Милици** (Вук, Пјесме, 5, 694, 35 идд).

Овакве слике, идеограми на извезеном платну или свили, налазе се често и у народним приповеткама, У приповетки »У лажи су кратке ноге« (Вук, 62) поручује царица, која тражи изгубљеног мужа, овако: »Овако ћеш поздравити свога оца: ако ми не пошаље оног човека који је однео воду од мене, све ћу му царство разорити; него стани да ти дам по чему ћете наћи тога човека'. Па онда седне па препочне лице свога сина на свилену мараму, па онда рече: 'Ево, какво је ово дете, оваки је и онај човек'«. - Исти мотив јавља се и у приповеткама из циклуса о захвалном мртвацу, в. БВ, 11, 1896, 210 и Bolte-Polivka, Anmerkungen, 3 514²⁾. Болте-Поливка, који мисле (можда, уосталом, с правом) да је мотив оријенталског порекла, превидели су да се он налази још и у старом атичком миту о Прокни и Филомели (упор. Ovid. Met, 6, 576 идд, Soph. frg. 523 идд Nauck, и Carl Robert, Die griechische Heldensage, Berlin, 1920, 1, 157).

1) Према томе, змај **није** исто што и Drache, Lindwurm, draco, како то преводи Вук у Рјечнику. Змај, онакав какав је у српским народним песмама и приповеткама, може се сматрати, **углавном**, за српску специјалност (од народа нама блиских за њ знају и Арбанаси). Упор. и С. Тројановић, СЕЗ, 17, 161.

2) Можда се на њ прави алузија и у Грим, № 126, в. Bolte-Polivka, 3, 18.

»НЕ БОЈИМ СЕ НИКОГА ДО БОГА«

Кад је Старина Новак испречао кнезу Богосаву због чега је отишао у хајдуке и изређао каква све јунаштва чини сад, додао је са пуно поуздања:

А кадар сам стићи и утећи,
И на страшну мјесту постајати,
Не бојим се никога до Бога!
(Вук, Пјесме, 3, 1, 90 илд).

Стих »не бојим се никога до Бога« има вредност пословице; с обзиром на то, и с обзиром на његову честу употребу у народној поезији (в. примере мало доцније), вероватно је да су за њега знале и песме далеко старије од Вукова времена. Шта он значи, о томе до сада, колико знам, није било сумње. За нас је најмеродавније тумачење Вуково: он каже (Рјечн., s. v. до), поред стиха »Бојиш ли се још кога до Бога« (мислећи свакако на Пјесме, 2, 42, 46) да **до** значи **ausser, praeter**. Овакво тумачење даје и Будмани (РЈА, 2, 484). Према томе, »не бојим се никога до Бога« значило би исто што и »не бојим се никога **осим** Бога«. Мени није познато да је овај стих друкчије тумачен. Ми сви, колико год смо га пута прочитали, разумели смо га, несумњиво, исто онако као и Вук.

Међутим, у оваквој изјави једног јунака има ипак нечег што нас буни. Ми знамо какви изгледају јунаци у народној епској поезији уопште, и имамо могућности да створимо себи слику и о јунацима из епске поезије наших предака. Знамо, с друге стране, и какви су, у старинској простоти, изгледали **богови**. За време цветања епске поезије, или још раније, када су се **стварали** митови о јунацима и фиксирани епски карактери, богови нису били ни савршени ни свемоћни. Они, пре свега, нису чак ни бесмртни, него или умиру после извесног времена, као што је случај код мисирских, па онда код германских богова, или се одржавају разним магичним средствима (нарочитим јелом, пићем, басмама и др), као што је случај код најстаријих индијских, затим код грчких и германских богова (упор. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, London, 1912, 2, 602 илд).

Да они имају ваздан ситних слабости, и да су далеко од тога да буду свемоћни, да, штавише, **зависе** од људи, то је ствар и сувише добро позната из митологије и историје религије, упор. и Gustav Neckel, *Die Überlieferungen vom Gotte Balder*, Dortmund, 1920, 139 илд, и O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906, 997 илд. Богови, стварно, и нису ништа друго него »потенцирани људи« (упор. E. Williger, *Hagios*, Giessen, 1922, у првој глави). Што је важно, човек, ако је само довољно одлучан, може да их нападне, речју и делом, и потчини својој вољи; позната је ствар да и примитиван и културан човек, кад затреба, грди своје богове, износи их на врело сунце, шиба, гази ногама, баца у ланце, итд. - упор. нпр. Nicola Terzaghi, *Die Geisselung des Hellenpontus*, AR, 11, 1908, 145 илд; Frazer, G.B.³, 1, 296 илд.

Међутим, док су епски богови слабији од бога како се он замишља данас, дотле су епски јунаци моћнији, већи у сваком погледу, од просечног човека. У епској поезији има доста примера да богови, у борби са јунацима, бивају рањени, упор. Otto Berthold, *Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen*, Giessen, 1911, 60¹; -насупротив томе јунаци, иако су по својој природи смртни, имају понеки пут привилегију да их не бије никакво оружје, да су неповредими. Такви су били Ахил, велики Ајант, Мелеагар, Кикнос, Сигфрид, и многи други. Такву природу имао је, према народном веровању, и Марко Краљевић, као што се, изгледа, види из ових Вишњићевих стихова (Вук, Пјесме, 2, 73, 35 илд):

Побратиме, Краљевићу Марко,
Теби нитко Шарца отет неће,
Нит' ти можеш умријети, Марко,
Од јунака ни од оштре сабље,
Од топуза ни од бојна копља:

Ти с' не бојиш на земљи јунака,
Већ ћеш болан умријети, Марко,
Ја од Бога, од старог крвника.

Такав је био, донекле, и Милош Обилић, в. мој рад »Мотиви прве арнаутске песме о боју на Косову«. Архив за арбан, стар., 1, 1923, 74. О неповредимости јунака у народним приповеткама упор. Friedrich Panzer, *Beowulf*, München, 1910, 62 ид.

Снага епских јунака, и њихова бојна срећа, велика је, и зато су они пуни поуздања у себе (упор. нпр. Вук, Пјесме, 2, 43, 611 идд). Не само то. Они изазивају и пркосе и онда кад су изгледи на успех очевидно рђави. **Такви** су сви епски јунаци. Такав је још бабилонски Гилгамеш, такви су Ахил, Ајант, Диомед, такав је Сигфрид, Хаген, Роланд, Краљевић Марко и други епски јунаци. Ако се и деси кадгод да се Краљевић Марко или Страхинић Бан поплаше (као нпр. Вук, Пјесме, 2, 38, 76 идд; 43, 308), то није певачево уверење, већ само средство да се у радњу унесе више разноликости; певач и нема намере да понизи главног јунака, већ подиже његовог противника, једино у томе циљу да би контраст на крају испао што потпунији. Упор. и Н. Gressmann у *Das Gilgamesch-Epos*, Göttingen, 1911, 109.

Епски јунаци пркосе боговима и, кад већ до тога дође, ступају у борбу са њима, и не ретко дешава се да у тој борби богови повуку дебљи крај. У најстаријој епској песми на земљи, песми о Гилгамешу, Гилгамеш и његов побратим Енгиду пркосе на нечувен начин богињи Иштар (*Das Gilgamesch-Epos*, издање А. Ungnad-Н. Gressmann, Göttingen, 1911, VI таблица, стр. 29 идд, упор. и стр. 119 ид); у петој песми Илијаде, стих 335 идд, Диомед кидише на Паладу Атину, наноси јој рану и нагони је да побегне с бојишта, а мало доцније напада и на Ареса, и наноси му рану (стих 846 идд); у 21. песми води Ахил борбу са речним богом Скамандром; Ликург напада Диониса и нагони га у море (II. 6, 135 ид), Идеј потеже лук на Аполона, итд. Интересантан епски карактер је мали Ајант. Када му је, при повратку у отаџбину после тројанског рата, пропала лађа и он једва спасао го живот, ухвативши се за стену која је вирила из сред мора, рекао је он да ће се, баш за инат свима боговима, ипак здраво вратити кући. Иако су му, као што се види, ствари стајале да не може бити горе, пркосио је он ипак свима боговима (в. Od. 4, 499 идд, и Otto Berthold, *Unverwundbarkeit*, 22¹).

У германској митологији највиши богови (Один, Тор, Локи) стално воде борбу са бићима нижим од себе, и често долазе у шкрипац. Чак и за Бога из Старог завета, онако свемоћног и неприступачног као што је, нашао се јунак да га нападне, и да га чак и победи: то је био Јаков, који је »јачи од Бога«, а борба се десила на реци Јавоку (упор. 1 Mos. 32, 23 идд, и Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, 66 идд).

У епским песмама нашег народа јунаци често воде борбу са демонима и божанствима, и побеђују их. Да не говоримо о борби Милоша Војиновића са троглавим Балачком, борби која се завршила Балачковом погибијом (Вук, Пјесме, 2, № 28, упор. и Петрановић., Еп. пјесме ст. вр., № 21), и о борбама са змајевима, аждајама, арсланима и осталим демонима (в. Петрановићеву збирку) које јунаци не само не избегавају већ их траже - сукоб између Краљевића Марка и виле, у Вук, Пјесме, 2, 37, који се по вилу рђаво свршио, директно је сукоб са божанством. Упор. и песму »Марко Краљевић и вила бродарица« (Вук, Пјесме, 6, № 23).

Не треба заборавити да је вила и моћно и каприциозно божанство. Колико је моћно божанство види се и по томе што је, све до наших времена, сачуван у потпуности њен култ са приношењем жртава (в. интересантан пример у Вука Врчевића, Помање српске народне свечаности, Панчево, 1888, стр. 33), што је њено име табуирано (в. мој рад »Мајка Југовића« у Забавнику Српских Новина на Крфу, за 1918 годину), што је она у стању да одузима и да повраћа здравље и живот. Наш народ, у пуној збиљи, пре ће пристати да се замери Богу неголи вилама; он, који је готов на многу blasfemiју, нема храбрости да нагази на њихово коло, па чак ни да изговори њихово име. Има свештеника који не смеју да пређу преко вилиног гумна (један пример, из источне Србије, чуо од г. Тасе Марковића).

При свем том у нападу Краљевића Марка на вилу ни народни певач, ни његова публика, не налазе ничег необичног. Јасно је да се у српској епској поезији, онако као и у еповима других народа, прави и потпуни јунак не боји богова. Он се не боји ни људи, не боји се уопште никога.

Његова храброст нема границе. »Твоме ђогу и твому јунаштву, Свуд су броди ђе год дођеш води!« (Вук, Пјесме, 2, 43, 508 ид, упор. и 41, 97), каже врло лепо стари дервиш Страхинићу Бану. Због свега тога једно такво ретерирање какво је у фрази »не бојим се никог осим Бога« изгледало би зацело необично у устима епског јунака.

При свем том, ограничење »не бојим се никога **осим Бога** могло би се ипак разумети у том случају ако би му се разлог потражио у **празноверици**. Човек је одувек био уверен да је божанство пакосно, завидљиво; »Добар коњ или ће охронати или оћоравити« (Вук, Посл., 1099) верује наш народ; пословица »Бог чуо, а зла срећа не чула! Кад се ко хвали да му се што зло није догађало«... (Вук, Посл., 344) казује ту исту идеју, итд. Та божанска завист, θεῖον φθονερὸν - термин који употребљује још Херодот, нпр. 1, 32; 3, 40 -познат је факат у свакој религији, упор. Westermarck, The Dev. of Moral Ideas, 2, 361, и 714; Eduard Stemplinger, Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen, Leipzig, 1922, 24. »Бог је на Креза послао несрећу, и то, изгледа, зато што је Крез за себе рекао да је најсрећнији човек« - каже Херодот (1, 34).

С том завишћу мора се рачунати, а предузети што треба да се она не изазове (упор. нпр. шта је радио самски тиранин Поликрат, Herod. 3, 40; в. и Вестермаркову теорију о постанку аскетизма, The Dev. of Moral Ideas, 2, 361). Једно од најпознатијих средстава код нашег народа описује Вук уз посл. 6. »Штагођ Срби уговарају да раде« - каже он - »свагда обично говоре: Ако бог да!« Упор. нпр. и Вук Пјесме, 2, 65, 256; 366; 4, 10, 85; 4, 31, 64; в. и Вук, Рјечник s. v. раселити, даље Вук, Пјесме, 2, 50, 67; 90; 113. В. и Вук, Посл., 7. (Рђаво објашњење даје Маретић, Rad, 60, 1882, 144) итд. Да ли би се према томе изјава »не бојим се никога осим Бога« могла схватити као израз предострожности, страха, да неодмереним говором не увредимо божанство?

Не би могла. Примери, који се налазе у другој књизи Вукових песама, говоре **против** оваквог тумачења. У тој књизи долази ова фраза на пет места: 92, 25 идд; 24, 57 ид; 42, 27 идд (и 43 идд); 7, 77 ид, и 39, 342 идд. Да разгледамо сва та места. У 92, 25 идд, пита Ђерзелез Алија Порчу од Авале:

»Када одеш Стојну Биограду,
Бојиш ли се још кога до Бога?
Бојиш ли се два Јакшића млада?«

У 24, 57 ид описује Момчилова љуба снагу Момчилову, и тај опис завршује речима: -

»Момчил, има коња Јабучила...
У Момчила сабља са очима:
Не боји се никога до Бога«.

У 42, 27 идд саветује цар Лазар царицу Милицу, којој су досадиле посете змаја од Јастрепца: ...

»Упитај де змаја од Јастрепца,
Боји ли се још кога до Бога,
И на земљи какога јунака«

(у стиховима 46 ид поставља царица Милица змају то питање).

У 7, 77 ид наговара дивски старешина мајку лудога Јована:

...»Но кад дође Јован у пећину,
А ти твоје дијете упитај,
Боји ли се до Бога икога«
(упор. и 91 идд).

Најзад, у 39, 342 идд карактерише Лека капетан своју охолу и самовољну сестру:

...»Што си чуо ти, војвода Марко,

Да лепоте не има ђевојци,
Истина је баш што људи кажу;
Ал' је моја сестра самовољна,
Не боји се никога до Бога,
А за брата ни хабера немак.

Ни у једном од ових примера не употребљава се фраза у првом лицу, него у другом или трећем; међутим, очевидно је да оном суперстициозном ограничењу има места само кад се говори у **првом** лицу, утолико пре што у другом, трећем и четвртм примеру говори **непријатељ непријатељу** (или непријатељ **о** непријатељу), и у том би случају брига за туђе здравље била сасвим неумесна. Што се тиче петог примера, ако би **до Бога** значило **осим Бога**, цело место било би ослабљено.

Према овоме, фраза »не бојим се никога до Бога«, у значењу »не бојим се никог **осим** Бога« у епској поезији мало је вероватна, а у примерима које смо навели она је још и нелогична.

Треба сада видети да ли се речи »до Бога« могу протумачити на други начин. Ми доиста знамо, да је главно значење предлога »до« **локално**: *bis zu, usque ad*. Што се тиче речи! »Бог«, она се такође употребљава и у другом значењу: често не означава хришћанског Бога, већ старинско божанство које се манифестује у киши и грому, у ведром и наоблаченом **небу** - Бог, дакле, значи исто што и **небо**, упор. нпр. пословице и изразе: »**Богу** и суду није вјеровати« (Карацић, 1, 1899, 151; за значење упор. коментар Влад. Радојевића, 1. с., и нпр. Вук, Посл., 3798 »Не ваља вјеровати љетњој облацини ни зимској ведрини«); »испод **Бога** нема се куд« (Вук, Посл., 1987); »не види белог **Бога**«; »ништа под јаким **Богом**« (4420); »што је под сунцем и под Богом, све под мојим би подлогом« (RJA, 1, 477).

Упор. сличну метонимију и у грчком и у латинском. нпр. Theocr. 4. 43 *χω Ζεὺς ἀλλοκα μεν πελει αἰθρῖος, ἀλλοκα δ υει*, или *sub divo, sub Jove frigido*, Ovid. a. a. 2, 623 *in nemore atque antris, non sub Jove*, в. многе примере у Otto Gross, *De metonymiis sermonis latini a deorum nominibus petitis*, Halis Saxonium, 1911, 357 идд (Грос погрешно мисли да је ова фигура начињена према схватањима филозофа, позивајући се на Enn. Epich. 507; тачно је то да су ову идеју, као и многе друге, упор. нпр. о Платоновим идејама у М. Р. Nilsson, *Primitive Religion*, Tübingen, 1911. 122, филозофи узели из народних веровања); исти случај и у јеврејском, упор. Н. Gunkel у *Religion in Gesch. u. Gegenw.* 2, 1536,

До Бога, према томе, биће исто што и **до неба** или **до Бога који је на небу**, тј. врло далеко. И доиста, та се фраза често употребљује у оваквом значењу, нпр. Вук, Посл., 3147 »Куку мене до неба!« па онда фразе: до Божје куће; еј, до Бога; авај мене и до Бога мога (Вук, Пјесме, 3, 55, 18); јао мене до Бога милога; благо мени до Бога милога; тешко до (зла) Бога; скупо до (зла) Бога (Нодилово објашњење ове фразе - Rad, 94, 1889, 136 - није добро), итд. У свима тим примерима значење фразе очевидно је локално (до = *usque ad*). Овако треба разумети и фразу: све ми је равно до Косова (не: **осим** Косова). Понегде се фраза »до Бога« јавља и у изведеном значењу »многа, сувише, сасвим« (нпр. скупо до [зла] Бога, и сл.), али је у свима тим случајевима локално порекло те фразе јасно. Такво локално значење највероватније је и за Вук, Пјесме, 2, 64, 15 идд:

»Гледа Марко азачкој чаршији,
Неће л' кога угледати свога
Нигде свога **до Бога** једнога«,

тј надалеко и нашироко - докле год му је допирао поглед.

»Не бојим се никога до Бога«, према овоме, првобитно је, вероватно, било исто што и »не бојим се никога надалеко и нашироко«; дакле: »не бојим се баш никога на целом свету, никога до Божје куће«. Таквом значењу фразе »до Бога« не би се дало ништа замерити ни у једном од примера наведених из друге књиге Вукових песама. Доцније је прави смисао могао бити пренебрегнут, заборављен, као што се често дешава са фразама у којима се спомиње Божје име, и које се сад употребљавају или као изрази за појачавање, или просто шаблонски, без икаквог нарочитог значења, упор. примере: »Гзда цијели дан није му **под Богом** послао да једе« (Нар.

Прип. Бос. 1, 1, в. РЈА, 1, 477); »Што је год у **Бога** животиње, све се скупи на храну« (Вук, Прип., стр. 147, 5 ид); »ништа ти у **Бога** красније« (Вук, Посл., 4423); »Црн ти образ на **Божјем** дивану« (Вук, Пјесме, 2, 88, 1007, и моја примедба у књизи »Женидба Максима Црнојевића«, Бизерта, 1917, стр. 52); »Бог ће нама помоћ **ако Бог** да« (Пјев. црн. 13, в. РЈА, 1, 476).

Упор. и реч **богме**. Кад је на тај начин фраза изгубила првобитну садржину, лако је било да јој се, с обзиром на честе инвокације **хришћанског** Бога у народним умотворинама и језику уопште¹⁾, и на изјаве какве су Вук, Пјесме, 2, 7, 95 ид, 33, 81 ид, наметне значење које дотле није имала.

1) Упор. нпр. Вук, Пјесме, 2, 43, 306 идд:

Ја кад дође у поље Косово,
Кад сагледа по Косову силу,
Ал' се Бане мало препануо,
Па помену Бога истинога,
У ордију турску улазио; 2, 51,107 идд:
Кад се Јанко виђе на невољи,
Он помену Бога истинога,
Од појаса сабљу потегао, итд; 4, 28, 220 идд:
А када се с Турцим' измјешамо,
Да сви, браћо, Бога поменемо,
А по једну пушку избацимо; 4, 31, 63 ид:
То се Турчин тако пофалио,
Заборави рећи: Ако Бог да,

упор. и 4,10, 85 идд, и Вук, Рјечн., s. v. Бог, 6.

И тако даље. Упор. и почетке као »Мили Боже, чуда великога« (често!), и завршетке као

»Бог му дао у рају насеље,
Нама, браћо, здравље и весеље«
Вук, Пјесме, 3, 31, 80 ид. Итд.

САХРАЊИВАЊЕ ПОД ПРАГОМ

Два писца из старог века кажу изриком да су некада, у далекој грчкој и римској старини, **мртваци сахрањивани у кући којој припадају**: једно је аутор Псевдо-Платоновог »Миноса« (Minos, 315 D), из IV века пре Христа (в. Christ-Schmid, Geschichte der griechischen Litteratur⁵, München, стр. 659), друго је Сервије (уз Аеп., 5, 64; 6, 152), познати коментатор Вергилијев, из IV века после Христа. Обичај је доиста врло чудан, и зато су многи модерни научници сумњали у истинитост горе споменутих података (E. Rohde, Psyche⁷, 1, 228³). Нарочито се није много полагало на податак Сервијев, јер се сматрало да је он комбинација римских научника у циљу да се објасни култ домаћих лара (Marquardt, Röm. Staatsverw., 3, 296, нап. 7; тако мисле још Mau у Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie d. class. Altertumswiss., 3, 1899, стр. 354, и Hugo Blümner, Die römischen Privataltertümer, München, 1911, 498¹³).

Међутим, преисторија и етнологија утврдиле су да је овакав обичај постојао, и постоји, понекад, чак и данас код примитивних народа, па да, према томе, подаци из Псевдо-Платона и Сервија не морају изгледати невероватни. Обичај сахрањивања у кући констатован је још у палеолитском времену у западној Европи (в. O.Schrader, Reallexikon², 334), исто тако и у неолитском времену, у Шлезивији и на Готланду (в. Hoops, Reallexikon, 1, 265 ид), и у предмикенским кућама у Торикосу и Орхомену (Schrader, 1. с.). Што се тиче **данашњих** примитивних народа, тај обичај утврђен је нпр. код Ескимана, на Новом Селанду (в. E. Rohde, о. с., 1, 229¹) и иначе, упор. M. P. Nilsson, Primitive Religion, Tübingen, 1911, 61.

Према свему овоме, обичај сахрањивања у кући могао је да постоји и постојао је, свакако, у најстаријој грчкој и римској прошлости. Могућно је да је, код Грка, било остатака овог обичаја и у пуном историјском времену: Плутарх, на пример, каже (Phoc., 37) да су, када је (године 318. пре Христа) Фокион спаљен, његове кости покупљене и **сахрањене у кући поред огњишта**. Из Фулгенцијевог објашњења речи *subgrundarium* («*subgrundaria antiqui dicebant sepulcra infantium qui necdum XL dies implessent*», Fulgent. De prisco sermone, 7, в. Schrader, о. с., 334) излази да су код Римљана мала деца сахрањивана у кући, испод пода. Код сахрањивања мале деце, међутим, најбоље је сачуван образац најстаријег општег сахрањивања, упор. Schrader, о. с., 334, и 103 ид.

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

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

Из Фулгенцијеве глосе у којој се објашњава реч *subgrundarium*, види се да су римска деца сахрањивана у кући, испод пода, без тачнијег означаења где. Плутарх, на месту које је цитирано мало раније, каже да су Фокионове кости биле сахрањене **поред огњишта** (*παρά την εστίαν*); у ватри на **огњишту**, по руском веровању, налазе се **душе предака** (в. Frazer, Golden Bough³, 2, 232). Котљаревски каже да се мала деца, код Малоруса, сахрањују **под прагом** (Котљаревски, 1. с.). Упор. уопште Eitrem у Pauly-Wiss., 8, 1120. Како су огњиште и праг, у религији свих индоевропских народа, места освећена, места на којима се врше многе религијске и магичне радње, и за која се везују многа веровања (упор. E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, 29, 136 идд, 211; исто тако L. Deubner у ARW, 20, 1921, 419, где се може видети и даља литература), имају они да буду полазна тачка у нашим испитивањима.

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

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

1. »Кад [свиња] рије под прагом, значи да ће кућа ускоро имати гроб« (С. Милосављевић, СЕЗ, 19, 302). Слично веровање констатовано је и у Босни: »Ако кућни праг пороне, промијениће жена човјека, тј. умријеће домаћин« (ГЗМ, 19, 1907, 327). Обе радње, очевидно, симболизирају отварање новог гроба, који је, као што се види, под прагом. Свиња је нарочито подесна да предсказује догађаје који се тичу фамилије, упор. што сам о тој животињи рекао у ГНЧ, 34, 191, 276 идд.

2. »Отварање болесника« (в. описе у СЕЗ, 17, 294 идд, и 19, 261 идд) и др. врши се, по правилу, на гробу; ту се чини због тога што се фиктиван савез између болесника и мртвих (који је потребан због тога да би се после могао, симболички, раскинути) најбоље може склопити онде где мртви доиста бораве. Ако је болесник врло слаб - каже Сава Милосављевић, стр.262 - и не може да иде,

отварање се врши у **воћњаку или на кућном прагу**. Карактеристично је да гроб и праг значе овде исто, а такође и гроб и воћњак у коме наш народ такође сахрањује умрлу (некрштену) децу.

3. Жртве прецима, периодичне и случајне, врше се на гробу - ту ће они жртвом моћи да се користе (упор. шта о томе каже Fustel de Coulanges, *La cite antique*, Paris, 1916, 13 идд; Murko, *Das Grab als Tisch, passim*), и то је добро познати пропис код свих народа. Међутим, понекад се те жртве врше **на прагу**. »Пуштање воде« мртвима за душу, у срезу омољском, врши се **над прагом** (в. С. М. Милосављевић у СЕЗ, 19, стр. 41 и 42, и мој рад »Пуштање воде«, Студије из религије и фолклора, 1924, стр. 57 идд). У Левчу »ново брашно од нове пшенице погдекоја домаћица неће никад почети пре да меси док тестом овога не намаже унакрст на три места **од горњег кућног прага** или кућне греде. Овако понеке раде и на Велику суботу« ... (Карацић, 1, 1899, 206 ид). У омољском срезу, о Новој години, износи домаћин главу од божићне печенице, и секиром је разбија **на прагу**. Од мозга мора свако чељаде добити помало и то појести »за софром или бар под кровом саме куће«. Преостале кости од главе баци сам домаћин у воћњак (Сава Милосављевић, СЕЗ, 19, 21).

У истом крају, мајка којој се не држе деца чини нарочите предохране да јој се новорођено дете сачува. »Чим се дете роди, бабица га... однесе у двориште... провуче кроз обруч или точак од кола... трипут зајнија према истоку, па онда стане **на кућни праг** и трипут упита породиљу: Волиш ли сунце јали месец? А породиља, сакривена иза врата, сваки пут одговара: Сунце.

После овога бабица пробуши детету десно уво бритви-цом или иглом цепаком **на кућњем прагу**, и у њега уметне свилен кончић, на који је нанизана старинска сребрна парица... Обешену парицу дете носи на увету једну, три, пет, а најдуже седам година; после је скине' она иста жена која ју је и утнула и једног светачког дана, у саму зору, баци у бистру текућу воду или у ватру« (ibidem, стр. 94).

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

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

Може се споменути још једно веровање које се односи на такозвану кућну змију и које, можда, стоји у вези са некадашњим сахрањивањем под прагом. Код врло многих народа постоји веровање да се душа човечја после смрти инкарнира у змији (в. Erich Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst u. Religion*, Giessen, 1913, *Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.*, 13, 2, 62, идд; E. Rohde,

о. с., 1, 244). У змији се, према томе, налазе и душе предака, и то веровање било је повод да се херој-заштитник обожава у облику змије (ibidem; упор. и F. Deneken у Roscher, Lex., 1, 2466 идд; O. Schrader, о. с., 23).

Таква веровања о змији имао је, изгледа, и наш народ, разуме се: не о свакој змији (јер змија може бити и врло зао демон), већ о змији која живи у кући. Интересантан опис те кућевне змије, и разлику између ње и осталих злих змија, дао је Љ. М. Давидовић у Карацићу, 2, 1900, 189. »Наш народ« - каже се у том опису - »верује да свака кућа има по једну змију. Зове је чуваркућом. Многи су је видели, али је нико не уме тачно описати... Змија је прави кућни пријатељ; неће ујести никад ниједно чељаде из своје куће. Неки верују да никога и не уједа. То је једина змија које се наш прост свет не страши много. Друге змије, што живе даље од људских домова, сматра да су врло опасне, не разбирајући да ли су отровне или не. Ове се опасне змије по дужности убијају, а чуваркућа се пажљиво чува. О њојзи се чак ружно и не говори. Верује се да ће неко из куће умрети чим се чуваркућа убије, Отуда се ретко кад убија змија у непосредној близини сељачке куће.« О тој змији која је **добар** демон можемо тврдити да је у њој душа покојника - за такво тврђење имамо ослоња у упоредној религији (паралеле в. у Кистера и Денекена, 1. с., и Frazer, о.с., 5, 82 идд); пошто је она и »чуваркућа« и »прави пријатељ куће«, у њој је, свакако, инкарнација душе претка, можда првога, митскога претка, онако као што се нпр. на атинском акрополису налазила змија у којој је била душа краља Еректеја (в. о томе Фрезер у коментару уз Paus., 1, 18, 2 = књ. 2, стр. 169). На ову последњу претпоставку даје нам права факат да наша кућна змија има доиста **чисто митску** карактеристику: Љ. М. Давидовић каже, додуше, да су ту змију многи видели, **али јв нико не уме тачно описати!** — Та кућна змија - која је, свакако, исто што и предак - живи, каже Давидовић, »у кућном темељу; каткад и испод самога прага«.

II СУПСТИТУЦИЈЕ НЕКАДАШЊЕГ ОБИЧАЈА ДА СЕ МРТВИ САХРАЊУЈУ У КУЋИ

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

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

Врло су интересантна два погребна обичаја у којима се симболизира сахрањивање у кући. Први је забележен у Босни, у околини Власенице. »Кад неко у кући умре, обрежу му се нокти од руку и ногу, па се бургијом више кућних врата у праг заврти и они нокти у ону рупицу утуре, а рупица са дрветом зачепи, па ће, веле, међу кућанима иза мртвог велики мир и слога остати« (ГЗМ, 19, 1907, 330). Други обичај је из крушевачког округа. »У Рибнику је године 1.893. умро Стеван Степановић. Пред излазак из привремене му у вечну кућу измерише га црвеним концем од врха главе до прстију ножних. Затим тај конач закопаше у кућу - на радост, да им остала чељад и стока у здрављу остану« (Сима Тројановић, Стари словенски погреб, СКГ, 3, 1901, 60¹⁵).

Оба случаја врло су јасна. Уместо целог покојника, испод прага, односно у кући, сахрањује се само једаи део њега, нешто што може да га представи и замени: то су његови нокти, или његова мера. Нокти (као и коса) јесу еквивалент човеков; по њима може се уврачати што се хоће некеме који је одсутан и због тога чине они важан елемент у врацбинама: отуда се одсечени нокти брижљиво крију¹⁾, или бацају у ватру и уопште уништавају, упор. и мој рад »Имена од урока«, ГНЧ, 35, 1923, 159. Да су нокти еквивалент човеков, веровање је које је познато широм целог света (в. Frazer, о.с., 3, 267 идд). Мера човека, узета концем, исто се тако, у врацбинама и религији, сматра за еквивалент човеков, упор. нпр. обичај, српски и општи, да се при подизању какве грађевине, за које је потребна људска жртва (мотив зидања Скадра на Бојани; упор. М. Арнаутовъ, Вградена невѣста, Сборникъ за народни умотвореия и народописъ, Софиа, 1920, 34, стр. 247 идд). узиђује у темељ **мера** од каквог човека, упор., на пример, СЕЗ, 17, 58 (в. и Frazer, о.с., 3, 89 id).

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

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

1) Милићевић (ЖСС², 17) спомиње, као народни обичај из округа шабачког, да »нокте, пошто се обрежу, ваља метнути себи под појас, или их оставити на склонито место, јер онога света по ноктима се гледа што је ко радио овога света«. Сасвим слично веровање код балтичких народа (старих Пруса, Литавца, Лета) спомиње В. Каланд (према делу J. Basanavičius, *Isz gyvenimo lituviszku veliu bei velniu*, Chicago, 1903. II, 6): »Zu alten Zeiten pflegten die Menschen die abgeschnittenen Nägel nicht auf den Boden zu werfen, sondern versteckten dieselben in ihrem Busen (d.h. in dem Bausch ihres Gewandes), weil sie glaubten, dass der Mensch, wenn er gestorben war, über eine gläserne Brücke auf einen gläsernen Berg klettern musste«. У оба ова случаја нокти се, изгледа, не крију од непријатеља, који би их могли злоупотребити, већ се чувају, остављају на страну. Одсечци од ноктију, како је констатовао Фрезер (Golden Bough³. 3, 279 идд) за многе народе око Средоземног мора, и изван Европе, чувају се зато што су потребни за телесно васкрснуће, после смрти. Из тога што се и у споменутом српском и у балтичком обичају чувају нокти **за онај свет**, могли бисмо можда закључити да је и код нас постојало веровање слично ономе о коме реферише Фрезер.

ДОЊИ СВЕТ У ЈАМИ

У Вуковој приповетки о **Пепељуги** (№32) каже старац девојкама које су преле око једне дубоке јаме, да се те јаме добро чувају, јер ће се, ако којој упадне вретено у њу, њена мати претворити у краву. Девојке се нису умеле чувати, једна од њих испусти вретено, и мати јој се доиста претвори у краву.

Каква је то тајанствена јама, не каже се, и приповедач (сам Вук, в. предговор, стр. XIII) очевидно не зна ни сам. Међутим, ако се ова приповетка упореди са Гримовом №24 (Frau Holle), са којом има заједнички почетак (упор. и Bolte-Polivka, *Anmerkungen zu d. Kinder- u. Hausm. d. Brüder Grimm*, 1, 216), ствар постаје јасна: јама (у Грима бунар, а нпр. у Базила, *Pentametone*, 3, 10, в. Bolte-Polivka, 1, 215, такође јама) је улазак у доњи, подземни свет (за израз и ствар, упор. нпр. ZNŽOJS, 17, 1912, 151; 18, 1913, 191, и Вук, *Посл.* 4510), или и сам тај доњи свет, упор. и Karl Spiess, *Das deutsche Volksmärchen*, Leipzig, 1917, 113.

Код Германаца то је царство Хелино или Холино (реч »helan« значи »крити«: дакле, »подземно царство«, в. E. Mogk у Hoops, *Reallex. d. germn. Altert.*, 2, 556), у које се долази кроз бунаре или кроз пећине (в. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*⁴. 222; A. Jeremias, *Allgem. Religionsgesch.*, München, 1918, 242¹⁾; Bolte-Polivka, 1, 226). И сам факат што је, и у Вуковој и у Гримовој приповетки, реч о вретену, доказ је да овде доиста имамо посла са Холом, која је, поред осталог, и божанство предења (в. Grimm.D.M.⁴ 223).

Слична јама јавља се и у приповетки о **злој жени** (Вук, №37). Неком човеку упала жена у јаму, и кад је он, после извесног времена хтео да је отуд извуче и бацио јој уже, за уже се ухватио и изашао напоље **ђаво**. Откуда ђаво у јами? То, у приповетки, он сам објашњава овако: ...»ја сам у ту јаму упао прије толико времена, па ми је изнајприје, истина, било тешко, а послје сам се био којекако навикао«. Али ово натегнуто објашњење, које Вук меће ђаволу у уста, не мора бити тачно.

Податак да је ђаво **случајно упао у јаму**, по свој прилици, није првобитан. Вук, који је ову приповетку забележио по сећању, после доста година (в. предговор, стр. XIII. Или овде можда долази у питање још Вуков аутор?) имао је у сећању толико да је ђаво само човековом помоћу могао изаћи из јаме (то, уосталом, захтева и поента приповетке. Упор. и верзију у Горском вијенцу, 814 идд: »Сад ми паде на ум она прича, **Кад онога из јаме вадеше**, По му лица црно, по бијело«), и онда је, да би то мотивисао, објаснио ствар како му се учинило најзгодније: ђаво није могао из

јаме напоље зато што је у њу, против своје воље, **упао**. То објашњење рационалистичко је. Ако је **ђаво случајно** упао у јаму, па му је ту било тешко, он је имао начина да се отуд извуче, јер јама, оваква каква је, није била за **ђавола** никаква спремљена клопка, а међутим он, као и други зли демони, има пуну слободу кретања, и за њега простор и време не значе ништа, упор. и Carl Vogt у Relig. in Gesch. u. Gegenw., 5, 1153 ид. и Frazer, Golden Bough³, 9, 72 идд (passim).

Међутим, има случајева када се демон са једнога места неће или не може да креће: то је онда када је за то место везан - када му је оно **стан**. За **ђаволе** и зле демоне знамо и иначе да радо станују по пустим, дивљим местима и по јамама (нпр. за Нинчу јаму, у Гатачком пољу, »народ приповеда да је пуна **ђавола**«, в. сарајевски »Школски Вјесник«, 12, 1905, 447; в., уосталом и Фрезер, о.с., 9, 102), па је тако и јама у овој Вуковој приповетки, као и у »Пепељуги«, **ђаволов стан**, дакле: »пакао«, доњи свет²).

Детаљ са јамом у »Пепељуги« (као и цела та приповетка) није оригиналан; он се налази у приповеткама типа Грим, №21 и 24, али откуда је баш узет, то се за сада, с обзиром на то што су варијанте обеју приповедака многобројне и тешко прегледне (в. Bolte-Polivka, 1, 165 идд-, 207 идд, и v. d. Leyen, Das Märchen², Leipzig, 1917, 32; Spiess, о. с., 32 ид) не може одредити. У »Злој жени«, међутим, могућно је да је јама која је **ђаволов стан** - дакле, доњи свет - унесена у приповетку као схватање **нашег** народа. Да наш народ доњи свет (или **улазак** у њега) замишља као дубоку јаму, има и иначе доказа. У Жепчу (Босна) причају »да вјетар излази из земље, из једне рупе, а около ње је све црнограбић... Народ се је једном дигао те затрпао ону рупу, и гле чуда: вјетра нестале, али је те године нестало и сваког рода, и они мораше опет рупу открити« (Томо Драгићевић, Народне празновјерице, ГЗМ, 19, 1907, 315).

Све појединости у овом опису говоре да ми у спомену-тој рупи доиста имамо доњи свет, или везу између доњег и горњег света: ветрови су хтоничне силе (в. нпр. E. Samter, Volkskunde im altsprachl. Unterricht, Berlin, 1923, 92 идд; P. Stengel, Opferbräuche der Griechen, Leipzig-Berlin, 1910, 151 идд; упор. и екскурз о **ветру** у ГЗМ, 1. с.: ветар постаје од **аждаје**, која живи у **великој води**, она се **бори са сунцем**; свети Илија **гађа је громом**, итд - све карактеристичне црте хтоничних демона!); **црнограбић** такође свакако је хтонично дрво; плодност земаљску, којој је извор у оној рупи, дају такође хтонична божанства. Да ветрови, или бар неки од њих, станују у доњем свету и отуда излазе на земљу, то је веровање које се може наћи и код других народа, упор. P. Stengel, Opferbräuche, 152 ид, и Gruppe, Griech. Mythol., 845⁹. Још је јаснији један фрагмент из наше народне космографије, забележен у Лици. Ту се каже:

»Три су свијета: један је на врху, један пропао на земљу униже, један увише. Под нама су врагови у јамама. Имао један човјек крмачу, па му утекла, а он за њом па ајде, ајде, дође у једну пећину, па кроз ту пећину у доњи свијет. Кад је овдје ноћ, онда је тамо дан«, итд. (ZNZOJS, 18, 1913, 190 ид. Упор. и СЕЗ, 14, 328, и Караџић, 2, 1900, 97). Интересантно је да дубровачки песници, и уопште западни наши писци, називају доњи свет, пакао, речју **јама**: много примера наводи Будмани у RJA, 4, 445.

Такво схватање свакако је врло старо, и, може бити, заједничко индоевропско. Грци и Римљани познавали су, пре свега, много **улазака** у доњи свет: у Авлиди, на Колоносу, Ипиосу, код Тенара, Куме, Елевзине, у Делфима, итд. То су увек биле пећине или јаме, и таквих улазака било је врло много, в. Gruppe, Gr. M., 815 идд, и индекс, s.v. Charonia, Hades, Tainaros. О целој ствари в. и I. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen, Bonn, 1903, 87, и исцрпну студију R. Ganschinetz, у Pauly-Wissowa, s.v. Katabasis (10, 2359 идд). Колико је овакво веровање било популарно, види се лепо нпр. из Плаутовог Тринумуса, стих 523 идд³). Оно је нашло свога израза и у легендама и приповеткама и оријенталских и индоевропских народа.

У вавилонској песми о Гилгамешу, бунар из кога излази демон што Гилгамешу краде травку живота, по свој прилици је доњи свет (в. A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, Leipzig, 1905, 116 ид). Упор. и A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients³, Leipzig, 1916, 317; 330 ид. И Јевреји су доњи свет понекад замишљали као дубоку јаму, упор. Откров. Јов. 9, 1 ид; 20, 1; 3 αβυσσος, и φρεαρ της αβυσσου), и Bertholet, у Rel. in Gesch. u. Gegenw, 1, 106. За многобројне приповетке индоевропских народа (германске, келтске, словенске) в. Friedrich Panzer, Beowulf, München, 1910, 116 идд.

Доњи свет као дубока јама често се налази и у српским народним приповеткама типа »Биберче« (Вук, №68), и Гримове приповетке Das Erdmännchen (№91), о којима в. Bolte-Polivka, 2, 306 ид.

Из свега овога јасно је да је наш народ, поред осталих схватања о »ономе« свету, замишљао га и **као јаму**, или је бар тако замишљао приступ у њега.

1) У другом свом делу (Babylonisches im Alten Testament, Leipzig, 1905. 117) мисли Јеремиас да је мотив о бунару као уласку у доњи свет ушао у немачке приповетке из оријенталских приповедака. Али таква претпоставка није потребна, јер је тај мотив сасвим природан, и за њега су знали, као што ће се мало доцније видети и други индоевропски народи.

2) Старија редакција приповетке о »злој жени« извесно је знала за овај детаљ. Он је не само једини тачан, већ се њиме постиже и много лепши ефекат: може се мислити колико је »зла жена« морала, доиста, бити зла када је чак и ђаво морао од ње бежати **из своје рођене куће!** У индијској паралели из Панчатантре (Benfey, Panchatantra, 1, 519, no v.d. Leyen, Das Märchen⁸, 57 ид) демон који одговара ђаволу из наше приповетке има такође **свој сшан** близу куће оног паћеника, а није се ту случајно нашао.

3) Интересантна је и песничка фигура у Plaut. Aulul. 365 идд, где се бунар упоређује са доњим светом.

ВУНА И ЛАН

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

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

»Не ори на волу и на магарцу заједно.«

»Не облачи хаљине тканине од вуне и од лана заједно.«

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

Потпуније и, свакако, задовољавајуће објашњење даје Јеремијас (Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients³, Leipzig, 1916, 406 ид). По њему, забрана да се поред лозе не сме посејати »друго сјеме« и да се поред вола не сме ставити магарац - потекла је отуда што ове ствари представљају **козмичке супротности**. Вино припада Тамузу као представнику **горњега** света¹⁾: пољски плодови, напротив, припадају Тамузу као **хтоничном** божанству, јер су они поникли из доњег света, и дар су хтоничних божанстава. Исти је тај однос и између Диониса (вина) и Димитре (жити) у грчкој религији. Јеремијас (1. с., упор. и стр. 331 ид) подсећа још и на епизоду о пехарнику и хлебару, у причи о Јосифу (1 Мос., 40), где је пехарник (који служи Фараону **вино**) добар, и бива ослобођен, а хлебар, који му доноси хлеб, рђав, и бива погубљен.

- Између вола и магарца исти је однос: во или бик је животиња Дионисова (и Мардукова), и припада **горњем** свету; магарац, као животиња Сетова, уопште антимиесијина (упор. Јеремијас, стр. 672), представник је **доњег** света. Вино и во с једне стране представници су горњега света, пољски плодови и магарац доњег; због тога се они не смеју, свесно и у циљу какве сарадње, ставити једно поред другог.

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

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

У прописима о **култној** чистоти код старих народа спомињу се често вуна и лан. Лан се сматра као култно чист, и отуда пропис да свештеници морају носити одело од њега. Такав је случај код Вавилоњана (упор. А. Jeremias y Roscher, Mythologisches Lexikon, 2,2352, и Н. Gunkel, Der Schreiberengel Nabû im A. T. und Judentum, ARW, 1, 1898, 297), Феничана (в. R.Smith, Religion der Semiten, Freiburg, 1899,118. упор. и Herodian., 5, 5, 10), Јевреја (в. Schürer, Gesch. d. jüdischen Volkes³, 1898, 2, 81, цитат по Wächter, 21°), Мисираца (Herod.,2,37; Plut. De Is. et Osir., 4, 352С; још документа има Theodor Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, Giessen, 1910, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., 9, 1. стр. 20).

Код Индијаца лан је такође сматран за култно чист (Philostr. Vita Apoll., 8, 7, 309 К). И код Грка за култне радње често је било прописивано одело од лана (документа у Th. Wächter, о. с., стр. 19 ид). На старом Оријенту писари, према којима се осећао изванредан божански респект и који су стајали под специјалном заштитом божанства (Неба, или Тота, и др), носили су такође ланене хаљине (упор. Franz Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, Leipzig-Berlin, 1922, стр. 3), упор. и »човека обученог у ланено платно с оправом писарском« у Језекиљ, 9, 2, и Н. Gunkel, 1. с.

Сасвим је други случај с вуном. Она је била из култа вишњих богова готово искључена, али је имала важну улогу у дивинацији и магији (упор. податке у Jakob Pley, De lanae in antiquorum ritibus usu, Giessen, 1911, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., 11, 2) - природна ствар, јер и дивинација и магија стоје у вези са **хтоничним** божанствима. Зашто је вуна култно нечиста? Вуна је узета са животињског тела, и у тренутку када је од животиње одвојена, она је већ мртва - и зато што је мртва она, по општем религијском схватању код свих народа, по коме је мртава нечист (упор. и Th. Wächter, о. с., 43 идд), мора бити нечиста; Мисирци су лан сматрали за чист **зато што није узет са животињског тела** (в. А. Wiedemann, Herodots Zweites Buch, Leipzig, 1890, стр. 167). Све што је мртво или било у додиру с мртавцем је и из култа искључено (в. Wächter, 1. с.). Отуда нпр. и забрана да у храм не сме ступити ко има хаљину или обућу од коже (Wächter, о. с., 55; 57; 61) - забрана која (уколико се односи на обућу) и данас постоји код муслимана. Место кожних ципела носили су феничански свештеници ципеле од **лана** (Herodian., 5, 5,10); из истога разлога и место **вуне** употребљава се, за култне потребе, **лан**. Херодот (2, 81) изриком каже да је, по мисирском схватању, грех (οὐ ὀσιον) ући у храм у вуненим хаљинама.

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

Сличне супротности између вуне и лана могу се констатовати и у српској религији.

Вуна код нас има широку употребу у **магији**. Она се употребљава као утук: нпр. на кошнице, које су врло урокљиве, међу се лутке и венчићи од вуне (СЕЗ, 14, 91); кад упече запевају петли »кривци« (за које народ верује да предсказују болест или смрт), мора се узети мало вуне и бацити у ватру, и рећи трипут: »Ви сте криви, ми нисмо« (СЕЗ, 14, 20). Вуном се терају и »бабице« (хтонични демони, нешто налик на римске стриге); породилца се кити више десног слепог ока праменом црвено обојене вуне (СЕЗ, 19, 95); соба у којој она лежи кади се катраном и вуном (СЕЗ, 19,101).

Вуна игра такође важну улогу у погребним обичајима и мртвачком култу уопште: црвеним вуненим концем магички се везује мртава; таквим концем узима се и мера за гроб (СЕЗ, 14, 246; 19, 243); девојка која »за душу« носи воду у четрдесет кућа, носи са собом бео вунен конач, и чим у коју кућу дође, завеже чвор, док тако не испуни четрдесет чворова (СЕЗ, 14,256); вуном се кити млада воћка која се после посади на гробу момка или девојке (СЕЗ, 14, 251; 19, 249), итд.

Лан има сасвим супротне особине и значај. Он припада горњем свету. Лан се, на пример, не сме ни у руке узимати преко Беле недеље (СЕЗ, 19, 33), а ми знамо да су баш те недеље мртви у покрету, и та недеља је мртвачка по превасходству. Покров нипошто не сме бити од куделног или ланеног платна (СЕЗ, 19, 242). Вреди споменути и то да се једна врста лана зове код нас

»Богородичин лан« (в. Вук, Рјечн., s. v.) Иначе је улогу лана у већини случајева узела код нас конопља, за коју се везују иста веровања која и за лан.

1) Важно је - Јеремијас је на овом месту пропустио да то спомене - да се у оријенталској митологији бог спаситељ, **обнављач света**, често јавља као проналазач **вина**: такав је Озирис, Дионис, Ноје (в. А. Jeremias, *Babylonisches im Neuen Testament*, Leipzig, 1905, 33). Вино је дакле, извесно, принцип горњег света, живота. В. о томе и Karl Kircher, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, Giessen, 1910 (*Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.* 9, 2), страна 74 итд.

ТУЋ ПОГРЕБ

У омољском срезу, приликом погребља, постоји један пропис који изгледа доста необичан. »У сељака из Омоља« - каже Сава Милосављевић, СЕЗ, 19, 241 -»обичај је да зову на погреб суседе, па чак и рођаке. **Незван нико не иде**. Само странци који се затекну у селу, а покојник им је што род или им је познаник, могу доћи и незвани.« Упор. и стр. 244. Другим речима, на погребљу **имају дужност и право да учествују** само најближи крвни сродници, директна породица покојникова. Све што је изван ње, по правилу, искључено је из погребља, и на њему може учествовати само по нарочитом позиву. Погреб се, према томе, сматра као строго породична, приватна ствар.

Овакво схватање извесно је врло старо. То се, уосталом, може само и очекивати. Погреб је један детаљ из домаћег култа, а тај култ, уколико дубље идемо у прошлост индоевропских народа, све је већма ограничен на породицу, и има карактер породичних мистерија, неприступачних странцима, упор. и М. Р. Nilsson, *Primitive Religion*, Tübingen, 1911, 103. У домаћем култу мртвих, као што је тачно констатовао Фистел де Куланж (*La cite antique*", Paris. 1916, 32), једно од најважнијих правила је да у њему могу учествовати само најближи крвни сродници. Покојник прима жртву само од **својих**; присуство туђинца неће бити пријатно душама предака, и нарушиће њихов мир. Пример из омољског среза, према томе, спада у ову рубрику. Не може бити сумње да је тај обичај остатак некадашњег **општег** правила: да је погреб чисто породични обред, и да се из њега искључују сви странци.

Али што овом српском податку даје нарочиту вредност, то је што он, у историји религије, нема забележених паралела. Примери које наводи Фистел де Куланж, 1. с., да би доказао да је, код Грка и Римљана, из **религијских разлога** било забрањено странцима да туђем погребљу присуствују, нису у довољној мери јасни и убедљиви. Ти примери ови су:

Plut. Solon 21 Ἀμυχὰς δὲ κοπτομένων καὶ το θρηνεῖν πελοπημένα καὶ το κωκυεῖν ἄλλον ἐν ταφαῖς ἐτέρων ἀνεῖλεν (тј. Солон).*

* »Гребање лица и бусање у груди, певање унапред припремљених тужбалица и оплакивање другог на туђим погребљима – све је то укинуо (тј. Солон).«

Demosth. 43, 62 p. 1071 γυναῖκα δὲ μὴ ἐξεῖναι εἰσιεῖναι εἰς τὰ τοῦ ἀποθανόντος μὴδ' ἀκολουθεῖν ἀποθανόντι, ὅταν εἰς τὰ σήματα ἀγῆται, ἐντὸς ἐξήκοντ' ἐτῶν γεγονυῖαν, πλην οἷσαι ἐντὸς ἀνεψιαδῶν εἰσι μὴδ' εἰς τὰ τοῦ ἀποθανόντος εἰσιεῖναι, ἐπειδὴν ἐξενελεθῆ ὁ νέκυς, γυναῖκα μὴδεμίαν πλην οἷσαι ἐντὸς ἀνεψιαδῶν εἰσίν** (цитат из Солоновог закона, в. Demosth. l.c.).

** »Није допуштеио да жена испод шездесет година ступи у покојников дом, или да прати покојника када га односе на гробље, осим ако није нека од његових најближих сродница; нити да било која жена, осим најближих сродница, ступи у покојников дом када мртваца изнесу.«

Cic. de leg. 2, 26 Sublata etiam erat celebritas virorum ac mulierum, que lamentatio minueretur; habet enim luctum concursus hominum. Quocirca Pittacus omnino accedere quemquam vetat in funus aliorum.***

*** Укинут је и обичај да се мушкарци и жене окупљају у већем броју - да би се тако смањила кукњава; јер када људи навале у великом броју, то онда буде повод за жалост. Зато Питак сасвим забрањује да било ко има приступа на туђем погребу,«

Varro de 1.1. 6. 13 Ferialia ab inferis et ferendo [tj. dicta sunt], quod ferunt tum epulas ad sepulcrum, quibus ius ibi parentare.*

* »Ferialia (свечаност мртвих, празнована 21. фебруара, прим. прев.) према inferi ('доњи свет', 'мртви') и ferre ('ношење') [тј. зову се], јер том приликом носе на гроб јела они којима је дужност да на овом месту принесу жртву у част предака.«

Gaius Inst. 2, 6 religiosum vero nostra voluntate facimus mortuum inferentes in locum nostrum, si modo eius mortui funus ad nos pertineat.**

** »Ми га, доиста, по властитој вољи чинимо религиозним тиме што мртваца сахрањујемо на месту које нама припада, само ако погреб овог мртваца спада у нашу надлежност.«

Уз ова места може се додати још једно које наводи Mau у Pauly-Wissowa, 3, 335. То је Theophr. Char. 14: και απαγγελλοντος τινος αυτω, οτι τετελευτηκε τις αυτου των φιλων, ινα παραγηνηται, σκυθρωπασας και δακρυσας ειπειν*** итд.

*** »А кад му јаве да је умро неки од његових пријатеља како би присуствовао сахрани, он с тужним изразом лица и са сузама у очима каже.«

Што се тиче грчких примера, у њима забране немају религијски, већ чисто **економски** карактер: законодавцу је био циљ да регулише варварске изливе бола, ограничи луксуз и расипање о погребима и о даћама - расипање које, у свима временима и код свих народа, није имало границе²⁾, и за које је рационализам класичних народа још рано осетио да је бесциљно, упор. нпр. Publ. Syr. 320 Woelfflin: »Mortuo qui mittit munus, nil dat illi, sibi adimit«****

**** »Онај ко приноси дар мртвацу, тај ништа не даје ономе, само још себи одузима.«

Из целог завршетка 21. главе у Солоновој биографији то се види јасно; исти разлог за **Питакову** забрану спомиње и Цицерон, 1.с., изриком³⁾, и ми Цицерону утолико пре морамо веровати што знамо да су и други грчки и римски закони, из **економских** разлога, забрањивали луксуз у мртвачком култу, упор. нпр. закон са острва Кеоса, из V века пре Христа (в. Felix Solmsen, Inscriptiones Graecae ad ill. dial. sel. стр.39ид), или закони од »дванаест таблица« у којима се забрањује употреба венаца, златног накита, и др), итд. Такозвани Солонов цитат из Демостена ограничава и регулише само учешће **жена** на погребу (упор. и Rohde, Psyche⁷, 224⁴,⁴⁾), а други цитат из Плутарха говори само о кукању на туђим гробовима. Штавише, из једне мало доцније Плутархове реченице, у истој глави (...ουκ ειασεν ... επ αλλοτρια μνηματα βαδιζειν χωρις εκκομιδης),* види се да је и странцима било **допуштено** учешће на погребу.

* »...није дозволио... да се одлази на туђе гробове, изузев приликом сахране« (прев. Дарко Тодоровић све под звездама у овом раду)

- Што се тиче оног цитата из Теофраста, из њега се види само толико да су, кад неко умре, **извештавани** његови пријатељи и позивани на погреб. Вероватно је да је то био само прост извештај (онако као што се и данас ради преко партацетле, и сл.). Никаква повода немамо да мислимо да је тај позив имплицирао у себи ауторизацију, **одобрење** за учешће на погребу, онако како је то случај у позивању на погреб код омолошких Срба.

Од римских примера први, Варонов, односи се не на погреб, него на даћу. Други, из Гајевих Институција, није довољно јасан, јер се из речи *si modo eius mortui funus ad nos pertineat* не види да ли она резерва има доиста религијски карактер.

Остаје, дакле, да што јаче подвучемо онај пропис из омољског среза. Он је, колико знам, једини **јасан** остатак некадашњег општег правила **да је погреб чисто домаћи, приватан култички акт, и да су из њега туђинци искључени**. Овакав какав је тај омољски пропис данас, представља он један доцнији ступањ у развоју мртвачког култа - он у себи садржи извесне концесије, изванредан компромис са светом изван домаћег огњишта; али се кроз њега јасно види какав је изгледао ранији ступањ.

1) Једно место из лабијадскога натписа, које цитира Роде, о.с.. 225⁰, не спомињем овде зато што се у њему не забрањује странцима учешће на **погребу**, већ на **помену**. Цело место (у Родеа цитат није потпун) гласи *των δε προστα τεθνακωτων εν τοις σαματεσσι νη θρηνειν μηδ οτοτυζειν, αλλ απιμεν Φοικαδε εκαστον εχθω χομεστιων και πατραδελφεων και πενθερων κηγγωνων και γαμβρων*, в. Felix Solmsen. *Inscriptiones Graecae ad illustrandas dialectos selectae*, Lipsiae, 1903, стр.80.

2) Са покојником уништаван је један (често врло велики) део његовог имања, уп. нпр. шта је потрошено и упропашћено на гробовима Омирових јунака (нпр. на гробу Патроклову, Ном. II. 23. 166 илд), или оног великаша из X века чији погреб описује Ибн-Фадлан (в. Грек, *Einleitung*², 426 пдд; O.Schrader, *Totenhochzeit*, 20 илд), итд. За луксуз о римским погребима упор. L. Friedländer. *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*.⁸ Leipzig, 1910, 3, 129 илд.

3) Фистел де Куланж наводи, из Цицерона, само речи *Pittacus omnino accedere quemquam vetat in funus aliorum*, а остало не. Међутим, баш те изостављене речи говоре **против** његовог тумачења.

4) Сличну забрану имамо и у споменутом закону са острва Кеоса (в. текст у Солмсена, стр.93ид).

OLEUM ET OPERA

*Oleum et operam perdere** позната је римска пословица. Форма у којој је она казана (алитерација!) била је код Римљана јако популарна; осим тога, ми ову пословицу, или алузију на њу, налазимо често, у свима временима римске књижевности, од Плаута до Јеронима и Макробија (в. примере у A.Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, 1890, стр. 253) - све то показује да су је Римљани често употребљавали. Најстарији пример имамо у Plaut. *Roem. 332*: две даме, заједно са својом робинjom, удешавају се и ките цело јутро; долази млади Агорастокле, и овако их поздравља: *Primum prima salva sis, et secunda tu in secundo salve pretio, tertia salve extra pretium*. На то му ова трећа одговара: *Tum pol ego et oleum et operam perdidit*.**

* Страћити уље и труд

** Први поздрав теби, првој; теби, другој - поздрав други по вредности, а ти трећа, прими поздрав без вредности. - Онда, тако ми Полукса, страћих и уље и труд.

Смисао пословице јасан је, али постанак фигуре у њој није јасан. До сада је било неколико покушаја да се та фигура објасни. Ствар је у томе да се одреди на какву се употребу зејтина прави овде алузија. По неким научницима (в. Otto, l.c.) овде се мисли на зејтин којим се мажу гладијатори на рвалишту; на такво објашњење могао је мислити и Цицерон *ad fam. 7, 1, 3* («*Nam quid ego te athletas puto desiderare, qui athletas contempseris? in quibus ipse Pompeius confitetur se et operam et*

oleum perdidisse»),* и Јероним ер. 57, 12 («tritum vulgi sermone proverbium: oleum perdit et impensas, qui bovem mittit ad ceroma»).**

* »Јер зашто да верујем како чезнеш за атлетама - ти, који си презрео атлете? И сам Помпеј признаје да је на њих страћио и труд и уље.«

** »Пословица која се користи у народском говору: траћи своје уље и своје трошкове онај ко вола шаље (у палестру) да се намаже уљем«.

Али ово објашњење не може бити добро, јер, као што Ото, 1. с., тачно примећује, код Римљана утакмице са **нагим** рвачима нису биле познате; с друге стране, не може се претпоставити да су Римљани ову фразу узели од Грка, јер она, пре свега, по својој форми (алитерација) чини утисак да је чисто римска¹⁾, а друго, нема никаквог трага да је таква фраза код Грка уопште постојала. Друга могућност била би да се овде мисли на зејтин у жишку, при ноћним студијама, као што чини алузију Јувенал, 7, 98 ид. («Vester propro labor fecundior, historiarum scriptores? perit hic plus temporis atque olei plus»***, упор. и Cic. ad Att. 2, 17, 1).

*** »А зар је ваш труд плоднији, писци историја? Ту пропадне више времена и више уља.«

Али ни ово објашњење није добро, већ и због тога што је, код Римљана, фраза извесно старија него ли употреба жишка за студије (Otto, 1. с.). Најзад, Ото наводи још два могућа објашњења: по једноме, у фрази се прави алузија на употребу зејтина у кујни (тако мисли Н. Pflügl, Die lateinischen Sprichwörter bei Plautus und Terenz, Progr. d. Studienanstalt zu Straubing, 1879, 43, в. Otto, стр. 254*), а по другоме, које је поставио сам Ото, на употребу зејтина при прављењу тоалете. Међутим, ни ова два објашњења не изгледају врло убедљива. Зејтин је, додуше, у првом веку **после Христа** имао у Италији велику употребу и био врло јевтин (в. нпр. Н. Blümner, Die römischen Privataltertümer, München, 1911, 191; 572 идд), али је (с обзиром на оно што вели V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere⁷, Berlin, 1902, 113) мало вероватно да је он, још у време песника Плаута (код кога смо најпре нашли цитирану пословицу oleum et operam perdere) имао какву широку употребу у кујни (при свем том што је он, и у Плаутовом времену, могао бити врло јевтин, упор. Plin. NH 15, 1). Што се тиче објашњења које даје Ото, оно изгледа још мање вероватно због тога што зејтин при прављењу **женске** тоалете није играо тако велику улогу. Много важнија, и много скупља, била су остала unguenta*, и други козметички препарати. То се најбоље може видети баш из Плаутових комедија.

* помасти

Као што се види, за објашњење пословице узимати су у разматрање сви случајеви у којима су оријенталски и јужноевропски народи употребљавали зејтин. Један случај, ипак, није предвиђен: зејтин се, наиме, употребљавао не само, у мањој или већој мери, за мазање, за јело, за осветљење, него, још од најстаријих времена, у **магији** и у **култу**. Ми ћемо разгледати овде тај случај, надајући се да нам, при томе, olcum et orega неће бити изгубљени!

Познато је већ како важну улогу има зејтин и данас, у хришћанском култу и симболици, упор. и P. S.Liebmann, Kleines Handwörterbuch der christlichen Symbolik. Leipzig, Reclam, 144 ид. Он се употребљава при крштењу, при свештеничкој иницијацији, код самртника и покојника, исто тако и при посвећивању, »помазивању« краљева - обреду који нам је добро познат још из јеврејске историје, и за кога су знали и неки други оријенталски народи, упор. Julius Wellhausen, Zwei Rechtsriten bei den Hebräern, ARW, 7, 1904, 33 идд, и A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients³, Leipzig, 1916, 447³. Помазивање или преливање и кропљење (нпр. 3 Mos. 14, 16) зејтином чинило је важан саставни део старог јеврејског култа: жртве од брашна, које су приватни приносили Господу, морале су бити преливане зејтином (3 Mos. 2); олтар је, у циљу освећивања, такође мазан зејтином (2 Mos. 29, 36); зејтином помешаним са нарочитим есенцијима (како се то прописује у 2 Mos. 30, 22 идд) помазивани су, опет у циљу освећивања, »шатор од састанка и ковчег од свједочанства, и сто и све справе његове, и свијетњак и справе његове, и олтар кадиони,

и олтар на којем се приноси жртва паљеница, и све справе његове, и умиваоница и подножје њезино» (2 Mos. 30, 26 илд).

Зејтином се, даље, помазује свето камење, »бетилик«: класичан пример за такво помазивање имамо у 1 Mos. 28, 18, када је Јаков, после познатог сна, узео камен што га је имао под главом, »утврдио га за спомен« и премазао га зејтином, упор. 1 Mos. 28, 18. На једном рељефу, који је прецртао и саопштио Ohnefalsch-Richter (Kypros etc. CXXVII, 14, в. Н. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch, Tübingen u. Leipzig, 1903, Abb. 154), види се, сасвим јасно, како две људске прилике помазују један свети стуб.

За овакво мазање освећених каменова знали су и класични народи. То су познати λιπαροι λιθοι* код Грка, lapides unguine delibuti* код Римљана. Такво камење, појединачно или у гомилама (»Хермесове гомиле«) налазило се на раскрсницама, и сваки побожни пролазник сматрао би за дужност да га намаже зејтином. Много примера за ово покупили су Ото Имиш (Theophrasts Charaktere, herausg., erkl. u. übers. von d. Philologischen Gesellschaft zu Leipzig, 1897, стр. 125), и Фрезер, уз Paus. 10, 24, 6; тим примерима треба додати још и Бабријеву басну о псу и Хермесу (fab. 48 Cr), и пословицу 'Ερμη μητ' αλειψης μητ' απαλειψης ** Масар. 4,10.

* каменови намазани уљем

** Немој ни намазати ни обрисати Хермеса

Овај обичај, у сваком случају, јако је примитиван и старински: доказ је што га, још и данас, практикују многи примитивни народи, в. Фрезер, 1.с. Најзад, стари су мазали зејтином **надгробно** камење, нпр. надгробне споменике палих код Платеје, в. Stengel, Griech. Kultusaltertümer³, 143²). Зејтин је, уопште, играо важну улогу у **мртвачком** култу: он је мртвима приношен као жртва (в. Paul Stengel, Opferbräuche der Griechen, Leipzig u. Berlin, 1910, 129 ил; 158; ил., 183), и мртваци су њиме мазани, упор. нпр. Јеванђеље по Луци, 16, 1 и 14, 8 (за Јевреје), Мау у Pauly-Wissowa, 3, 334 и 348 (за Грке и Римљане).

Мазање и кропљење зејтином имало је, по свој прилици, **апотропајски** циљ - то је био утук за рђаве демоне, и за сваку враџбину (упор. нпр. етиопску формулу у Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, 157³), исто онако као кађење. Да ли је то био једини циљ, то је на овом месту споредно. За нас је важно то да је зејтин, као што смо видели, имао врло широку примену у култу, нарочито приликом приношења жртава.

У овакој вези није тешко објаснити фразу oleum et opera. »Oleum« је **садржај** жртве, а »орера« је **жртвени обред**. Не треба заборавити да реч опера, у латинском, доиста може имати уже значење и значити сакрални акт, и то специјално: приношење жртве; као што и реч »operari« такође врло често значи »приносити жртву«, в., за све, примере у Форћелинијевом речнику, s. v. opera 18, и operari 4. »Опера« у таквом значењу свакако је старија од синонимног израза »res divina«, који се употребљавао само кад је реч о **култичкој** радњи, док је израз »орера« употребљаван и за **магичне** радње (у прво време свакако само за такве радње). Да је та реч, у томе значењу, често употребљавана, и у народном језику важила као технички термин, најбоље се види из факта да је (преко црквеног латинског) ушла у стари високи немачки као orfaron »Opfer«, бар како то тумачи E. Mogk у Hoops Reallex. 3, 366. Према томе, у фрази »oleum et operam perdidit«, онда када је први пут казана, прављена је вероватно алузија на неуспелу, непримљену жртву, којом су приликом пропала оба главна жртвена елемента: и теургична радња (**опера**), и либацнја у зејтину (**oleum**).

О сличним српским фразама са **маслом** (у значењу »зејтин«) в. мој рад »И ту има његова масла«, СКГ, 24, 1910, 779 ил.

1) Таква фигура врло је честа у римским пословицама, нпр. ab acia et acu; a carcere ad calcem; pransus paratus; purus putus: inter sacrum et saxum: nihil utilius sale et sole.* итд. итд. в. E. Wölfflin. Die allit. Verbind. d. lat. Sprache (Sitzungsber. d. bayr. Akad. d. Wiss. 1881); Bütticher, De alliterationis apud Romanos vi et usu, Berol. 1884, и A. Otto. o. c.. XXXII.

* »од нити и игле« (= ,све потанко'); »од преграде (на почетку тркалишта - од ,стартне црте') до креча (тј. црте повучене кречом на крају тркалишта - до ,циља')« (= ,од почетка до краја');

»сит и спреман« (= ,сит и напиток'); »чист и неокаљан« (= ,прави правцати'); »између жртве и камена« (= ,између две ватре'; у најстарије доба жртвена животиња, свиња, убијана је ударцем каменом по глави); - прев. Дарко Тодоровић све под звездицама у овом раду.

2) Надгробно камење и »Хермесове гомиле« сродне су утолико што се и у једном и у другом камењу налазе душе покојника.

ЉУДСКИ И ЖИВОТИЊСКИ ПОЛАЖЕНИК

Демони и божанства могу се примитивном човеку јавити лично. У народним песмама, приповеткама, легендама, уопште у свима наративним врстама народних умотворина има безброј примера да је божанство својом иницијативом, не казујући се ко је, прерушено као гост или просјак, долазило људима у посету. Ако би божански гост био лепо примљен, он би домаћина богато наградио; ако би домаћин био рђав и негостољубив човек, он би га љуто казнио. В. о свему мој рад о »Гостопримству и теофанији«, горе, I, а нарочито II.

Али божанство може доћи не само по својој иницијативи, него и по позиву. Оно долази често људима у помоћ, и за тај изненадни, непредвиђени, долазак довољна је, у највишим религијама, молитва (упор. нпр. Псалом 145, 18 »Господ је близу свијех који га призивају, свијех који га призивају у истини«), у нижим религијама молитва праћена заветом или каквом магичном акцијом. Божанство које помаже може се јавити и видљиво (нпр. Кастор и Полукс, на римској страни, у борби код Регилског језера; свети Димитрије у борбама око Солуна; у народној песми »Свети Никола«, Вук 2, 21, иде овај светац, односно његов "дупликат", fylgja, у помоћ бродоломницима), и невидљиво.

Божанство, или демон, или (деифицирани) дух претка најчешће се јавља у одређене дане, и узима учешћа на гозби која му се приређује. Може се рећи да божанство невидљиво присуствује о сваком празнику у његову част, и при сваком приношењу жртве. Најчешће се јављају преци. Они нас посећују кад год им »чинимо помен«, тј. приређујемо гозбу. Приликом даће оставља се, за софром, увек место за онога коме се даћа приређује; ако је умро домаћин, за њега се, у неким крајевима нашега народа, резервише место и о слави. Поред тога, замишља се да покојници, за време даће, једу са земље, испод стола.

Преци нас посећују и о њиховим празницима, у првом реду о **слави**. Србин верује да му је, на дан славе, »дошао светац [= митски предак] у кућу«, (упор. нпр. СЕЗ, 17, 5 и Медаковић, Жив. и об., 64). Цару »Степану«, на дан славе, стајао је светац на десном рамену (Вук, Пјесме, 2, 19): Вук Врчевић (Три главне нар. свечан., 91¹) каже (можда на основу Вук, Пјесме, 2, 19?) да то светац чини сваком домаћину, за време славског ручка. У споменутих случајевима преци, односно митски предак, јављају се невидљиво; али има случајева где се они јављају и видљиво, у пуном људском облику. У песми »Ко крсно име слави, ономе и помаже« (Вук, Пјесме, 2, 20) долази свети Ђорђе, као жив јунак, на помоћ војводи Тодору. Много је реалнија једна дирљива легенда о светоме Николи, који се такође као жив човек јавио и помогао своме слављенику, в. Милићевић, ЖСС², 50.

Али не само из митологије, него и из живе народне религије можемо ми навести случајеве где се преци конкретно јављају о своме дану. Румуни у Ердељу верују да се у странцима који се о задушницама десе у њиховом селу, налази дух предака и зато они те странце раскошно угошћавају, в. Sartori у ARW, 5, 1902, 75. Исто такво веровање постојало је и код других народа, па и код нашег народа. Срби су веровали да о задушницама долазе преци, којима се чини помен, у облику странца или просјака. В. о свему мој рад о »Гостопримству и теофанији«, горе, II.

Кад нас преци посећују о даћи, о задушницама, о слави, природно је да ће нас посетити и о тако великом њиховом празнику какав је Божић. И доиста, тада нам долази један важан божански гост - **полаженик**. Да је полаженик божански гост, види се како из његове функције (он доноси плодност, сточну и пољску), тако и из понашања према њему, у првом реду из колача који му се даје (в. нпр. СЕЗ, 7, 114; 127; Вук, Црна Гора и Бока Которска, 105, и др.), а који није ништа друго него жртва. Ако бисмо хтели да то божанство ближе одредимо, неће нам бити тешко да стекнемо уверење да је полаженик божански **предак**.

Шта је, уосталом, природније? Ко даје плодност, у религији свих Индоевропљана и у нашој религији, ако не преци? Ко ме се ми о Божићу обраћамо, на чију помоћ рачунамо, кога зовемо на гозбу, ако не претке? Сам Божић - чији је празник, ако не њихов? У Левчу преко полагајеника сипају се **ораси** (СЕЗ, 7, 113), и то хтонично јело (упор. ГНЧ, 34, 1921, 261 ид) довољно га карактерише као претка, исто тако и **медена** ракија (СЕЗ, 7, 113), и вино, које му се даје што се обилатије може (упор. нпр. Вук, Рјечн., s. v. полагајеник; СЕЗ, 7, 127, и ДР).

У полагајенику имамо, дакле, божанског претка, који (као оно свети Никола код Германаца) долази да нам донесе поклоне: добар берићет и здравље. Интересантно је, међутим, да поред човека-полагајеника врло често, а у неким крајевима нашега народа и **редовно**, имамо и полагајеника у **животињском** облику. Тако нпр. у бољевачком срезу, о Светом Игњату (21. децембра), пре но што дође човек-полагајеник, домаћин »утера **свињче** у кућу, **баци му мало жита**, па чим жито поједе, истера га напоље. Свињче угоне у кућу зато што је то безазлена животиња, која не зна за пакост« (СЕЗ, 14, 78).

У Подрављу, према усменом саопштењу г. Д-р Ђурђа Мађереца, професора, родом из Ђурђевачког котара, уводе у кућу, као полагајеника, **петла**, и ту га нахране колачем умоченим у ракију. На Косову, рано ујутру уводе у кућу **вола**, пију три чаше ракије у његово здравље, прелију му три пута ракијом рог, дају му колач, погачу, »и све што је било на бадњаку остављено за њега« (СЕЗ, 7, 295 ид. Упор. и обичај у Старом Влаху који описује Милићевић, ЖСС², 173). Јасно је, без многог разлагања, да су и свиња, и петао, и во божанске животиње, али није одмах јасно откуда оне ту. Кад се божанство већ јавља кроз човека-полагајеника, шта ће онда животиња? И обратно, ако нас је већ полазила животиња, онда је непотребан човек. Због чега да божанство, по једном истом послу, долази **два** пута, у два разна облика? Очеvidно је да ми овде имамо два обичаја - један старији, и један млађи, од којих старији није напуштен ни онда када је млађи примљен. Питање је сада који је обичај старији.

Одговор није тежак: териоморфни полагајеник извесно је старији од антропоморфнога, Из историје религије знамо да су безлична божанства старија, и да су богови тек доцније добили људски облик, в. о томе многе примере у De Visser, Die nicht menschengestaltige Götter der Griechen, 21 идд. Ми смо чак у стању и да контролишемо како се териоморфни полагајеник постепено губио и уступао место антропоморфном. Нама је процес мењања облика, метаморфисања, познат из других религија. За тај процес карактеристично је да старински животињски бог обично никад није потпуно ишчезавао, већ је са новим, људским божанством прављен компромис: старо божанство, на пример, постаје потчињена животиња, »атрибут«, новоме божанству (божанство грома било је најпре орао, који »води облаке«, кад је доцније бог-громовник добио људски облик, орао постаје његов атрибут; из истих је разлога вук атрибут Аполонов, змија Ескулапов, итд), или ново божанство задржава по коју физичку особину старога (сатири, најпре јарци, задржавају и надаље козје ноге), или епитет (у Омира, Палада Атина још је »буљоока«, а Хера »волоока«), или је жртва старога божанства (Адонис или Тамуз, који је некада имао облик вепра - свиња се и данас турски каже **домуз!** - **погинуо** је од вепра), или уопште стоји с њим у каквој било вези (богиња Артио **јаше** на мечки) итд.

Из једног обичаја на Косову можемо лепо видети како је та замена на сличан начин извршена. Ту домаћин, уочи Светога Игњата, овако каже својој чељади: »Ко сутра пре сунца не полази на коленима и на рукама и у зубима не донесе од дрвљаника шумку и каже: Добро јутро и чисти ви Игњат, за тога нема колача; а ко оде, два ће добити« (СЕЗ, 7, 277). Уз овај обичај примећује скупљач (Дена Дебељковић.) да се то наређује само »из шале«, и да наређење извршује само по које мање дете; али ми знамо да се као »шала« схватају многи обичаји само зато што им је заборављен прави религијски разлог, и што се не могу рационалистички објаснити. Из овога примера јасно се види да је полагајеник, првобитно, доиста био у животињском облику, и због тога доцније људски полагајеник иде четвороношке.

За човека-полагајеника рекли смо малочас да је то, у ствари, прерушени предак. Остаје сада да видимо ко су полагајеници у **животињском** облику.

Бадње вече је, као што смо утврдили (в. ГНЧ, 34, 1921, 269) празник предака. Ми их тога вечера зовемо да вечерају, и природно је да ће се они том позиву одазвати. Ми смо, у чланку о »Божићној слами« (Прилози КЛИФ, 3, 1923, 127 идд) показали један од начина на који се преци

сазивају: они се сазивају **квоцањем** -значи да наш народ замишља да су душе предака оваплоћене у кокошима, или уопште у тицама. Не мање интересантне су и друге формуле којима домаћин позива на част. Овде доносимо потпун њихов текст.

»...у Миљковцу нишком на Бадњи дан вече... домаћица на софру постави паницу (тањир) јела, чашу вина, мало меда, зељаник, јабука, бела лука, хлеб и ракије. Још домаћин припали на синији воштану свећу, и тако пуну синију изнесе напоље под ведро небо. Пошто се прекрсти и пине вина, окрене се сунчевој страни и рекне: „Сваки празник да ми дође сад на вечеру, а летос да ми нема града ни на њиви ни у винограду!“ (СЕЗ, 17, 141 ид).

»Многи изнесу на Бадњу вечер софру пред кућу и метну на њу све што су зготовили за вечеру, па онда почну звати на вечеру сваку штетну зверку и своје непријатеље по имену говорећи: Вуци, мечке, лисице, зајци, творови, пси, људи и сви који нама зло мислите, дођите на вечеру, све смо наредили што треба да једете. Ако сад не дођете на вечеру, а ви за годину дана немојте долазити у наш обор на вечеру ни по вечери, јер ћете бити пишман! После унесу софру у кућу и вечерају.« (СЕЗ, 7, 291. Обичај на Косову).

»Неки износе на кућна врата само велики колач и њиме трипут машу у двор, дозивајући вука и говорећи му: ако не дођеш вечерас, да не дођеш за годину!« (СЕЗ, 7, 292. Обичај на Косову).

У неким местима на Косову домаћин позива на вечеру **онда кад просипа сламу:**

»На неким опет местима кад три пута обиђу око огњишта, онда обилазе око куће или око дрвљаника такође три пута, држећи на глави хлеб, и зову сваку животињу штеточињу по имену говорећи: који вечерас не дође у мој обор на вечеру, од ноћас па за годину дана да ми никако не долази! - Понеки домаћин, кад простире сламу, носи по један хлеб под мишком, и на свршетку рекне: Одите све што је дивљач да вечерамо данас, па сад година«. (СЕЗ, 35 7, 288).

»На неким местима кад домаћин виче: кво, кво, деца вичу: цив, цив, и пив, пив, као пилићи; бе, бе, као јагањци; мее-е, као јарићи; ме, ме, ме, као теоци, итд«. (СЕЗ, 7, 288. Сличан обичај постоји у Штрпцима и у Сиринићу, *ibid.*, 287¹).

Као што се види, на бадњиданску вечеру позивају се животиње, у првом реду »дивље« животиње, »зверке«, и то пре свију вук; осим њих позивају се и домаће животиње, најзад »празници«. Шта значи реч »празници« не види се; али ма какво значење да има та реч, и ма каквог да је постанка, јасно је из текста да ти »празници« стоје у каквој било вези са непогодом и градом. Ми, међутим, знамо да непогоду и град доводе **душе покојника** (нарочито још оних који су прерано умрли, и оних који су умрли насилном смрћу) - дакле се и под »празницима« (као што, уосталом, можемо само очекивати) имају разумети душе предака. А шта су животиње, дивље и домаће, које се на вечеру позивају? Очеvidно је да то могу бити само **реинкарнирани преци**, јер се бадњиданска вечера приређује само за претке, и јер се само они на њу позивају. Интересантни су и они примери где домаћин позива животиње просипљући сламу: ми смо у чланку о »Божихној слами« (стр. 127 ид; 129 ид) видели да се по том церемонијалу, и о Бадњем вечеру и о слави, позивају **преци**.

Ово нас не изненађује ни најмање. Да душа покојног човека може отићи у животињу, то је веровање, код примитивних народа, врло раширено, и Фрезер га је констатовао на свима континентима (в. Frazer, *Golden Bough*³, 8, 285 идд). Претварање људи у животиње -један од честих мотива у народним приповеткама и скаскама! - није ништа друго до рефлекс једног оваквог веровања. Међу индоевропским народима утврђено је за доста њих да су знали за »метемпсихозу«, миграцију људске душе у ново тело, људско или **животињско**; нарочито су у њу веровали Индијци, Трачани, Келти (в. А. Meyer, у *Rel. Gesch. Gegenw.*, 5, 526; Е. Rohde, *Psyche*⁷, 1, 29 идд).

И по старом германском веровању душа покојникова може ући у какву животињу (в. Е. Mogk у *HoopsReallex.*, 4, 152, и R. M. Meyer, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 76 ид'). Интересантна је 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; стр. 169=138), и најзад дошла у област »але«, која је лепо прими, и заповеди да нахрани »њену живину«. Према тој заповести, идућега дана »девојка стане мамити живину, кад ал' Боже! скупише се еје, совуљаге, вране, курјаци, лисице, јазавци, творови, што је год у Бога животиње, све се скупи на рану«... Приповетка је типа Гримове *Frau Holle* (№24), и главни део радње дешава се на оном свету, в. о свему Karl Spiess, *Das deutsche Volksmärchen*,

113 ид.²⁾ Врло је карактеристично да бића на том свету - а то треба да буду **људске душе** - имају **животињски облик**, да су то **баш оне исте »зверке«** које српски домаћин позива о Бадњем вечеру на гозбу.

После овога јасно је да су и животиње које нам у божићној сезони долазе као полаженици (свиња, петао, во) **сеновите** животиње, да су то реинкарнирани преци, који, у смислу наших жеља, долазе к нама да нам донесу здравље и сваки напредак велико божанство, на које ћу покушати да скренем пажњу у овом чланку.

Постоје, у нашем народу, многе легенде у којима се свети Сава доводи у везу са вуцима. Ми ћемо се задржати на једној легенди из Старога Влаха. Ту »има ... прича како је свети Сава једном у планини шиљао вукове у разне торове да вечерају. [Онда] један стари вук приђе и рекне, да је стар и немоћан, те да не може никуда у тор да иде. Свети Сава погледа око себе, види једног чобанина који се био сакрио, па пруживши на њега штаку, рекне: »Ето ти вечере!« И после оде, Сиромах чобанин дршћући дође колиби, и каже дружини шта је чуо и видео. Чобани му се почну смејати, а он их моли да га пусте у среду међу њих да спава. Они га пусте. И тако поспе. Ноћу дође вук: дрмне крајњега за ногу, овај се промигољи, а он га остави; дрмне другога крај њега, а и овај се промигољи. Кад дрмне онога у среди, он се укочио као колац, па не сме да мрдне. Ово је мој, рекне вук, па га шчепа, извуче пред колибу и поједе свега. Сутрадан само му главу нађу чобани пред колибом« (М. Ђ. Милићевић, Живот Срба сељака², 180).

Ова легенда прича се и у другим крајевима нашег народа (нпр. у околини Алексинца, в. БВ, 12,1897, 221; на Косову, СЕЗ, 7, 255 ид; у ZNŽOJS, 11,1906, 132 - из Буковице у Далмацији - упућује свети Сава вука да из стада узме и поједе једну овцу), и понекад се везује за друге свеце, нпр. за светога Аранђела (БВ, 9,1894, 40), и светога Мрату (Караџић, 2, 1900, 90). Она је позната и Русима, само је ту везана за име светога Ђорђа, који је заштитник вукова (в. Dähnhardt, Natursagen, 3, 299). Некакав чобанин - каже се у тој руској легенди - попео се на храст и видео како свети Ђорђе шаље вукове на разне стране и одређује шта ће који да поједе. Један хроми вук запита га: »А шта ћеш мени дати?« - »Ено оно што је на дрвету«. Вук је чекао један дан, чекао је два дана да чобанин сиђе на земљу. Најзад се сакрије у цбун. Чобанин сиђе, и он га онда прождере (Афанасијев, Нар. рус. ск., 4, 44, по Dähnhardt, 1. с.), Сасвим слична легенда забележена је и у Бугарској, у Селу Брусену (западно од Тетевена), в. Д. Мариновъ, Народна вѣра и религиозни народни обичаи, Софија, 1914, 523 ид³⁾.

Важно је сада знати шта су у ствари споменуте српске легенде: да ли је то старинска »света историја«, која је чинила саставни део наше религије, или је то народна књижевност - један фолклористички мотив позајмљен са стране. На ово се може рећи да, пре свега, код нашег народа доиста постоји (очевидно, врло старинско) веровање да вуци имају свога заштитника, »чобанина«, осим примера у горе наведеним варијантама, наводи неколико убедљивих примера и Ф. С. Краус, у својој књизи Slavische Volksforschungen, Leipzig, 1908,138 идд⁴⁾, и пре свега, М. К. Valjavec, Narodne pripovjesti u Varaždinu i okolici², Zagreb, 1890, 92 ид.

Много је важније што се свети Сава и у **култу** доводи у везу са вуцима. У Староме Влаху посте чобани седам дана »Савицу«, тј. пост светоме Сави, **да им вуци не би клали овце** (Милићевић, ЖСС², 180). У бољевачком срезу: »Свети Сава сматра се као заштитник од вукова. С тога се [његов] дан строго празнује. У многим кућама посте по читава недељу дана пред Светог Саву« (СЕЗ, 14, 24). Исти је случај и на Косову пољу. Ту су, на дан Светога Саве, табуирани извесни предмети и извесне радње, а све у циљу да би се осигурало од вукова⁵⁾.

У нашем народу постоји, дакле, култ светога Саве као старешине над вуцима, и због тога је врло вероватно да је и легенда о светоме Сави који одређује вуцима храну **старинска српска**. Веровање о коме је у легенди реч, с обзиром на то што се налази и код Руса и Бугара, извесно је било још заједничко словенско.

У легенди се прича како је »један стари вук« заклао и појео некога човека. Догађај ужасан, у сваком случају; међутим ми са не малим изненађењем видимо да се у легенди ово прима без протеста, као нешто сасвим природно. Штавише, цела ствар добила је санкцију са највишег места, јер је сам свети Сава био тај који је предао вуку чобанина, ни кривог ни дужног. Вук је, дакле, имао **права** да поједе своју жртву, у овом случају једнога човека. Да вук тражи и добија храну од Бога,

или од Исуса Христа, или од светога Ђорђа - то је чест мотив у словенским скаскама и легендама, нарочито руским, па онда у естонским и летским (в. Dähnhardt, 3, 295 илд).

У неким словенским редакцијама »Физиолога« тражи вук, заједно са својим »мањим« друговима, храну од Господа, и Господ им ту храну увек даје (в. G. Polivka, Zur Geschichte des Physiologus in den slavischen Literaturen, Arch. f. slav. Philol., 15, 1893, 260). Наш народ верује да никад чобанина не треба кажњавати ако вук закоље коју овцу, иначе ће штета бити већа (в. Fr. Krauss, Volkforschungen, 143 ид): другим речима, оно што је вук заклао, то њему и припада - на то он има несумњиво право⁶⁾.

Овакво схватање може се протумачити само на један начин. Старе »природне« религије не познају догме, него место тога причају митове и легенде. Примитиван човек, кад хоће да објасни биће богова и њихове функције, и да образложи детаље из њиховога култа, не даје никакве филозофске дефиниције, него место тога прича мит или легенду. Мит и легенда имају да замене и теологију, и филозофију, и физику (упор. нпр. F. Kuchler u Zscharnack-Schiele, Rel. Gesch. Gegenw., 1, 876). Сваки култички акт има свој етиолошки мит или легенду која га објашњује. Легенда о светоме Сави који одређује храну вуцима, и сви слични митови у којима се каже како вук добија храну по неком вишем наређењу⁷⁾, нису ништа друго него објашњење једног акта из старог српског (и словенског) култа: **приношења крвних жртава и људских жртава вуку.**

Садашњим нараштајима мора овакав закључак изгледати смео. Да ли је могуће да су се вуцима приносиле крвне жртве, нарочито још људске жртве? При свем том што ствар изгледа необична, ми се овде налазимо на сасвим сигурном терену. Да су вуку приношене жртве, то бисмо могли веровати одмах, без нарочитих доказа, јер је вук, у религији српског народа, врло истакнута демонска, можда и божанска животиња. Упор. мој рад у Годишњици Н.Чупића, 34, 1921, 274 илд; докази које сам ту навео, дају се врло лако умножити. Код таквог стања ствари не би се могло ни замислити да је вук остављан без жртава, утолико пре што ми знамо да се жртве приносе нпр. и мечки (о Светом Андрији, в. нпр. СЕЗ, 14, 75ид), змији (СЕЗ, 17, 178), и др. И доиста, и вук је добијао своје жртве. Интересантну жртву вуку код Лета (који су му, на раскршћу, жртвовали козу) забележио је Ајнхорн (текст у Scriptores rerum Livonicarum, Riga u. Leipzig, 1848, 2, 621, в. Usener, Götternamen, Bonn, 1896.104)⁸⁾.

Сигурних трагова да је и наш народ знао за жртве вуку имамо у обичају »вучара« и »журјача«, в. Nodilo, Rad Jsl. akad., 84, 1887, 135 ид. Из детаљнијег описа споменутих обичаја види се да су жртве вуку, у стоци и плодовима, доиста практиковане, и да се практикују, може се рећи, све до данашњег дана. А да ли је могуће да су и људи приношени на жртву? Ништа природније од тога. Не треба заборавити да је обичај људских жртава, код свих народа, био јако раширен; људи су жртвовани из најразличитијих религијских и магичних разлога (нпр. жртва замене, експијаторна жртва, завет божанству, узиђивање у темељ, жртва манима, жртва првенаца, магичне манипулације са крвљу, итд)⁹⁾, понекад појединачно, понекад читаве хекатомбе.

Не треба заборавити ни то да је људски материјал често био само мало или нимало скупљи од животињског материјала (на пример, кад је реч о заробљеним непријатељима, или о осуђеницима). Људске жртве приношене су у пуном историјском времену, и то код народа са релативно високом културом: на пример, у разним грчким градовима био је обичај да се, с времена на време, убију по два човека (»фармаки«), као искупна жртва за цео народ. Још године 1815, повлачећи се од Чачка ка сеничком пољу, заклали су Турци као жртву (»журбан Мухамеду«) Ђоку Протића из Гуче, кнеза драгачевског (С. Милутиновић, Историја Србије², 314, и С. Тројановић, у СЕЗ, 17, 103 ид), а Нико Бесаровић у својој причи »Мула Мехо« спомиње како су (отприлике пред половину прошлога века) заклали Турци једно Српче »као курбан« сватовима Махмутбега Пашића (БВ, 2, 1887. 162).

Важно је споменути и то да је наш народ познавао и практиковао људске жртве, може се рећи, кроз целу своју прошлост (упор. нпр. узиђивање људи у темељ; жртве на месту где ће се копати благо; жртвовања човека да би пала киша; жртве божанству реке; жртве манима; кићење куле главама; жртве магичне, итд).

Најзад, знамо и то да су у култу примитивних народа приношени људи на жртву **животињама**. То је, уосталом, сасвим природна ствар - чак је много логичније да се људи приносе на жртву божанској животињи, која се и иначе храни људским месом (нпр. вуку, лаву, великим

змијама и рибама, итд), него ли божанству у људском облику. Аустралијанци и данас бацају људе на жртву ајкулама, Азијати тигровима; Индијанци се ништа не буне ако који од светих крокодила прогута каквог човека, упор. Fr.Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen u. Römern, 136. У митовима и народним приповеткама спомињу се врло често случајеви да су овој или оној животињи приношена на жртву људска створења, обично младе девојке¹⁰. Таква причања очевидно су рефлекси некадашњег стања ствари, када су божанским или демонским животињама ритуално жртвовани људи.

Да су и наши преци приносили, или бар толерирали (то јест, пустили да их вук узме сам), људске жртве вуцима, то је, према овоме што смо рекли, у великом степену вероватно. Али не само то: ми **и данас** имамо сигурне супституције овакве људске жртве. Пример који ћу навести није, додуше, из српских крајева, али је из једног религијски доста блиског краја. У западној Бугарској, наимае у околини Орханије и Плевне, постоји обичај да се о Мратинцима (14. новембра) приноси на жртву црн петао, који се коље на прагу (в. Д. Мариновъ, Народна вѣра, 520 ид). Мратинци су, међутим, **вучји празник** (упор. нпр. Карацић, 2, 1900, 90). Тумачење Мариновљево, као да је то некакав кокошињи празник, нетачно је. Из самог Маринова, стр. 521 идд, види се да је ово доиста празник посвећен вуцима, као што је и у Срба¹¹, а петао је **еквивалент човеков**¹², и употребљава се по правилу као **замена за људску жртву**¹³. Према томе, вероватно је да је петао овде супституција људске жртве, и да је таква жртва постојала и код других балканских Словена где су вучји празници постојали, у исто време, и са истом култичком строгашићу као и у западној Бугарској. А у те крајеве спадају, у сваком случају, источна и централна Србија.

У свима споменутих легендама, човека на жртву добијају не сви вуци скупа, него **један извештан** вук. Тај вук, према верзији из Старога Влаха, био је »стар и немоћан«; према другим верзијама, био је он **хром**, и врло је важно што се у овом детаљу слажу и српска, и руска, и бугарска верзија (в. БВ, 9, 1894, 40; Афанасијев, 4, 44; Д. Мариновъ, 523 ид). Значи да је тај детаљ оригиналан и битан. Како смо ми већ видели да је ова легенда у ствари рефлекс старинског култа, то овде можемо утврдити да је вук коме су наши преци приносили људску жртву, замишљан као неугледан и **хром**.

Откуда то да најнеугледнији међу свима добије најбољу жртву? Народна машта воли контрасте, и ми у приповеткама и митовима имамо чест случај да, уколико је нечија спољашност неугледнија, утолико је његова фактичка вредност већа. У приповетки »Со и хлеб« (Вила, 2, 1866, 815 ид) савлађује митски бик, без по муке, велику алу са три главе, па онда опет једну са две, али кад је дошла трећа, мршава, никаква, која се једва мицала по трavi, бик је у борби подлегао. У приповетки »Златна јабука и девет пауница« (Вук, №4) најгори коњ, који је, сав изеден од губе, чамео у буцаку од штале, био је у ствари најбољи коњ међу најбољима; најмањи сандук садржи највеће благо (упор. Вук, Прип., №36, и Volte-Polivka, 1, 214идд); најлепша девојка често се крије у жаби бабурачи, најлепши момак крије се у змији, итд. За ову идеју упор. и Вук, Посл., 3780.

С друге стране, постоји веровање да гадна спољашност, и телесни дефекти, условљавају демонски карактер, и обратно, упор. Вук, Посл., 7112 »Чувај се онога кога је Бог наказио«; 6887 »Узео Бог од њега ушур«; 2584 »Кога Бог куцне, ономе ништа друго не ваља«; 2694 (упор. и 3599) »Ко је нагорео, смрди«, итд. Упор. и Karl Spiess, Das deutsche Volksämarchen, Leipzig-Berlin, 1917, 110; A. Helwig, Verbrechen und Aberglaube, Leipzig, 1908, 38; Frazer, Golden Bough³, 4, 38 ид.

Хроми вук који добија жртву био је, дакле, само **по спољашности** неугледан, иначе је он био силан и опасан, онако исто као што је, према веровању нашег народа, међу ђаволима најопаснији **»шантави враг«** (ZNŽOJS, 19, 1914, 147)¹⁴. И доиста, код »вучјих празника«, који трају неколико дана, највише се празнује последњи дан, зато што се тада »креће и последњи сакати - криви вук, који се зове кривељан. **Он је најопаснији**, и зато се растурњак [=последњи дан] строго празнује« (Карацић, 2, 1900, 90, веровање из околине Пирота). Исто такво веровање постоји и у разним крајевима Бугарске, где се тај хроми, »последњи, најлошији, најопаснији« вук назива **Куцулан** или **Наплатан** (многе примере наводи Д. Мариновъ, о.с., 521 идд). Тај вук је, очевидно, **најмоћнији** међу свима, и око њега је концентрисан цео култ о вучјим празницима.

Врло је проста ствар да се одреди значај тога хромога вука. Он је »цар« свију вукова, онако као што постоји цар змија (нпр. Вук, Прип., №3; ZNŽOJS, 19, 1914, 119), цар змајева (Вук, Прип., №5 и 51), соколова (Вук, Прип., №51), орлова (ibidem), риба (Valjavec, Прип.², 103), тица уопште

(ibidem), вила (то је »вилонџак« или »жосмати човјек«, ZNŽOJS, 19, 1914, 137), итд., божански представник целе специје (о таквим божанствима в, Tylor, Primitive Culture, 2, 244, и De Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden, 1903, 43).

У верзији из Босанске Виле (9, 1894, 40), доиста, **хроми вук** је тај који **сазива остало друштво**; сличан случај имамо и у другим приповеткама и легендама, од којих нарочито ваља споменути читаву серију у Ваљавца, стр.92 итд. Тај хроми али страшни вук је онај вучји пастир, или чобанин, у кога, као што је горе речено, верује наш народ. То је свакако и »стари вук« који се спомиње у једној ритуалној песми што ју је забележио Нодило (Rad, 84, 1887, 135 итд), упор. и Valjavec, Pripr.², 96. Очеvidно је да овде имамо пред собом **старинско божанство у вучјем облику**.

То врло старинско божанство није само претпоставка, него факат који чека да буде констатован. Најбољи доказ да је оно постојало јесу празници у његову част. Ти празници трајали су (као, на пример, и празници у германском паганству) неколико дана, и прослављани су у **целој** зимској сезони, али у предкалендарском времену датум у који су падали није, разуме се, био тачно фиксиран. Дани за које је доцније тај празник био везан, различити су¹⁵⁾: то је већином време од Светог Аранђела до Божићних поклада (»Мратинци«, в. СЕЗ, 14, 10 итд), или до Светог Николе (у Боки нпр. време од 11. новембра до б. децембра назива се »мратински дани«, в. РЈА, 7, 41), али исто тако и »некрштени дани« (на Косову пољу, на пример, на Бадњи дан увече нуди се колач вуку, в. СЕЗ, 7, 292, и врше магичне радње - затварање гробена, маказа и др. -сличне онима о Мратинцима, в. нпр. СЕЗ, 14,11), дани пред Светог Саву (пост »Савица«, в. Милићевић, ЖСС², 180), Свети Трифун (упор. нпр. СЕЗ, 7, 257) -дакле, стварно цела зимска сезона. Ипак највише долазе у обзир Свети Мрата, Ваведење (упор. СЕЗ, 14, 75; 19, 67), Свети Аранђео, Свети Сава, Свети Трифун.

Најзад, нама је из култа тога божанскога вука сачувана и једна култичка легенда. То је један врло старински фрагмент, који је забележио Ваљавец (Prirovjesti², стр.93 итд, №4), и који ће нам се, чим га прочитамо, учинити врло познат. Он гласи:

»Jeden put su bili konjari na paši, pak su bili i po noći takaj, pak su vidli saku noč da ogenj gori, a ognjišča ni bilo gda su gledali. Onda je jeden iz med njih rekel da bude išel ovu noč na hrast gledat kaj je to. On je išel na hrast pak dojde jeden klapasti vuk pak se čez jeden obruč tri put prekopicne a stari dedek postane, a vuki dojdu za njim, a koj je prvi došel on je donesel jednu gusku i dal mu ju je; on ju je spekel i meso je pojel, a kosti je dal vukom. Gda su to pojeli onda jim, odlučal kaj bu koj dobil ovo leto. Jednomu veli: ti buš dobil kravu; tak je rekel i drugim sakomu njegovo. Onda naj zadnjemu je rekel: ti pak buš dobil ovo kaj je na ovom hrastu. A ov deček je vre bil od straha ves črn. Onda su 'si odišli, a ov, koj je toga dečka dobil, je ostal i podkapal je ov hrast da, da hrast podkoplje, bu deček dol opal i da ga bude pojel, neg samo da do dana to včini. Neg dan je nastal i pastiri su došli i vuka stiral i dečka su na kla zeli. I ov deček je doma odišel i jedno leto ni nikam vun iz doma išel, neg samo vukol hiže je išel. Gda je leto dan prošlo išel je s pastiri po noći na pašu. Onda su pastiri pospali, vuk je došel i njega pograbil i pojel ga je.«

Као што се види, имамо **исту легенду која се прича и о светоме Сави** (в. Милићевић, ЖСС², 180, и горе наведене књиге) и неким другим свецима. Ствар је само у томе што је култичка легенда из Ваљавчеве збирке далеко старија од ових других. Она је постала у једној ранијој фази, када се знало само за териоморфне богове, и она представља архетип за све доцније легенде у којима имамо антропоморфног бога место старинског бога у вучјем облику.

То старинско, териоморфно божанство у вучјем облику, које је имало своје празнике, своје култичке легенде, и коме су приношене и људске жртве, доцније је, као што смо видели, антропоморфизовано и његове функције, с временом, примио је (поред неких других светаца и) свети Сава. Али ваља нарочито нагласити да је процес прелажења териоморфног божанства у антропоморфно био врло лаган, и да (с обзиром на живо веровање у божанског вука - »вучјег чобанина«, по свима крајевима нашега народа) још није потпуно завршен.

1) Највише легенда о светоме Сави скупљено је у Босанској Вили. Врло добра збирка од 18 легенда у Браству (Свети Сава у народној успомени из Темнића, прибележио Станоје М. Мијатовић, Браство, 12, и 13, 1908, стр. 134-154). Скупљачи често примећују да у српском народу има безброј легенда о светоме Сави. Упор. и Тих.. Р. Ђорђевић, у Додатку београдског дневног листа »Новости« од 14 (27) јануара 1924.

2) Али исто тако и на Марка Краљевића, и, донекле, на »Бабу«.

3) **Формалну** сличност са овом легендом показује приповетка о »римском војводи Публију«, коју је забележио Флегон (F.H.G. 3, 615 идд). Публија је, после победе над краљем Антиохом, прождерао некакав митски вук. Упор. и S. Reinach. Cultes. mythces et religions. 1. 296, и L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen. Bonn. 1903, 52 ид.

4) Краус је иначе сасвим непоуздан, и ја га на овом месту цитирам зато што се његови подаци, овде, могу проверити преко другнх сличних, нарочито оних у Ваљавета, 1.с.

5) »Многи... не једу овога дана месо од четвороножне животиње због тога **да вук не чини штету у стоци**. Неки не делају ништа сечивом **да им вуци не би клали стоку**. Неки опет не отварају бритве и ножеве зато **да вуци не отварају уста**. У светосавску недељу многе жене не раде гребенима и не предуду **да се не би зверови довлачили из шуме** и налазили око обора.« СЕЗ. 7,255.

6) Из чланка »вукоједина« у Вуковом речнику види се да није било допуштено јести месо од живинчета које је вук начео. Забрана је, можда, дошла отуда што живинче које је вук заклао, припада, de iure, само њему.

7) Нпр. по наређењу светог Аранђела (БВ, 9, 1894, 40), светога Мрате (Карацић, 2, 1900, 9), суђеница (ZNZOJS, 19, 1914, 139), и др.

8) »Sie haben im Monat decembris, etwan umb unsern Christag, den Wölffen auff einem Creutzwege eine Ziege geopfert mit sonderlichen abgöttischen Ceremonien, zu dem Ende, dass er ihrem Viehe nicht schaden möchte... Solch Opfer sollen noch heute diesen Tag ihrer etliche, wiewol heimlich thun.« В. Usener, Götternamen, 104.

9) За **узиђивање људи у темељ** (мотив »Зидања Скадра на Бојани«!) в. С.Тројановић, СЕЗ, 17, 53 идд; М. Арнаудовъ, Вградена невеста. у Сборнчкъ за народни умотворения и народописъ, София. 1920, 34. 245-510. - За жртве на месту **где ће се копати благо** најбољи је пример језовити случај који се, године 1892, десио у смедеревском граду, в. Мил. Р. Веснић, Празноверице и злочини, ГНЧ, 14, 1894, 178 идд. - О жртвовању човека **да би пала киша** (»ђерман« у Источној Србији!) в. Карацић, 3, 1901, 205. - За жртвовање човека реци имамо пример у приповетки о Усуду (Вук, Прип., № 13), в. и Frazer уз Paus. 9, 26, 7. - Људске жртве **манима** имамо, на пример, у песмама »Смрт војводе Каице« (Вук, Пјесме, 2, 80, 250), и »Сењанин Иван и Ковачина Рамо« (Вук, Пјесме, 6, 60, 255 ид). - Случај људске жртве имамо, донекле и у обичају да се људским главама ките бедеми, куле, куће, и сл.. о чему в. нпр. Вук, Црна Гора и Бока Которска, 59пд. Упор. и Вук. Пјесме, 2, 58, 12 идд. - Као **магичне** људске жртве могу се споменути жртвовања деце у песми »Ђакон Стефан и два анђела« (Вук, Пјесме, 2, 3), у приповетки »Царев син и Оштар дан« (Летопис Матице Српске, 145, 1886), и др.

10) Упор. мит о Персеју и Андромеди, Херкулу и Хезиони. Клеострату и Менестрату, светоме Ђорђу, Сигфриду. и сл.. в. и Frazer, уз Paus. 9. 26, 7. и Friedrich Schwenn. Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, 135 ид. О многобројним народним приповеткама са овим мотивом упор. Bolte-Polivka, Anmerkungen. 1, 547 идд.

11) У истом смислу треба кориговати и Lübeck, у Ztschr. d. Ver. f. Volksk. 9. 1899. 65 и I. Scheffelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer. Giessen, 1914, 6.

12) Упор. Scheftelowitz, о.с. и, донекле, мој рад о "Божићној слами« у Прилозима, 3, 1923, 129. У једној приповетки Св. Ђоровића петом је замењивао чак и одсутнога младожењу при венчању!

13) в. Scheftelowitz. о.с.

14) О хромости ђавола и другој једној хипотези о пореклу ове идеје упор. Grimm, Deutsche Mythologie⁴. 829.

15) Првобитно је, можда, постојала тежња да се "вучји празници" фиксирају у време када су ноћи најдуже. Али народ тај период времена није тачно познавао, упор. нпр. веровање у срезу бољевачком да су ноћи од Светога Аранђела до Божићних поклада **најдуже** (в. СЕЗ, 14, 74), што је астрономски, разуме се, нетачно.

ВЕСЕЛИН ЧАЈКАНОВИЋ

САБРАНА ДЕЛА ИЗ СРПСКЕ РЕЛИГИЈЕ И МИТОЛОГИЈЕ
КЊИГА ПРВА

СТУДИЈЕ ИЗ РЕЛИГИЈЕ И ФОЛКЛОРА 1910—1924.

Издавачи
СРПСКА КЊИЖЕВНА ЗАДРУГА БЕОГРАДСКИ
ИЗДАВАЧКО-ГРАФИЧКИ ЗАВОД ПРОСВЕТА
ПАРТЕНОН М. А. М.

За издаваче
Радомир Радованац Илија Рапаић Чедомир Мирковић Момчило Митровић

Уредници
Милорад Ђурић Радослав Братић Милутин Станисавац

Рецензент
Радован Самарцић

Ликовно решење корица
Добрило Николић

Технички уредник
Слободан Николић

Коректор
Милутин Миловић

Тираж 3.500