



Издавач

ЕТНО-КУЛТУРОЛОШКА РАДИОНИЦА – СВРЉИГ
Боре Прице 2, Сврљиг, тел. 018 / 821-059

КУЛТУРНА ИСТОРИЈА СВРЉИГА

Књига VII

За издавача

Мр Раде Милојковић

Рецензенти

Проф. др Драган Жунић
Проф. др Недељко Богдановић

Уредник овој издања

Проф. др Недељко Богдановић

Технички уредник

Млађан Ранђеловић

Штампа

Галаксијанис д.о.о

Тираж

300 примерака

Штампано 2016.

ЕТНО-КУЛТУРОЛОШКА РАДИОНИЦА – СВРЉИГ

КУЛТУРНА ИСТОРИЈА СВРЉИГА

Књига VII

Сретен Петровић

МАГИЈА И ЖИВОТНИ КРУГ

У ОБИЧАЈИМА И ВЕРОВАЊУ СВРЉИГА

Сврљиг

2016

УВОД

Истраживања традиционалне културе народа сврљишког краја започео сам осамдесетих година прошлога века. Један део тих резултата објавио сам у књигама: *Митологија и маџија у обичајима Сврљија* (1992, 2000), *Митологија раскрића* (1993, 2000) и *Усион Сврљија* (2006). Већ дуго траје моја заокупљеност антрополошким питањима чију сам дубину и комплексност сагледао у обичајима и пракси народа овога краја, односно која су свеже сачувана у сећањима баш овде код најстаријих словенских старинаца Сврљига.

Пред читаоцима је сада моја четврта књига посвећена Сврљигу, под насловом *Маџија и животињи круџи у обичајима и веровању Сврљија*. У њој се у теоријски заокруженој форми налази двадесетак одабраних студија, које су настале, као резултат новијих истраживања и тумачења важних питања која се односе на обичаје, веровања и магијску праксу народа Сврљига. За овај рад на продубљивању сазнања о традиционалној култури Сврљига била је срећна околност што је у Сврљигу формирана *Етно-културолошка радионица* (1994) која је започела са систематским и опсежним истраживањима културе овога краја али и источне Србије у целини, чији су резултати најпре излагани на осам међународних скупова одржаних у Сврљигу, а затим, објављени у 19 *Зборника* Радионице. Слободан сам да саопштим да сам са нарочитим ентузијазмом учествовао у целокупном овом послу Радионице и при томе наставио да продубљујем своја сазнања о изванредним, добро сачуваним траговима једне од најстаријих словенских култура на простору источне Србије, која се посебно аутентично одржала у *Сврљишкој области*.

Радови у овој VII књизи *Културне историје Сврљија*, осим у свескама *Етно-културолошкој зборника* који излази у Сврљигу, публиковани су и у тематским публикацијама са међународних скупова који су одржани у Софији, Нишу и Београду, као и у другим часописима у Београду, Рачи Крагујевачкој, Врњачкој Бањи, сврљишком *Бдењу*. Сасвим је природно што су текстови који су већ објављивани у дужем временском распону делимично или у целини прилагођени целовитој структури садашње књиге *Маџија и животињи круџи у обичајима и веровању Сврљија*. Наиме, било је природно да је у појединим текстовима који су тематски блиски, а који су објављивани у периоду од 1995. до 2014. године било и незнатних понављања у појединим њиховим деловима. Текстови су још једном пажљиво прегледани, допуњени или кориговани, са циљем да се могу одржати у новој целини. Сагласно томе извршене су неопходне измене у појединим објашњењима феномена који се разматрају. Приложена је, местимице, и нова аргументација уколико се учинило да је на основу нових сазнања то било неопходно. Најзад, спроведен је јединствени начин навођења извора, односно начин цитирања. Имајући у виду могућан круг заинтересованих читалаца сматрао сам потребним да се на крају приложи скроман *Речник* најважнијих термина који се користе у науци о култури.

Користим прилику да се као председник Управе *Етно-културолошке радионице* и руководилац пројекта *Културне историје Сврљија*, најзад и као ау-

Сретен Петровић

тор ове седме књиге *Културне историје Сврљића* захвалим на финансијској помоћи Скупштине општине Сврљиг без чије помоћи одрживост рада на овако комплексном послу *Културне историје Сврљића* била би готово немогућа.

Сретен Петровић
3. фебруара 2016.

I

МИТОЛОГИЈА И МАГИЈА У ЖИВОТНОМ КРУГУ

1. Магијско продужење живота деце на раскршћу

Појам раскршћа у веровању, митологији и магији

Раскршће је важно култно и епифанијско место, посебно у „ритуалима прелаза”¹. У веровањима знатног броја индоевропских народа, раскршће је „опасан” и „нечисти” простор на коме обитавају бројни добри и зли демони. Немирне душе у глуво доба ноћи на раскршћу, посебно на месечини, изводе свој дивљи плес. Појављују се овде и душе прерано умрлих невеста, али и остављених или заведених девојака. Код Срба, а претпостављам и код Бугара – бар у западним областима – на раскршћу се врача болесној деци, посебно оној која болује од епилепсије. Свакако, на раскршће се бацају уврачане ствари, просипа вода у којој се купа болесна особа; избацује се смеће које се покупи када се умрли изнесе из куће; невеста баца новце када кочијама, или на коњу прелази преко раскршћа. Али, на раскршћу се обавља и „љубавна магија” у циљу придобијања вољене особе; погребна поворка такође застаје на раскршћу. Једном речи, раскршће је родно место, култно станиште женског божанства које устаје у одбрану „женског права”, тачније, она брине о „мукама” и „проблемима” који искрсавају у животу „жене-мајке”, али и о „девојкама”, „распуштеницама” или „удовицама”, као и о деци у невољи.

Један пример из *Старој завети* (Библија 1974) указује да су на раскршћима, односно распутницама лоциране *јавне куће*. Можемо наслућивати, да је то било и ради одбране материнског, женског принципа. Ова заштита, разуме се, не важи за мушкарце-прељубнике. У *Старом завету* читамо: „градили (су) курварску кућу на свакој распутници”, будући да је то место на коме „жена прељубочица... мјесто мужа свога прима друге” (*Језек.* 16,31-32). Ту, на раскршћу, са „допуштењем” женске богиње, удовица Тамара – којој свекар Јуда не испуни обећање да ће јој следећи муж бити Јудин средњи син (а затим најмлађи) – прерушена остварује своје женско право. „Она скиде са себе удовичко рухо своје, и сједи на *раскршће* на путу који води у Тамну. ...А Јуда кад је видје, помисли да је курва, јер беше покрила лице своје”, и обљуби је

¹ „Ритуал прелаза” као друштвена манифестација означава промену једног од три најважнија статуса људског бића. Наиме, светковином рођења, односно крштења дете званично постаје члан конкретне друштвене заједнице, будући да тим чином оно *прелази* из природног стања у *социјалну*, очеву групу. Исто тако, чином удаје невеста *прелази* у клан мужевљевог братства. Најзад, нарочитом процедуром, ритуалом сахрањивања, умрли *одлази* из овога на Онај, тј. Други свет.

(I, Мој, 38, 13-15), а ова, потом, роди дете. Дакле, божанство раскршћа допушта освету коју преварена жена спрема мушкарцу. Уосталом, на раскршћу се и код древних Грка бранио матерински принцип, који је у супротности са патријархатским концептом.

Раскршћа су места на којима се изводи сложена и разноврсна магијска пракса, од лечења, до приношења жртве. Ту се исказују захтеви знатног броја жеља и молби, пре свега оних које су повезане са животом и смрћу, плодношћу и уклањањем несреће. У селима Гулијану и Извору (Сврљиг) када краставци почну да цветају, тада жене *шри* таква цвета која нису „везала” – нису понела род – откину и баце на раскршће како би остали били плодни. У овом магијском поступку смисао је више него очигледан.

Исто тако и „нероткиње” траже помоћ на *раскршћу* од богиње плодности. У источној Србији последње рођено дете се „баца”, тачније „врља на раскрсје” с циљем да му незнанац који ће наићи постати „нови кум” и детету дати име. Вода у којој је мајка купали *болесно геће* у кући, мора се просути на раскршће и то у глуво доба ноћи, сагласно са митолошко-магијским кључем. У позадини овога поступка налази се добро познати митолошко-магијски принцип: *pars pro toto*. Наиме, чин избацивања воде „болесног” детета на раскршће, дакле, воде која је магијски „нечиста”, гест је, према народном уверењу, којим се Божанству на дар нуди жртва, један *део* од угроженог бића, тј. овде његова „вода” у којој је дете било купано, како би Заштитница, заузврат укућанима подарила „Здраво” = Цело, неокрњено биће, тачније, *геће*. Јер, ако су временом, са успостављањем патријархатског система – који симболизује нову „светост” и „чистоту”, она стара, матријархатска божанства, као „хтонична” постала „нечиста”, чије је место обитавања сада *раскршће*, али и *ћубриште*, места на којима се она сакупљају у глуво доба ноћи („ноћ”, „ћубриште”, „раскршће” јесу симболи хтонског), из тога произлази следећи закључак. Сама „болест” – а то значи и вода болесног детета, постају облик „примерене, прикладне жртве” која се нуди управо овим демонима, као функционерима хтонског божанства, посебно Богињи заштитници мајке и деце. Дакле, у позадини овога веровања, иако је свест о том миту временом сасвим изгубљена, налази се вера у богињу, у хтонско божанство, у Велику Мајку заштитницу породиља и нејачи. У том смислу наводим неколико примера из компаративне антропологије који кореспондирају са обичајима у источној Србији.

У Немачкој се „новорођена деца не смеју преносити преко *раскршћа*, иначе ће дете умрети или бити несрећно”. На основу тога можемо само наслућивати какво магијско-митолошко значење има код Срба обичајна (магијска) пракса изношења новорођенчади на раскршћа а из оних породица у којима су једно за другим прерано умрла претходно рођена деца. Немачка пракса само сугерише правац тумачења, наиме, да се и последње рођено дете које се износи на раскршће може рачунати као да је „отписано”, које се сада свесно жртвује богињи (словенској Баби, Живи, Лади, односно грчкој богињи Хекати, римској Тривији, немачкој богињи Берти), не би ли сада као уздарје, та иста богиња – заштитница деце и породиља – на симболички начин, „жртвованом” детету подарила „нови живот”, а у складу са принципом хтон-

ских, материнских божанстава. Како народна фантазија Немаца описује митски лик њихове Берте или Перте? То је „богиња која влада посебно над женском страном живота”, она је „богиња марљивости, мира и љубави”, као год што су код Словена богиње Лада и Жива. Код Немаца „се душе после смрти изнова враћају овој богињи, тако да она постаје и богиња смрти” (Wuttke 1900, 89-90). Код Срба, изношење последњег детета на раскршће има двоструки задатак: добровољно жртвовање како би се задобио нови живот!

Уосталом треба сагледати целину обичајних, магијских радњи за поспешивање здравља „болесне”, и потенцијално „угрожене” деце. Има ли, наиме, магијска пракса „врљања деце на раскрсје” неке сличности са неколиким видова других обичајних пракси? Најпре, у источној Србији дете коме су претходна браћа и сестре умрли често „износе” на „камен станац”, „столован камен” или „столовњак”, где га задоји нека „здрава жена” = којој су у кући сви живи. Исто тако, жена са овим религијским статусом, тзв. „здраве жене”, носи дете у цркву на крштење. Никако „нездрава жена”! Да би се то разумело, рећи ћемо, како име или атрибут „нездраве” жене понесе она жена „којој је умро првенац”. У последњем случају, пример показује како је у магијским радњама веома значајна разлика, тачније функција ових двеју врста жена: „чисте” или „здраве” – „којој су сви живи”, и „нечисте” и „нездраве” жене – „којој је умро првенац”. Исто тако ова разлика претпоставља како је и сам *правац деловања и ипостипинуће циља* радикално супротан. „Здрава’ жена” има доминантну улогу у оном „ритуалу прелаза” у коме треба из „оностраног и хтонског” да преведе душу детета у „Живот”, тј. у „Овострано”. Међутим, „нездрава’ жена – којој је првенац умро, дакле, која га је симболички жртвовала божанству”, имаће значајну улогу касније у оном „ритуалу прелаза” који има супротну тенденцију, наиме, да преведе душу из „Овостраног” у „Онострано”, у Онај свет, дакле, у обичајима који се везују за погребну церемонију.

Смисао ритуала „врљања деце на раскрсје“

Овде ћу проблематизовати важан детаљ старог српског обичаја, да се у породици где деца прерано умиру, последње рођено дете износи на раскршће ради промене кума. У својој рудиментарној форми обичај затичемо у *Сврљашкој области* где је очувана језичка форма „врљања детета на раскрсје”. Међутим, сам облик имена које се надева таквој деци, суштински је различит, зависно од тога у којој се „културној зони“ Сврљига спроводи – *источној* или *западној*, јер је Сврљиг, културолошки подвојен. Овде ће бити речи само о том детаљу, иако ова чињеница истраживачу отвара бројна питања и недоумице, због чега ће нека од њих, чак и овде захтевати додатне коментаре. Иако је, дакле, реч о истом обичају који се спроводи на веома уском географском простору Сврљашке области, околност да постоје две различите праксе у надевању имена поменутој деци, маркантно дели две композиције становништва у насељима од по 19 села у свакој од двеју зона *Сврљашке области*. Једном речи, Сврљиг данас има 38 села. Овде настојимо промислити разлог који је довео до

тога да се деца, најпре, износе на раскршће како би остала у животу, а затим, зашто се таквој деци, у двама областима Сврљига, надевају битно различита имена. У овим поступцима запажамо својеврсну типолошку правилност, сагласно разлици двеју културних зона Сврљига. Свакако, у обема зонама становништво је етнички јединствено, дакле, припада истоме српском корпусу.

У другим радовима већ сам писао о религијско-митолошком проблему који покреће обичај који се предузима у ситуацији када се у некој породици „не држе” деца². Овде ће бити поновљено само неопходно, због даљњих теоријских извођења. Међу првима је о том проблему детаљно говорио сврљишки учитељ Алекса Васиљевић у једном од својих објављених радова у XIX веку.

„Код нас у Сврљигу овако раде они, којима умиру деца. Кад се дете роди, пошто га окупају и мајка надоји, повију га у пелене, и изнесу на пут, на раскршће, док га још нису 'молитвили' тј. док му још није свештеник прочитао 'водицу', и ту га оставе, а онај који га је изнео, обично бабица, прикрије се где год и мотри на њ, да га не би које псето или свиња удавила. Ко први од путника наиђе на дете, он је 'детиња срећа', и њега узимају за кума, ма ко он био. Кумство се мора примити. Чим на дете наиђе, одмах га узима на руке и каже: 'Да си ми живо и здраво, срећно и дуговечно кумче!' Онда излази и онај који је дете изнео, и иду заједно с дететом његовим родитељима. После се тек шаље човек – обично отац опет свештенику по 'водицу', коју код нас зову још и 'молитва'. Ту сад ручају, па кум оде својој кући. За крштење позову новог кума са погачом и чутуром вина, печеном кокошком, ћурком или прасетом. 'Како и колико Бог дао'. На крштењу кум даје име детету: 'Најден', Нађен (нађено дете): Живко, Живојин, Живул, и овима слична, да би живело; или Вук, Вуле, Вукадин, и овима сличним, да би дете било здраво као вук, и да не сме на њ доћи никаква болест” (Васиљевић 1996, 25)³.

Пре но што размотримо изнесени став Алексе Васиљевића, задржимо пажњу на аутентично казивање Вере Антић (1917-2000), а истим поводом. Наводим неколико изворних описа В. Антић из *Жељева* које припада *источној културној зони*. Њени су искази дати у варијанти тимочко-лужничког говора. На моје постављено питање: због чега се деца „врљају на раскрсје”, Вера је рекла:

„Там' у некуј кућу где се деца не држе, па се мора врљају на раскрсје, она су боса, гола, само увијена у нешто. Такво дете се врља чим се роди, ал' ночу не, [него] само јутром, 'преци сълнце'. Износи си га мајка, тетка или свекрва. Тај жена која га износи на раскрсје је гологлава, нема мараму”.

² Види: Сретен Петровић, *Митологији раскрића*. Просвета, Ниш, 1993; С. Петровић: *Српска митологија*. I–V. *Митологија раскрића*². књ. IV, Просвета, Ниш, 2000; текст „Социо-митолошки карактер »врљања деце на раскрсје« у источној Србији”. У: *Етно-културолошки зборник*. св. I Сврљиг, 1995, 83–90. Према књигама, радовима, односно сценарију С. Петровића, телевизија Србије (РТС, 1998) снимила је полчасовни филм под истоименим насловом *Митологија раскрића*.

³ Текст је најпре објављен у *Босанској вили*, 3, 1894.

Следеће моје питање: какав значај има кум или кума, онај који „пронађеном” детета на раскрсју, даје име? Пре свега, он (или она), поштује се, каже саговорница, „као род рођени”, а у наставку додаје:

„Кад позовеш неку жену, као пријатељицу, да ти нешто уради на раскрсје. Она оче да ти уради. Ал' с њу много лепо да живиш, да те сутра не би 'уништи-ла'. Она ти је побратим. Не смеш да ју увредиш. Она може да ти задоји дете. Или кад постаје кумица. Нарочито, од напред [у давно време], кад се [искључиво на селу] у кучу рацало. И на једну жену три јо' умрела. Четврто смо 'врљали'. Оно се родило, ја сам јо' казала: 'Загорће узимај дете и истурај на раскрсје'. И увимо га у пешћирџк, голо од мајке, и гледамо који че пројде, да не одзевне, не умре детенце'но. И ете ју иде жена, ал' им она роднина, и она га најде, узе га у руће и донесе га у кућу, и кад га донесе у кућу, она кумица, и тако и јес'. Стари кум се растура. Крстила га Најден, ете га комшија, Најден, певач”⁴.

Шта нам говоре поменути искази? Када се здраво, тек рођено дете, које се због промене кума – чији су разлога раније наведени – износи на раскршће пре изласка сунца – никако у „глуво доба”, ова магијска радња има за циљ да омогући детету продужење живота. Наиме, овај поступак не претпоставља могућност болести „детета”, већ се њиме предупредује опасност да новорођено дете не доживи судбину претходне деце у истој породици, дакле, да га сустигне, на пример, „урок”. Али, супротно томе, оне друге магијске чини које се изводе, не као овај случај ујутру пре сунца, већ у „глуво доба” ноћи, имају за циљ да „одстране” саму, актуелну „болест”, или пак да неку болест или урок неке друге, непријатељу на пример, „натоваре”! Но, жена која износи дете на раскршће рано ујутру, мора бити *јололава*, односно са марамом која је пребачена преко чела, којом приликом треба перчин да држи у устима. Исто тако, дете које се „баца на раскрсје” треба да је голо, и да на себи има само белу пелену – претпостављамо ланену, и такође, треба стопалима да *догирује земљу*.

Можемо се одмах упитати због чега дете које се износи на раскршће мора бити „голо од мајке”, и шта уопште значи „голотина”? „На Западу је голо тело често знак сензуалности, спуштања на раван материјалног”. „Голо тело је нека врста повратка у првобитно стање”, најзад, „голотина значи да човек више није одвојен од света који га окружује и да, према томе, природне силе могу без препрека прелазити из једнога у друго”. Због тога и врачаре, као Медеја на раскршћу, будући боса, тим чином, доњим делом тела, стопалима као и Едип, дакле, ногама належући на земљу, добија волшебну снагу „из доњег света”, из хтоничког. У *Речнику симбола* Гебранта и Шевалијеа напомиње се још и то да су и „неки врачеве нарочито осетљиви на утицаје одоздо кад су голи” (RS

⁴ Упознао сам поменутог Најдена певача, који је касније учествовао у получасовном филму који је снимала телевизија Београд (РТС), редитеља Иље Сланог, а према сценарију који смо радили према мојој књизи: *Митологија раскршћа* (1993).

1987, 167, 167-168). Према томе, када се голо дете поставља на раскршће, тиме се успоставља његов контакт са Мајком раскршћа, богињом заштитницом.

А сада о ставу А. Васиљевића. Коректно описујући начин извођења ове култне радње, Васиљевић није говорио и о проблему који се нама овде чини значајним. Наиме, који је разлог за тако различит избор имена која се на раскршћу дају деци, једном су то са основом „Најден“, а други пут је то „Вук“? Како данас разумемо ствар, ова диференција суштински кореспондира са културолошком дистинкцијом двеју области Сврљига. И о томе ће у овоме раду, на одговарајућим местима, бити посебно речи.

Шта нам о томе говоре други извори, из осталих делова Србије? Најпре ћу навести једно опште мишљење. У веровању српског народа институција „кумства“ је веома стабилна. Дробњаковић је упозорио да се тај институт ретко напушта, осим у ситуацији где се „деца не држе“, па се тада „мења кум“. Тиме започињемо изношење чињеничкога материјала о овом проблему у другим крајевима Србије.

Дробњаковић сматра како се деци на раскршћу дају следећа имена: „Трајан, Вук, Стојан, Стојанка, Гвозден, Гвозденија“ (Дробњаковић 1960, 138). Шневајс, полазећи од забележенога искуства о томе, са своје стране каже шта је пронашао у студијама о Хомољу и Бољевцу, али и од других сакупљача етнографског материјала из источне Србије. Он показује како онај ко би наишао на дете „бачено“ на раскршће, а могао „би то бити и Циганин“, постаје кум нађеном детету. Али, уз све то Шневајс је рекао и следеће: „Овај обичај је настао из снажне вере у срећу првог кога сретне човек [српски *срећа* Glück = *срећнем*]; код овога ваља упоредити обичаје са првим посетиоцем на Божић ујутру, *полаженик*“, који такође мора бити *срећан*, ако се жели берићет у пољу и код стоке. Најчешће се такав, а срећан човек, унапред „наручује“ (Schneweiss 1935, 68). За нас је овде значајно сагледавање чињенице ненадавног појављивања, односно *еифаније* „божанства“, о чему је са више теоријских разлога писао Веселин Чајкановић (Чајкановић 1973, 142). У нашем народу, наиме, постоји веровање по којем странац има изузетну моћ. „Божанство, или демон, јавља се обично као незнатан, неугледан човек [...] као *йушник* или као *йросјак*“, па отуда и веровање да било који путник који пролази рано ујутру преко раскршћа има изванредну моћ, што је један од разлога да се не поставља питање с ким ће се породица „врљаног детата на раскршће“ окумити.

Па ипак, у радовима поменутих аутора о „промени кумства“ на раскршћу, нисмо наишли на релевантан одговор о дубљем религијском и антрополошком, чак социолошком смислу који та пракса претпоставља. Овде ћу укратко подсетити на нека сазнања до којих сам дошао у накнадним теоријским истраживањима. Учинио ми се, наиме, да тај ненадани „пролазник“, „путник“ – који на раскршћу постаје „кум“, у ствари отелотворава, односно преузима на себе налог духа великог женског божанства које обитава управо на раскршћу. Установио сам да обичај „промене кума“ који се одиграва на раскршћу стоји у директној вези са „прежитком матријархатског начела“, тако

да читав ритуал у основи значи пораз, деструкцију патријархалне институције друштвених односа. Новим избором кума (односно куме), који пролазећи преко раскршћа – које контролише богиња, заштитница жене-мајке и новорођенчета, дарује се детету нови живот! Дакле, по вољи те богиње (в. Петровић С., 1995, 83, и д.).

Социолошки узев, магијски ритуал промене кумства у основи је имплицитна *кришика* патријархалне идеологије; ритуал говори о својеврсном поразу његовог принципа. Ревизија кумства заснованог по патријархалној линији, сходно митолошком и магијском кључу, казује како су улогу заштитника права новорођене деце преузела „старија, женска божанства“, која су важила у заједницама са матрилинеарним моделом у којима је жена чинила стуб заједнице. Резултати упоредне митологије казују како је већ сам чин изношења новорођеног детета на *раскршће* – а ради промене кумства, матријархатске провенијенције. У митологији су *раскршћа* епифанијска места на којима влада женско божанство, које штити право жене, и у томе, свакако, породиле и новорођенчад.

Са тог становишта својевремено сам покушао растумачити и феномен митске судбине грчкога Едипа. Наиме, новорођено дете је одбацила породица, поглавито отац, Лај краљ Тебе, који је наложио слугама да се погуби његов новорођени син. Међутим, игром судбине, на волшебан начин дете доспева на раскршће где је баш ту задобило име „Едип“, а наденули су му га „странци“, тачније, чувари коња краља Полиба, владара Коринта, дакле, људи једне стране државе. Новостеченим именом дете је стекло и нови живот. И како то често бива у митологији, Едип се као зрео човек, једном другом судбинском приликом, нимало случајно већ према вишем налогу судбине, овде женске богиње, на том истом а кобном месту – на раскршћу, иако не знајући за чињеницу своје прошлости, Едип се осветио „децо-убици“, тј. усмртивши свога оца Лаја. Тим извршењем, сагласно науку судбинских сила, на симболичан начин је детронизован и сам патријархатски принцип (в. Петровић, С. 2000, IV).

Питање је, да ли ова митолошка пракса има утемељења у широј, индоевропској духовности? Према традицији Индоевропљана, а и Грка и Римљана, посебно, раскршће представља место на коме код Грка влада богиња Хеката, односно у римској митологији Тривија. Код Срба, како смо нагостили, њена би аналогија била у лику богиње Живе. Једном речи, велика богиња раскршћа заштитница је породиле и новорођенчади.

У митологији има више примера који показују како су некрштена или пак напуштена деца, а има и других сличних судбина, у основи повезана са раскршћима. Било да их тамо износе ради њиховог *продужења животова*, или им је порекло сумњиво. Каткада се то чини јер им се не може наћи створитељ, будући да су таква деца дошла на свет „незаконито“, противно узусима које прописује брачна патријархална заједница. Митологија нам говори да су таква деца у патријархатским срединама дискриминисана, обележена чак именом „копилади“. Али митологија казује и то, да су управо ту на раскршћима, деца сличне судбине доживљавала просветљење, односно своје искупљење и, дакле,

спасење. Било како, богиња раскршћа остаје уз новорођено дете штитећи интерес мајке. Овде је одлучујуће то што она брани принцип саме *природе*, а то је управо и сагласно са матролинеарном стратегијом. Реч је о логици која се не држи патријархално установљених правно-обичајних норми које успостављају неједнак статус деце рођене у браку, с једне, и оне која су на свет дошла изван тих регула. За материјархатску логику битан је, међутим, интерес одржања *природнога поретка* ствари.

У Рјечнику симбола забележен је индикативан пример, да су старци народа Бамбаре „одлазили на раскршћа и тамо полагали *новорођенца* у чију се законитост посумњало“. Али, на раскршћу су сахрањивана и „ненормална“ деца, без очева, о којима, такође, на раскршћу брине богиња као легитимна заштитница материнског права. Дакле, сасвим је доследно, а према материнском, *природном* начелу, приликом рађања, као и даривања деце новим животом, једино је битна *мајка*.

У конфронтацији са природним начелом као космичким поретком ствари, млађа и историјски новија епоха, по томе је карактеристична што је сада на сцену ступила тзв. млађа генерације богова, као она у Грчкој на пример, која је успоставила нова правила игре. Наиме, у време владавине новог покољења богова наступио је бог Аполон са новим прогласом којим се успоставља строго *патријархално* уређење односа у друштву. А ево шта нам казује грчко предање. У Есхиловим *Еуменидама*, а поводом рођења грчке богиње Атене, ову није родила мајка, већ према новоме митолошком кључу њу на свет доноси отац Зевсов. Она се рађа према патријархатском принципу којег промовише Аполон следећим речима:

„И то ћу рећи. Чујте! Право казаћу.
Што зову дететом то мати не створи,
но млади само однегова заметак.
А отац рађа; мати чува младицу“ (Есхил 1990, 104).

На другој страни, супротно овоме патријархатском праву, према старијој грчкој митологији женска божанства на челу са Хекатом, и у истоме реду са Еринијама, настављају да брину о новорођеној деци, штитећи пре свега „материнско право“. Бахофенове речи су поучне: „Ериније [...] познају само право мајке, право мајчине крви, и полажу право на кажњавање матероубице, по старом праву и старом обичају. Сасвим друкчије стоји ствар са Аполоном“ (Бахофен 1900, 117).

Дакле, „Ново право је *небеско* право олимпијског Зевса, старо је *хтонично* право подземних сила“ (Бахофен 1900, 126). Према старом праву, међутим, отац није уопште важан. Женска богиња је та која „оставља децу у животу“. Такав је случај и код других, мање познатих народа. Овде је важно само то ко је мајка детету, јер је на делу древно матријархатско право. На раскршћу се, такође, „покопавају ненормална деца“. „Жене Лулуа и Балуба [...] полажу на раскршће прве плодове као принос духовима првих узгајивача“. Најзад, „на

раскршћа долазе жене кад од прсију одбију дете и изиђу из раздобља сексуалне забране која прати дојење; душама мртве деце жртвују белу кокош” (RS 1987, 550).

Једном речи: када је у митолошкој повести Грка дошло до преврата међу боговима, успостављена је нова идеологија заснована према патријархатским начелима. Консеквенција је позната: порекло деце се изводи према *оцевој линији*! Због такве праксе, противно принципу патријархалног права, у Грчкој су на раскршћима жене редовно приносиле жртве Хекати – старијој богињи *рађања и брака*. Повезано с тим, имамо и веровање код Астека „да се на раскршћима, у сумрак [...] појављују жене умрле у породу“ (RS.550). Показали смо да је са „раскршћима“ примарно повезан матријархални култ, и следствено, судбина свих оних жена чији је статус доведен у питање. Било да су деца ванбрачно рођена, или су дошла на свет из брака, но, због чињенице што „кум није био срећне руке“, новорођенче ће, свакако, бити „врљано“, изношено на раскршћу како би му се нашао нови, одговарајући кум, сада по правилима старе матријархатске митолошке номенклатуре. Чињеница, да код Срба најчешће свекрва стаје у одбрану права снахе, симболички и имплицитно, показује отпор жене-мајке патријархалној идеологији, као и потребу за ревандикацијом древнога матријархалног начела.

Улога свекрве је, на први поглед амбивалентна. То се види у два чињеницама: она је та која најчешће износи новорођено дете на раскршће. Тим делом своје природе свекрва показује да је битно и трајно везана за своју мајчинску традицију, и тако отелотворава материнско право, дакле, и њено заузимање за одбрану права снахе, жене као жене, чиме тим поступком шибла по главној полузи патријархалне институције, тј. по *кумшћиву*, јер се оно бира по мушкој линији. Но својим другим делом својим накнадним ситуационим статусом, свекрва је делом интериоризирана у култ мужевљеве породице. Управо тај судар интенција карактеристичан је за свекрвину природу. Па ипак, држимо, да је упркос судара хтења, у њој преовлађујуће борба за право жена на слободан, у крајњем смислу, чак и на ванбрачан живот потомства ради. Тим поводом побеђује тзв. „природно право“ над „друштвеним“, односно *Живош* над *Етничким* – *конвенционалним правом* мушкога консензуса. Овде је примат Живота наспрам *друшћивенога система* и *Конвенције*, тријумф *Вечног* над *Пролазним*, *Природног* над *Историјским*.

Тек смо овим разјашњењем у прилици да покушамо унеколико разјаснити и саму позицију Јокасте, којој је Лај са груди отргао прворођеног сина Едипа, послаовши га у наручју слуга у гору Китајрон како би га тамо остављеног звериње растргло. Исто тако, овим чином се може растумачити и велика моћ коју у српској традицији, а нарочито у погребном култу, има жена која је изгубила првенца. О томе ће бити посебно речи у одељку *Оглазак на онај свети*. И данас још, у источној Србији је добро сачуван поменути обичај, чији су изричитии актери жене. С том напоменом, свакако, да жене које учествују у овим ритуалима не поседују јасну свест о *иримарном* значењу радњи које изводе. Утолико се и поставља питање о пореклу народнога веровања према коме у породици у

којој редовно умиру деца, последње новорођенче треба изнети на раскршће где ће му бити подарен нови живот? Према грчкој митологији, а која у овом моменту кореспондира са широм праксом и у другим индоевропским религијским системима, богиња Хекета симболизује божанство које брани *матерински култ* – култ велике Мајке, а тиме и укупни социјални поредак заснован на женском начелу.

Да би се разумела дубља заснованост бројних ритуала на раскршћу, треба имати на уму како ни добрим познаваоцима обичајних прилика у источној Србији није пошло за руком да подастру задовољавајућу аргументацију о смислу моделске разлике надевања имена деци која су изношена на раскршће у двема културним зонама. У опису обичаја становништва *Заглавка*, Маринко Станојевић бележи, на пример, како родитељи који немају среће у породу, чим се роди последње дете одмах га „повијено носе на пут и оставе, па ко се први од намерника намери на њ, он узме дете и као прими га за своје“. У наставку додаје како се „томе новом поочиму (одн. поматери) даје дар“. Наиме, тај се „кум“ позива у кућу дететову и сматра „као најрођенији и чине му се сваке почести“. Али, у овоме, и најважније. „Таквоме се детету обично дају *дивја имена: Најдена*, (т.ј. најден, нађен), *Најдана, Јелен, Јелена, Кошуша, Вучко, Вукана*, и.т.д. да им не буде ништа, да им ништа не може нахудити“. Станојевић је могао знати радове Алексе Васиљевића из Сврљига, а овај их је публикувао 1894. године, па је осим реченога преузео из Алексовог описа и то како је дете које се износе на раскршће а у статусу хтонскога бића, још увек некрштено, и тако се „дете крсти без знамења, т.ј. 'не молитвено'“, најзад, како се „том приликом напушта старо кумство и везује ново, јер старо кумство 'није сретно'“ (Станојевић 1913, 35). Међутим, и то је овде одлучно: ни код Алексе Васиљевића, а ни код Маринка не долазимо до правога одговора на истински проблем. Питање је, наиме, нису ли и Васиљевић и Станојевић, описујући конкретни обичај направили изванредан превид? Посебно када описују саму процедуру изношења детета на раскршће. Наиме, описујући чин изношења још некрштенога, тј. „немолитвенога“ детета на „пут“, Маринко примећује како онај ко на дете наиђе постаје дететов „поочим“ или „помајка“? Зар тиме Стојановић, на овом примеру из *Заглавка*, не потцртава у овоме митолошко-магијском чину промене кумства још наглашеније значај деловања тзв. матријархатскога култа? Наиме, као да се у личности „кума“, у модусу „поочима“, дуплира његова улога, *божанска* и *еифанијска*, с једне, и *овоземаљска, родитељска*, с друге стране? Уместо раскршће, где се дете износи, Станојевић овде говори о „путу“! А реч је, за ову нарочиту прилику, управо овде о посебно изабраном култном месту – какво је раскршће, а не тек било који пут. Други проблем који изазива недоумицу, јесте тај што Станојевић, који овде очито следи Васиљевића, не даје прецизнију диференцију имена са основом „Најда“ и „Вук“, већ им приписује исти статус тзв. „дивјих“ имена, што не одговара самој ствари. Посебно не, с обзиром на антропогеографски материјал. Наиме, структура становништва, *Заглавка*, с једне и културне зоне Сврљига, са друге стране, чине исту композицију, етничку, етнографску и језичку. Сасвим кон-

кретно: моја најновија истраживања не дају потврду за тезу да је тзв. тзв. „дивјих“ имена било у овим двома регијама, условно шопске провинијенције.

О резултатима истраживања обичаја повезаних са раскршћем

Више је питања која захтевају одговор. Нека сам покушао разјаснити, но, и даље је остало недоумица. Најпре, када је реч о овој митолошко-магијској пракси, учинило ми се као несумњиво следеће. Обичај, да се новорођено дете „врља на раскрсје“, симболичко-митолошки узев, значи подривање патријархатске праксе у породици новорођенчета. Чином *промене кумства* доводи се у питање религијска функционалност „патрона“ породице, у овоме случају крштеног породичног кума који у датој социјалној групи има улогу божјег емисара. Сходно патријархатској обичајности, у традицији је званични породични кум биран искључиво са мужевљеве стране. У томе својству кум је и претходно рођену, додуше, умрлу децу, званично крстио и тиме, према *религијско-маијској* детерминацији, пренео на свако дете дух божанске харизме, у овом случају патријархатског, мушког божанства. Но, какав се обрт одиграо на раскршћу? Променом кума, промењен је религијски култ, а то значи и снага која је дотада по пород безуспешно, била преношена избором кума по *мушкој* линији. Дакле, на раскршћу се ова позиција до тада важећег „кума“ радикално мења. Трансфер је извршен у знаку другог симболичко-митолошког каузалитета којим се остварује матријархатско начело, сагласно женскоме култу.

О појединим сегментима овога проблема опширније сам писао у другим текстовима⁵. За разумевање овога комплексног питања, сасвим укратко, разјаснићу митолошко-магијски смисао промене кумства. У поменутих радовима покушао сам аргументовати хипотезу да је смисао промене кумства социолошко-религијске природе. Код српског народа, укључујући и друге Словене, дуго је био на снази старински обичај, преображен у култ, по коме невеста, приликом ступања у брак, чином симболичкога узимања презимена мужевљеве породице, бива адоптирана у (нови) култ мужевљеве породице. Консеквенција је логична, тј. исти ће статус имати и њена деца. Гарант тако успостављене брачне везе био је *венчани кум* који преузима и све друге обавезе које из тога следе. Дакле, када дођу деца он ће бити и *кршћени кум*, односно *кум на сирмењу*. Овде је одлучујућа старинска патријархална норма по којој избор кума диктира мужевљева породица.

Традиционално, кумство је обавијено својеврсном „мистиком“. Па ипак, оно представља један од најстаријих словенских института са великом снагом

⁵ Видети, осим моје књиге: *Митологија раскршћа*, у: Петокњижју, I–V; књ. IV, Ниш, Просвета, 2000², још и: С. Петровић, *Српска митологија у обичајима, веровању и ришцулу*. Београд, Народна књига, 2004, односно Дерета, 2014; С. Петровић, *Различита имена деци која се „врљају на раскрсје“ у Сврљишкој области*: Најден и Вук. Зашто? У: *Етно-културолошки зборник*. Сврљиг, књ. XIII, 2009, 91–105.

обавезности, што укључује, следствено, и одређене санкције. Неколико речи о важности кума у нашој традицији, и у томе о месту кума у животу породице. Подсетимо се како постоје четири врсте кумства: крштено (мокро), венчано и шишано (оба суха) и кумство у невољи, „кад неко некога окуми у нужди“ (Петровић П.Ж. 1970, 187–188). Нема никакве сумње, „крштено кумство је похришћањена форма шишаног“ како то показују бројни антрополози (нпр. Чајкановић 1994, III, 53 и д.). Ствар је у томе што је сама реч „кум“, мање или више, заједничка словенска реч коју срећемо у српском, руском, пољском и бугарском језику, а на одређени начин и код Балто Словена, у литванском и летонском језику. Ова чињеница доказује тезу да је установа *кумства* „врло стара и у сваком случају прехришћанска“. Према „старинским схватањима која је прихватила и црква, *кумство* означава *сродство*“.

Будући да кум симболизује посебну врсту *повезаности*, при чему је Кум знатан сродник члановима једне породице, то „за кумове важи, као и иначе за крвне сроднике, закон егзогамије“. То конкретно значи да је искључено ступати у брачне и сличне односе чланова кумове породице са члановима којима дата породица кумује. То обичајно право „санкционисала је и црква“, на исти начин „православна као и католичка“. Према томе, ако се „егзогамија“ темељи „на *сродству*“, овај став имплицира да тамо „где се егзогамија јавља, ту постоји *сродство*“!

Каква је улога кума код давања имена детету? „Када се даје име новорођеном детету, кум је тај посредник који констатује, и успоставља у исти мах, сродничку везу између детета и његове породице или племена“. Несумњиво, кумова је „функција при томе мистична: он је једини који зна име детету“. То даље значи да кум, давањем само њему знаног *имена* „констатује који се то *предак* у детету инкарнирао“ (Чајк. књ. III, 54–55). Управо због тога се „кумова“ реч не побија, јер само Кум зна која га је мистична сила надахнула да изговори *баш то њ име!* Супротставити се Куму може значити само једно: *наудишти* детету! Забележио сам код православних сврљишких Рома да је у њиховој традицији кумова реч и данас још неприкосновена, такорећи, *закон!* (Петровић 2000, V).

Када говоримо о улози кума на свадби, и овде се запажа његов знатан углед, будући да је „кумово место увек у челу софре“. Код нас је уобичајено да је „кум на мушкој свадби све и сва“, јер се кум сматра „представником предака“ (Чајкановић 1994, V, 140). Неподељено је народно веровање у необичну харизму породичног кума који врши бројне функције у животу једне породице. Ова моћ куму долази отуд што је он у „вези са хтоничним силама, и има и сам хтонични карактер“. Код успостављања односа са кумом води се рачуна да се кум бира из другог села, како би се на тај начин избегла могућност да се са њим дели међа између имања, и тако предупреди могућа свађа. Исто тако избегава се да се са кумом буде на јавним местима, посебно не у кафани, због могућности да се при пићу заподене кавга. У супротном, могу уследити неугодне реакције, а онда и санкције. Наиме, „Кум може да прокуне“, а „његову клетву Бог прима пре него и очину и материну. 'Што кум прокуне никад среће

нема“! Дакле, према народном веровању кум „стоји у вези са хтоничним демонима од којих зависи судбина његовог кумчета и има утицај на њих, и зато је његова клетва у толикој мери тешка“ (Чајкановић 1994, I, 375). Кум као посредник између породице чији је кум, с једне, и Бога, са друге стране, обезбеђује куму значајно место у животу једне заједнице, њене традиције. Као старински институт кумство се преноси са колена на колено.

Међутим, када у породици умиру деца, једно за другим, почиње се сумњати како „кум није био срећне руке“! Тада долази до напуштање „старог кума“, што је равно промени вере! Наша народна пословица је индикативна: „Умре кумче, раскиде се кумство“ (Петровић, П. Ж. 1970, 188)! Питање је и даље актуелно. Наиме, како народ тумачи, боље речено, рационализује овај кумов „неуспех“? Као да се овде полази од претпоставке да је разлог, може бити, у породичној историји кума. На пример, да је неко бацио анатему на кумовску кућу, било да је реч о клетви изреченој на некој *проклетцији* – а то онда значи, да ће анатема пратити кумову породицу, према томе, све њене мушке чланове до „деветога колена“, укључујући и њихова каснија *кумовања*! А и друге неке чињенице могу томе бити узрок. Но, било како, породица у којој систематски умиру деца, доноси одлуку да промени кума. Треба учинити све како би нови Кум био срећније руке. Такав кум, са новим статусом, а чији ће легитимитет бити утврђен по нарочитој, религијски утемељеној процедури. Наиме, такав, ново успостављени кум, снагу деловања као изасланика новог, другог „Бога“ обезбеђује нова процедура *кумовања*! Такву харизму новоме куму даје, супротно уобичајеној, *друкчија* пракса избора. Истовремено, породица која брине о новорођенчету очекује изгледнији митолошко-магијски исход. Свакако, тај оптимизам пружиће сада, не више процедура цркве са традиционалним кумом, који се бира према *мајрилокалном* устројству заједнице, већ ће се то обавити, не у цркви, већ на сасвим другом, новом магијском *просиору*, на *раскршћу*, не по правилима црквенога Бога, већ новог, можда чак и древнијег божанства. О томе, свакако, народ не размишља на такав, учени начин, али људи иманентно ради управо руковођена тим принципом!

Сада на *раскршћу*, како видимо, владају сасвим нова *религијска*, *кулшна* правила. Према древним индоевропским митологијама, а то значи и словенској, нагласићемо још једном, *раскршћем* влада *женско* божанство, богиња заштитник *мајрилинеарне* традиције. Богиња *раскршћа* штити породице и новорођенчад, према томе и децу рођену из незнаног, незаконитог брака. Дакле, реч је о божанству које брани интерес мајке, оно суди и одлучује у корист *женске* линије сродства. И ту смо пред новим актерима на митолошкој сцени. Да би се новорођеном детету обезбедило ново име и тако осигурао трајни егзистенцијални статус, кум се бира по другојачијој процедури у којој постаје доминантна улога жене. Овде сада почиње да игра улогу ново сродство по *женској* линији. Најпре, када је реч о питању ко износи дете и при том га, симболички „баца на *раскршће*“, одговор је следећи. На сцену се може појавити свекрва, дететова баба, али, такође, и *ујак* новорођенчета, брат породице. И ево нас пред новим непознаницама. Најпре, о субјекту, о ономе који износи

дете на раскршће, а затим, непознаница је и то како се долази до новог кума који ће наденути име детету, пошто пролази тим путем и затиче дете на раскршћу? Пођимо редом.

Улога свекрве и ујака у ритуалу. Авункулат

Свекрва. У ритуалном чину промене кума у Сврљишком срезу, уобичајено је да је свекрва та која новорођенче „врља на раскрсје“! Колико год да је једном давно, уласком у нову породицу најпре била невеста, једном ће, може бити, постати и свекрва. Свакако она подлеже судбини да буде „интегрисана“ у мужевљевој заједници. И ево, једном ће можда доживети судбину да има активну улогу у извођењу поменуто магијске радње *врљања дейиша на раскрсје* – а у корист снахе. Тај њен чин као да говори о извесним пукотинама у институцији патријархалне интегрисаности жене. Шта, у ствари свекрва овде *de facto* ради у тренутку када још немолитвено новорођено дете узима у наручје и пре изласка сунца, рано ујутру, хита ван куће како би га фингирано „бацила на раскрсје“? Затим, на самом раскршћу, она сада одвија дете и тако голо поставља на земљу, хитро се скривајући иза каквога жбуна и мотри да не би каква звер наишла и повредила дете. Али и најважније, она пази ко ће први наићи на дете и крстити га. Ствар је у томе што овим чином свекрва исказује солидарност са новом одлуком породице, али и пре свега то је у интересу снахе, да се претходни кум који је биран по патријархалном начелу, мора *протрети*!

У ритуалу промене кумства недвосмислено је да је свекрва на „снахиној страни“ и, према томе, опредељена за одбрану *матријархалској принципиа*. О томе говори и чињеница што у овој магијској радњи дете још увек задржава статус некрштенца. Дете још није адоптирано у култ очеве породице. Овој тези иде у прилог и чињеница што пређашњег кума, од дана изношења детета на раскрсје, нико не зове да крсти последње рођено дете. У том тренутку, на раскршћу, а према Ван Генепу, дете се егзистенцијално гледано, налази у „маргиналној“, тј. веома *ојасној* фази када није „Ни тамо – Ни амо“! Наиме, оно „*Још* Није у *социуму*“ – још је без имена, несоцијализовано. Но, дете исто тако „није *Више* ни у *хтонском*“ свету, јер је рођењем напустило тамни свет, угледавши Светло дана! Било како, дете је чином рођења „још-не-адоптирано“ и управо стога оно не припада сасвим ниједном свету, па је тако у великој опасности, свеједно што на неки начин више партиципира у хтонском свету, окренуто је Мајци Земљи. О томе говори и чињеница да га свекрва, доневши га на раскршће управо „голог“ полаже на земљу како би дете додиром земље магијски „зауцало“ на врата Божиње раскршћа од које се симболички тражи избављење! Још је антрополог Дитрих сматрао како је чин „полагања детета на земљу“, у ствари „ритуал пријема у окриље Мајке Земље“, будући да је Земља „хранитељица деце“. Сам „израз 'хранитељица деце' треба дословно схватити – земља је пребивалиште деце пре рођења, и то не само симболички, у својству

Мајке, већ и физички, баш као што је и пребивалиште мртвих” (Genper, Rit.74-75). А гурање детета Земљи, симболички је знак жртвовања, предавање детета као жртве хтонској, смртној богињи, од које се као уздарје очекује да дете подари новим животом, сада под партронатом или под светлом и светињом новог божанства!

Једном речи, израз „врљање детета на раскрсје“, а не тек „изношење“ на пут, скрива у језику сврљишких старинаца непогрешиви смисао, да се овим чином дете „жртвује“ Богињи, како би она, својим добротворством узвратила, „вратила“ нам, симболички, дете са новим „именом“, и тако „нови“ живот – који од ње долази. Не једном, био сам фасциниран казивањима старијих мештанки, за које поуздано знам да су такорећи скроз-наскроз самоуке, но, које су, користећи у ритуалу необичан, прецизније *изворни*, *јоворни*, или нестандардни, „неумивен“ језик, тиме показивале сву комплексност, имплицитно значење које такви термини, а каткада и читаве синтагме садрже. Такви су изрази, на пример: „валила се Нова година с *Млагоја Боја*“, при чему је „млади Бог“, нико други до ново, подмлађено Сунце! Управо због ове чињенице, овде је право место да наведем значајан став немачког филозофа, а из доба класичнога периода мислилаштва, једног од утемељивача филозофске митологије, који је о комплексном односу језика, мита и ритуала, рекао да је „језик само *избледела митологија*, да су у њему само у апстрактним и формалним разликама чува оно што *митологија* чува у живом и конкретном“, тј. у обичајима и у ритуалу (Schelling 1928, 54, курзив мој).

Ујак. У овоме обичају није неважно питање, каква је и да ли је има, улога сродника некрштенога детета. Брат је породиље њој веома близак, не само крвно већ и култно, сходно матрилинеарном принципу. Као што је познато, када умре домаћин куће или који одрасли ожењени или удати члан домаћинства у патријархалној српској породици, а у ранијим временима, из куће би такву особу износили синови, најужа родбина. Међутим, када умре момак, односно девојка, њих би износили вршњаци из села. Међутим, и то је битно, ако умре дете, пре свега *некршћено*, а каткада и *кршћено*, њега би, по правилу, из куће износио *ујак* – рођени брат мајке детета. Дакле, „некрштено дете“, по древном патријархатском институту, још не припада „очевом култу“, будући да није прошло „ритуал прелаза“, то јест кроз процедуру ритуалнога стрижења, због тога је овде још увек на снази обичај да се такво дете не закопава у „хришћанском гробљу“, већ изван њега, у ђубришту, испод прага, тј. на местима – која симболизују „свет хтонског“ – „матријархатског“. Нема никакве сумње, „ујак“ овде симболизује саприпадност тек рођеног детета „материнском начелу“, а то уједно значи, такво дете и даље припада култу предака мајчиног дома, а не прецима детиње очеве куће. Па чак и када је дете „крштено“ – од стране породичног кума (изабраног по патријархалној линији), за његову се смрт симболички оптужују култни заштитници по „очевој линији“ детета, те стога они немају права да у овом „ритуалу прелаза“ располажу њего-

вом душом, јер нису даривали „дуг живот дететовој телесној егзистенцији”. У томе су, свакако, садржани преостаци **авункулата**.

Налазимо се тако код питања, у којој су мери обичаји „врљања детета на раскршће”, чији је смисао, према хипотези коју сам изнео, враћање матријархатском култу, повезани, тј. кореспондентни са прежицима *авункулати* код нас? О томе постоји одређена литература, а и истраживања на нашем простору. Овде ћу навести само наколико мишљења Шпире Кулишића и Петра Влаховића.

Шта је **авункулат**? Авункулат је појам који се везује за посебан однос ујака и сестрића. Значајна улога ујака унутар једне заједнице назива се у антропологији *авункулати*. Од латинског *avunculus* = ујак (Кулишић 1968, 136). Настанак авункулата везан је за спори процес преласка са матријархата на патријархат, од материнске ка очевој породици, ка патрилокалности и патрилинеарности. Деца у матријархату припадају мајчином роду и мајчиној породици. У одређеном узрасту деца напуштају очинску групу и враћају се у род своје мајке где их, ако су мушкарци, „ујаци” усињују. Младожењин ујак је по правилу стари сват, то је личност са веома важном улогом. Кулишић указује како „историјски извори свједоче о живим остацима авункулата у црногорском приморју још у првој половини XIV вијека, а народна традиција у Црној Гори и Херцеговини спомиње авункуларне односе све до почетка XIX вијека. У црногорским и херцеговачким предањима има успомена да се и војводска част понекад преносила са ујака на сестрића (Пипери, Дробњаџи). У Дробњаџицама се спомињу и случајеви да сестрић свети свог ујака“ (Кулишић 1968, 138 и д.). У наставку још бележи: „Код нашег динарског становништва ујак је обично сватовски старјешина који руководи сватовима и одвођењем невесте (стари сват). Он издаје наредбе дјеверима, у ствари својим сестрићима, он се погађа око накнаде за невесту и даје накнаду невестиним сродницима, на чијем се челу налази невестин ујак. Он понекад обавља народни обред вјенчања и обично држи здравицу и даје опроштајни благослов. Ова симболична улога ујака у нашим свадбеним обичајима одговара стварној улози ујака у друштвима гдје су се одржали односи матријархата и авункулата”. Овде морам указати на то да нисам био у прилици да на сврљишком терену пронађем неко значајније, боље речено, директно указивање о томе да је ујак тај који је износио свога сестрића / сестричину на раскршће. Разуме се, реч је о магијском ритуалу када се деца „не могу одржати у животу”, и тада последње рођено износе на раскршће да би стекло новог кума а и живот.

Али авункулата има код Срба у другим крајевима. У таковским селима, после смрти родитеља, деца би „отишла ујаку у друго село“ где би „их ујак подигао“. Исто тако „дешава се да ујаци прихватају и подижу децу ако им се мајка преуда па не води децу са собом или им мајка умре а отац се прежени, па деца не могу с маћехом“ (Филиповић 1972, 99-100). Улога ујака у свадбеним обичајима је добро очувана и код других словенских народа. „Код Украјинаца за главног просца најчешће су узимали ујака момкова, а по старом украјин-

ском обичају, и народни обред венчања обављао је невестин ујак“ (Кулишић 1968, 138).

Петар Влаховић, иначе врстан познавалац обичајне праксе на простору бивше Југославије, посебно црногорске и херцеговачке, затим, на динарском простору, у једном од својих ранијих радова упозорио је како је још и данас сачуван обичај да „у околини Лесковца прво ујак шиша сестрића, купује му прву капу, бира девојку у време женидбе, мора му бити стари сват у сватовима, присуствује када се сестрићи деле. Штавише, он посини сестрића ако нема своје деце“ (Влаховић 1956, 212 и д.). „Ујаци се у многим крајевима старају о целокупном раду и животу својих сестрића“.

Влаховић је на материјалу народне поезије, укључујући и Геземанове *Ерланџенске рукописе*, показао како и у народно-књижевном стваралаштву постоје видни трагови авункулата код Срба. На пример, у *Женидби Краља Вукашина*, његова сестра шаље у сватове свог сина, тј. сестрића Вукашиновог, не би ли се, злу не требало, нашао ујаку у невољи. Дакле, сестрићи преузимају спрам ујака улогу синова. У том смислу наводим као посебно индикативан случај однос Бановић Секуле и његовог ујака Сибињанин Јанка. Према митолошком кључу овај однос имплицира, по мени, однос сина и остарелог, суревњивог оца, чији је космогонијски циклички пандан: *млада година – стара година*, однос који се у конкретном случају митопоетски транспонује у односу: *Бановић Секула – Сибињанин Јанко*.

У антрополошким ритуалима, почев од *рођења* и *кршћења*, преко *свадбе* до *погребња*, улога ујака је наглашенија него улога *сестрица*, чиме се потцртава важност сродника са *мајчине стране*. Најчешће се овде помишља на ривалитет *мајријархалној* и *пашријархалној* начела, каткада, и као потреба за ревизијом, односно ускраћивањем превласти патрILINEАРНОГ принципа. У неким српским заједницама наилазимо на остатке матријархатског модела, као основног у уређивању живота групе. И управо смо сада код примера који говори о намери породице да промени кума, будући да претходни није био кадар да самим *чином кршћења* произнесе живот новорођене деце. Статус новорођенчета је такав да дете, све док није прошло процедуру *сирежења*, остаје неадоптирано у очев култ, то ће рећи, и даље припада Земљи, мајчином култу. У таквом „неадоптираном“ статусу дете више припада фамилији мајчинога клана а мање очевој групи, према томе оно још није култно повезано са кумовском линијом, јер се та веза успоставља према очевом праву. И управо смо овде код веома деликатне улоге мајчиног брата, *ујака* новорођенчета. *Ујак* има патронат над децом своје сестре, а та се појава, како је речено, у антропологији назива *авункулаш*. Митолошка и магијска улога *ујака* веома је важна у обичајној пракси многих народа. Сусрећемо је, дакле, и у обичајима балканских Словена. Постоје примери код нас, мада ређе у источној Србији, да је управо *ујак* износио сестрића на раскршће, чиме се појачава аргументација за хипотезу коју сам, иначе, одавна поставио и затим проверавао, како обичај *промене кумства* у процедури „врљања детета на раскрсје“, а сагласно симболичко-магијском кључу, значи ревизију *пашријархалској култи*.

Реч је овде о антрополошком и социолошком питању. Наиме, ујак се појављује у многим важним егзистенцијалним деоницама живота сестрића на ширем географском простору, који превазилази индоевропску цивилизацију. Пракса *авункулаша* забележена је још и данас у многим културама. Правило је, дакле, да је свуда тамо где имамо прежитке матролокалног принципа у животу једне заједнице, и сама *ујакова* улога у обичајима још увек жива. Сасвим конкретно, она се јавља у односима „између ујака и нећака и нећакиња, који потичу још из матријархалних родова“. Код бројних афричких народа, а до скоро и код северно америчких племена, запажа се како се о својим сестрићима и сестричинама брину *ујаци*. Они их подижу, васпитавају и помажу у свакој прилици. Они одлучују о избору њиховог брачног друга, дају пристанак на брак. А код неких народа управо су сестрићи наследници својих ујака.

Има и екстремних примера. На Тробријандским острвима дечак се у „очевом селу сматра странцем“. А када стаса до полне зрелости тада „прелази свом ујаку“. И управо због сличних социо-културних разлога и код нас је сачуван овај обичај. Наиме, када се догоди да умиру новорођена деца сестре, њен брат, тј. *ујак* несрећних нећака, постараће се како би дошло до промене породичног кума у сестрином браку. Слободније речено, он ће учинити све да се скрајне изабрани кум по *матријархалном начелу*, јер је избор кума припао породици у којој су његови сестрићи, но, у којој су, нажалост, умрли после свога рођења, каткада и после крштења. Када је сестра родила последње дете, тренутак је да се тој пошасту умирања стане на пут, да се стари кум замени. У неким нашим срединама ујак је тај који тек рођеног сестрића или сестричину износи на раскршће како би се нашло ново решење „кумовског питања“, а то значи, да се ствар врати на пређашње, матријархално стање заједнице.

Колико год пракса, према којој ујак износи дете на раскршће, била спорадично сачувана на нашем простору, а у корист свекрве, остаци авункулата се код нас и те како осећају у другим обредима којима се подвргавају деца братовљеве сестре. Посебно у свадбеним ритуалима. И не само код нас. Шпиро Кулишић бележи како је „у неких народа Кавказа главна улога у сватовима припадала ујаку. Код Осетина пристанак ујаков на брак нећака или нећакиње сматрао се необично важним. Поред накнаде за невесту, ујак је, приликом удаје нећакиње од младожењине родбине примао још и два бика или одговарајући износ у новцу“. Уосталом и Тацит још записује како су код „старих Германа ујаци поступали са сестрићима исто онако пажљиво као и очеви са синовима“ (Кулишић 1968, 138).

Кум, крштење и давање имена

Дошли смо до важног антрополошког и митолошког, односно, филозофског питања. Како одредити смисао ритуалног давања имена детету. Познато је у митологији и магијској пракси, да онај ко име даје, ко изговара детету *име*, ако се хоће, чак и онај који уопште познаје *име* неког човека, истовремено по-

седује, односно стиче одређену моћ над бићем чије је то *име*. У црквеним књигама, уосталом и у *Сћаром завешћу* добро је познато да и само призивање имена, нпр. „Бога“ претпоставља да се тиме магијски жели присуство његове силе, очекује да сáм Бог намах ускрсне пред нама, помажући у невољи. Изрека, при тешко остваривом раду добро је знана: „Боже, помози“; „Уз Божју помоћ“! Исто тако, у супротном смеру, у магијској пракси, када на пример о одређеним данима постоји забрана, *шабу* изговарања имена неких злих митских и демонских бића, попут Змије, Але или Вука, тада и само изговарање њиховог имена, нпр. „змија“, значи да ће се *сама змија* као таква, намах овде појавити, а онда: „Зло и наопако“! У старо-грчкој филозофији, у појединим школама мишљења сматрало се да постоји однос идентитета, да су исто: *Име = Сћвар*, или *Име = Биће*. Према томе, само „призивање“ Божјега имена претпоставља да се „*име* тајанствено поистовећује са самим божанством, као да је у призиваном имену *сћварна њприсућност*“, да је пред нама Онај на кога се Име односи! „Божје име означава сáм идентитет Бога“ (RS, 204).

Управо због тих разлога у митологији и магији важи начело: „изговорити име неке ствари заправо значи *сћворити* ту ствар. Име и облик [...] *бић* су и *сујсћанција* индивидуалне појаве: она је одређена њима. Из тога није тешко закључити да именовати неку ствар или неко биће значи исто што и задобити моћ над њима“ (RS,203-204). Због ових митолошко-филозофских чињеница „за старе Египћане лично име много је више од знака распознавања. Египћани верује у *шворачку* и *принудну моћ речи*. Име ће *бић* жива *сћвар*“. „Исписујући или изговарајући име неке особе *шворујемо* *јој живоћ* или *ојсћанак*“ (Posener 1925, RS 1987, 204). Једном речи, „надевањем имена (*dénomination*) дете се: 1. индивидуализује; 2. прима у друштву (*agrégé*)“ (Genep 1969, 89), врши се агрегација, прикључује заједници. И данас још, видимо како омладина на зидовима зграда исписује име вољене особе, верујући да сам запис има магијску снагу да ће само то исписано *име* привезати и саму душу, душу бића или особе која се обожава!

Ритуал крштења, адопције новог члана породице у очев култ, сличан је код многих народа, а налази се и у систему наших обичаја. Најраније, такав поступак је описан у *Ведским химнама*. У древној Индији обред крштења „изводи се десетог дана“, још одређеније, „последњег дана мајчине изолације“. Када дође тај дан, детету се „дају два имена, једно које га уводи у свет живих уопште а друго које не треба да зна нико изван круга породице“! Занимљиво је да се код овога древног народа „треће године упражњава церемонија првог шишања косе“. То, дакле, значи, да тек овим чином шишања као завршним, а сагласно митолошко-магијском кључу, дете бива „примљено у породичну заједницу“ (Genep 1969, 77-78). Одлука о томе када се дете службено мора уписати у књиге крштених донесена је у Србији на седници Београдског сабора 3. јуна (23. маја) 1730. године. Наиме, тада је одлучено да „ниједно дете не сме дуже остати некрштено од осам дана. Отац или кум, који би ову заповест прекршио, да се строго казни“ (Ђорђевић, Т. Р. 1923, 51).

Може се запазити како код неких народа да ће „дете некада променити име онолико пута колико се старосних доба разликује у детињству: тако често добије прво *неодређено* име, потом *лично* и *ојшће йознашо* име, затим *лично* тајно име, па име породице, клана, тајног друштва итд” (Genper 1969, 89). У нашој старијој пракси, све до године дана када ће новорођено дете кум „подстригати“ и увести га у породични култ, породица би док се не догоди ова церемонија, давала детету привремено, тј. „секундарно” име, називајући га свакојачко. Најзад, када је реч о женском детету, оно ће према патријархатском начелу последњи пут стећи ново име, тј. презиме, чином удаје, и тиме се дефинитивно одвојити од култа својих родитеља. Том процедуром, са новим именом (презименом) ћерка напушта и очеву славу. Истовремено то означава и раскид везе са очевом земљом, будући да смисао светковине славе симболизује почасти, славу земљи, имању, која ћеркама не припада. Када отац одељује синове он истовремено, са комадом земље симболички дели комаде славског колача, онолико колико је синова за деобу. Зато се ретко када у строго патријархалним срединама, девојци као отпремнина даје земља, имање, јер она припада њеној браћи. Славски колач од зрнеља са породичног имања симболизује очеву земљу која синовима припада. Зато се ћеркама код удаје, за узврат, спрема мираз, у који улази најпре сав њен ручни рад, нешто од намештаја, предмети и ствари, каткада и новац, дакле, оно што је договорено између уговарача породица са младине и младожењине стране.

Према томе, и у нашој магијско-митолошкој пракси *кришћења*, прецизније, у старинском обичају „шишања“, када кум изговара име детету, овим чином, обелодањивањем *имена* дарује се и нови живот, нова егзистенција детета. Због таквога веровања *кумовска* снага, на симболичком плану, једнака је снази *створишеља*. Сада је, држимо, јаснији смисао изреке која у народу има посебно место: „Кум па Бог“; „Бог на небу, кум на земљи“ (Филиповић 1972, 113). Повезано с тим, „познавање имена *осиурава ушницај* на његовог носиоца: то је магијски аспект, тајна веза симбола“. Поред осталог „познавање имена“ значи и имати „моћ над неким“. За најстарије народе важи опште уверење: „познавати име, изговорити га исправно, значи моћи имати моћ над бићем или предметом“ (RS 1987, 204). Дакле, улога кума је неприкосновена јер он, изговарајући име за време обреда „шишања“, мистичким путем истовремено преноси глас и одлуку божју, чиме се подиже углед Бога, уједно и Кума, те је у кумовим рукама, условно, тапија над детињом егзистенцијом.

Промена кума на раскршћу

Процедура промене кумства одиграва се по устаљеном магијско-митолошком сценарију. Шта је до сада објашњено? Најпре, окосницу програма чини веровање да раскршћем влада женска богиња која штити породице и новорођенчад. Богиња је бранилац *мајтеринској* права; барем у обичајима већине индоевропских народа. Због тих разлога, а сагласно митолошком кључу,

позабавили смо се питањем разлога због којег свекрва износи дете на раскршће, а у циљу продужења живота детета, будући да се очекује милост Божиње. Није мање необично да новорођенче на раскршће може изнети и Ујак, породични брат. Преостаје нам да промислимо још један значајан аспект ове магијске праксе.

Кум – незнанац, сџранац, њросјак

Та трећа карика у ланцу овога ритуала која недостаје гласи: ко може постати ненадани кум на раскршћу, тачније, тај случајни пролазник, путник, који приступа раскршћу на којем је „врљено дете“. Нашавши се у *маџијском крућу* раскршћа, у сам епицентар деловања моћи женскога божанства, намерник подиже дете са Земље високо према Сунцу које се пробија, и изговара одређено „име“ новорођенчета. Такав човек управо овим чином аутоматски преузима улогу „новога кума“! Шта се овим поступком одиграва на митолошко-магијском плану? Најпре, „кум“ је изговорио „име“ детету тек пошто је „ушао у круг“ *раскршћа*. На тај начин, према магијској логици, он је већ почео примати мистичку еманаџију моћи, радијаџију богиње која влада раскршћем. Импликаџија је очекивана. У овом сложеном магијском ритуалу дати ново име детету значи да је чином именовања кум ставио „Биће у егзистенџију“, подарио му живот под покровитељством *више силе*! Римљани су богињу раскршћа називали *Тривија*, у преводу „троглава“ хтонична богиња, док су исту ову, троглаву, свакад, црну богињу Грци звали *Хекаџа*; код Словена је, подсетимо се, то била *Живана* или код Срба *Жива*. Функција богиње раскршћа је код свих истоветна: она је заштитница новорођенчади и породиље.

Традиџија многих старих народа показује како је њихов став према *незنامом џосћу* или *сџранцу*, када се митолошки посматра, сличан односу који се има према куму. Наиме, *сџранцу-незнанцу*, приступа се са дозом опреза. Уосталом тако се и, иначе, односимо према свему што нам је непознато и необично. Наиме, свако „не-редовно“ стање ствари и појава изазива у човеку амбивалентно осећање. Све што је изван уобичајеног реда ствари, каква је, на пример, мистерија рађања, а у ову категорију, поред рођења детета спада и феномен трудноће, као и сама трудница, изазива опрез. Такве појаве обавијене су неком тајном, оне изазивају подељена осећања, каткада *сџрах*, али и *симџаџију*, као да то двоје иде заједно. Понашање према необичним бићима може се одредити као провоцирано ишчекивање. Такву врсту сложеног осећања изазива у човеку све што је друго и другачије, свако а други који није „наш“, који је „странац“. Једном речи, све што је „туђе“. Странацу, госту, који се незвано појави у кући, указују се, са опрезом, додуше, истовремено част и гостопримство, али и притајени зазор. Свакако, показивање човекољубља или гостољубља, овде је и због бојазни да пред нашим очима промиче прерушено божанство које нас искушава, како би нас, потом, наградило или казнило. Колико год био пријатан, „странац“ је потенцијално опасан; нека врста дијаболличног отеловљења. У име првога ваља га почастити, а у име другог треба

стећи његову наклоност. Али, свакако, није на одмет респективан опрез. Није нетачно рећи „како *сѣранец* означаје и онај део себе, који на путу личне идентификације још увек лута и није још асимилован“ (RS 1987, 640). Тако је, онда, страх пред странцем, израз човекове несавршености, наше органске нецелићености, за разлику, на пример, од пчела којима ништа не недостаје, нити теже другом и другачијем!

Антрополошки узев, ненадана појава странца у „нашем“ окружењу изазива посебну пажњу. У *Ритуалима љрелаза* Ван Генеп је указао на „различно понашање према странцу код разних народа: једни га убијају, пљачкају и муче без правних консеквенција, други га се боје, пазе га, користе као моћно биће или против њега предузимају мере магијско-религијске одбране“ (Genep 1969, 35-36). У језику Лужничких Срба који живе на простору око словенског *Будишина*, [немачки Bautzen], у савременој Немачкој, термин *hosc* или *gosc* означава „госта“, чији је еквивалент у пољском *gość*. Међутим, *gość* на старопољском значи *сѣранец*, *џуђин*; слично је и са чешким „host“ који значи *јосѣ*, *сѣранец*; у словачком „host“ или „hostak“ значи *јосѣ*, *сродник* или *рођак*. У староруском *јосѣ*ъ значи *јосѣ*, *сѣранец*. Није тешко уочити како је значење термина еволуирало тако да је од „*дошљака*, *сѣранца*“ – у смислу „*жељеног*, *оčekиваног* *џуђина*, *сѣранца*, *јосѣа*“, дошљак постао „*нежељени џуђин*, *нејријашељ*“ (Schuster, Н.–Ševc 1983, 329). Лингвист Петар Скок је мишљења да је „*јосѣ*, ген. *јосѣа*“ индоевр. и свесловенска и прасловенска реч, која је првобитно означавала „*туђинца*, *придошлицу*“. У сложеницама налазимо и облике: „*gostòljuban* = *gostoljubiv*“, „*јосѣојримсѣиво*“ и „*hospitalité*“. У антропонимији постоје двочлана прасловенска лична имена: *Госѣимир*, *Миојосѣ*. Тако и у топономастици: *Госѣиње* (у Хрватском загорју), мак. *Госѣивар*, старочешки *Hostiváry* (Skok (1971, I, 595). Значење „госта“ као туђинца одговара епифанији бога у лику туђинца, често кљаста човека, који долази да искушава људе. Из свих ових назначења произлази извесна мотивска веза између: *Госѣа*, *Боја* и *Сѣранца*, али и *Кума*.

Када је реч о нашим веровањима и обичајима треба ставити у исту раван однос према странцу као и према куму. Наиме, и кум се веома цени, обоготворава се; самим тим, он се поштује али се, већ због тога, или управо због тога, не може превише волети, у смислу нама драгог, љупког створења. Искуство показује како према куму никако не треба показивати емоционалну присност, већ се држати на одстојању! Ако би млађе чељаде из куће, уосталом, било који члан породице, како је речено, видео кума у неком друштву за кафанским столом, упутно је да напусти дати простор због бојазни да не дође до свађе. И у случају изношења новорођенчета на раскршће, наилазак „*будућег кума*“ на раскршће захтева одређени опрез. Ствар је у томе што ће од сада будући кум, а у лику непознатог намерника на раскршћу, због његове *мајичске* блискости са моћним божанством које је, божанство, прелило своју милост на кумов дух, бити за нас *узвишен*, не тако близак. Управо са таквом огромном моћи кум нас вишеструко надмашује, узвисује нас и чини богобојажљивим. Због свега се овде и указује на сличност између непознатог *јосѣа*, *сѣранца*, а и непознатог

човека у лику будућег кума, који на раскршћу казује име новорођенчета и тиме већ задобија нови статус у детињем а и у нашем животу.

У прилог овој аргументацији наводим један став Веселина Чајкановића о томе да *iosii* може значити и епифанију Бога, на пример, у ликовима просјака, странца или туђина. Тога има и у другим митологијама. Присетимо се детаља из Хомерове *Одисеје*, када се Антиној, један од главних Пенелопиних просаца, на молбу прерушенога Одисеја да му као просјаку штогод удели, Антиној ружно понео према „просјаку“, тачније краљу Итаке или Одисеју. Зато један од присутних младића, уљуднијих просјака, грубијана Антиноја оштро прекором следећим речима:

„Ниси, Антиноју, добро погодио просјака бедног;
беднице, можда је он од бесмртних богова који!
Странцима путницима и богови умеју сами
да се учине слични и у сваком знају облику
ићи кроз градове, *дрскости* и *правду људску* да виде.“

(Хомер 1968, 258, стих. 483–487).

Установили смо: према драматургији ритуала на раскршћу, на коме се последње новорођено дете подвргава процедури „врљања на раскрсје“, због чињенице да су претходна деца истих родитеља доживела прерану смрт. Према истом сценарију, да би новорођенче било овде крштено, треба да се у одређено време појави на раскршћу какав незнанац / пролазник. То може бити мушкарац, али и жена, исто тако, личност било које вере и узраста. При томе мора бити задовољен и трећи важан услов, како би процедура била успешна. Наиме, будући „дететов кум“ мора ступити у „круг“ одређеног раскршћа у тачно одређено време – *рано изјутра*, *пре сунца*; дакле, у *хионском времену* и на *широушном иросшору* [раскршће = *широуће*]. Само захваљујући овој култној, односно магијско-митолошкој процедури – која представља основ нове религије коју овде симболизује богиња Хеката (Жива) – „нови кум“ извршава своју култну мисију. Једном речи, тиме што је ступио у деловни-круг богиње која столује на раскршћу, „незнанац“ прима, уједно, и емитује снагу новог божанства. Дете које се „баца“, то ће рећи „врља“ на раскршће, бива свесно *жртвовано* овој богињи, чиме фамилија, практично, учествује у церемонији добропознатогa магијскогa начела: *do ut des* – „дајем да би ти мени дао“. Наиме, дете се симболички предаје смрти „ради новогa рођења“, што је овде симболички истоветно са пријемом *новој имена* које изговара нови кум, експонент овде *женскогa божанства*, дакле, и њене, нове религије. Тек овим чином дете започиње своју нову егзистенцију. Ова обичајна пракса присутана је у свим српским крајевима, према томе, једнако и у *источној* и у *западној* културној зони Сврљига. Разуме се, са извесним модификацијама. Моју недоумицу одмах је изазвало питање о разлогу због којегa видимо у пракси како су врло различита имена која се придају деци нађеној на раскршћу у *источној*, односно у *западној* културној регији Сврљига. То ће управо и бити предмет следећегa разматрања у овоме поглављу.

Зашто у Сврљигу на раскршћу деци дају различита имена?

У читавој Сврљишкој области са 38 насеља, на начин како је описано, спроводи се иста пракса – деца се износе, или у дијалекту источне зоне, „врљају“ на раскрсје. Међутим, уочава се диференција у именима која им надева нови „кум“. Та се имена типолошки сврставају у две оделите групе. Прва група, коју чине тзв. *дивја имена* [= вучја, животињска, али и са основом биљке] уобичајила се у пракси *западне културне зоне*, дакле, у свих 19 сврљишких села, која гравитирају Алексиначкој и Сокобањској (хомољској) области⁶. Ево прегледа тих *дивјих* имена, односно назива у *западној* сврљишкој зони: **Вук** (у Меч, тј. у Мечјем Долу), **Вукадин** (Вар Пал Коп Лал Мер Пал Сли), **Вукадинка** (Лал Мер Сли), **Вукобрат** (Меч), **Вукашин** (Вар Пал Меч), **Вучко** (Вар Пал), **Вука** (Гул) **Голуб** (Сли Лал), **Гроздан**, **Грозданка** (Мер). У другој групи, у селима *источне културне зоне* Сврљига су следећа имена: **Најден**, **Најдан**, **Најда**, **Најденко**, дакле, са основом „*најден*“ [= „нађен“], доминирају у следећим насељима: (Бел Бур Буч Гул Гуш Бур Изв Лоз Лук Вла Ман Око Окр Пер Пре Жељ Риб Тиј Црн).

Питање које изазива теоријску недоумицу јесте чињеници што су имена са основом „*најден*“, осим у *источној*, иако *нетипично*, забележена и у појединим селима западне зоне: (Вар Грб Пал Плу Шљ). А ту су и неки примери са крајње западних простора те исте зоне (Пир Поп Гал Дав Лаб). На крају наводим и једну специфичну групу имена, која се, такође, дају деци на раскршћу, а чији смисао изражава жељу заједнице да им дете остане у животу, односно веровање да ће се то и десити уколико сама деца већ самим називом, именом које задобију асоцирају језичко-магијско, дакле, наднаравно и апотропејско својство. На пример, са основом: „жив“, „радостан“, „виловит“, „стамен“, „становит“ и сл. Налазимо у обема зонама следећа имена: **Живка**, **Живко** (Гој). **Живорад**, **Животије**, **Живота** (Дав Лаб Рад; Гул Ман Окр), **Горан** (Дав Лаб), Неда (Шљ Дра), **Радосав** (Бур), **Вилко**, **Вилотије** (Бел), Станко (Лоз), **Мојсило** (Вар).

Шта овде видимо као проблем? Најпре, да се тзв. *вучја* или *дивја имена* која деца стичу на *раскршћу* апсолутно *искључена* из обичајне праксе у селима *источне културне зоне*. Али, ствари се компликују када се анализира слична пракса у селима *западне зоне*. Док су тзв. „дивја“ имана у овој западној зони,

⁶ Начин обележавања сврљишких села. Насиви села су дати у скраћеницама од три слова. У тексту су села тзв. „западне зоне“ графички приказана „нормално“, на пример, село Варош, скр. Вар., док су села „источне културе зоне“ обележена у *курзиву* – *italici*, на пример, Гулијан, скр. Гул. У наставку наводим пуна имена једне и друге зоне која су овде релевантна. У „западној културној зони“: Варош, Палилула, Мечи До, Копажкошара, Лалинац, Мерцелат, Сливје, Грбавче, Плужина, Шљивовик, Драјинац, Пирковац, Попшица, Плужина, Давидовац, Радмировац, Галибабинац, Лабуково, Гојмановац. У „источној културној зони“: Гулијан, Белоиње, Бурдимо, Бучум, Гушевац, Буринац, Извор, Лозан, Луково, Влахово, Манојлица, Околишије, Округлица, Периш, Преконоја, Жељево, Рибаре, Тијовац, Црнољевица.

додуше, доминантна, ипак, и у овим селима у оптицају још фигурирају и имена оне друге номенклатуре имена, дакле, са основом „најден”. Свакако, ова је пракса нетипична када се упореди са именима са основом „најден” која је, *без изузетка*, присутна на читавом простору *источне зоне*. Дакле, сагласно са реченим, у *источној зони*: *уошшће* нема *вучјих* имена! Моделски узев, у селима *источне зоне* не постоје имена типа *Вукадин* и *Вукадинка*, већ су доминантна имена *Најда* и *Најден*, са понеким изузетком, али не на рачун имена са основом **Вук**. Имајући у виду праксу у предеоним целинама које граниче са Сврљигом, приметио сам како је *дивјих* имена, која срећемо у *западној зони*, наилазимо и у Бољевцу (Хомоље), као што се имена у *источној зони* попут *Најдена*, налазе и у Заглавку (Кална), предео који етнолошки кореспондира са селима *источне зоне* Сврљига. Дакле, овде је битно то да *дивјих* имена уопште нема у пракси изношења деце на раскрсје у *источној културној зони* Сврљига, у зони која, и иначе, припада *шойском ареалу*, и који се, преко Заглавка, Беле Паланке и Пирота протеже до Софије. Ту су, поред имена са основом *Најден* = „нађен”, још једино она која имплицирају **живот** и **радост**, што на врло оскудном простору статистички представља изузетак занемарљиве вредности.

Иако не постоје шира истраживања поменуте праксе „врљања деце на раскрсје”, а у крајевима који гравитирају Сврљишкој области, могу се, ипак, на основу објављених етнографских студија које су рађене другим поводом, деривирати и неколике релевантне чињенице. Најпре о именима деце која су изношена и, према томе, „врљана” на раскрсје. Име „Најден” и „Најданка”, а и „Стојан”, „Стојанка”, присутна су у регионима Заглавка, односно Буцака, док се у Хомољском, Бољевачком крају сусрећемо са именима „Вук”, „Вукадин”, „Вукосав”. Када би се извршила слична истраживања у Сокобањској и Алексиначкој области, хипотетички узев, склон сам претпоставити да бисмо се и на овим просторима сусрели пре свега са тзв. „дивјим именима”. Но, у радовима наших етнолога, попут обимне монографије *Алексиначко поморавље* Драгослава Антонијевића, изостао је ближи осврт на проблем којим се овде бавим.

Овде бих у виду напомене скренуо пажњу на термин „дивја имена”, којим се, иначе, у својим расправама бавио и Веселин Чајкановић. Термин „*див*” има особену етимологију, која није ни турскога ни персијског порекла. „Речју изведеном од корена *deivo* [...] називали су сви индогермански народи своје богове (индијски *deva*, литвански *dėvas*...)”, код Грка је име за Зевса било Διός. Уосталом, каже даље В. Чајкановић, „и Словенима је позната ова реч, у свом основном и изведеном облику (*див*, и *диви* или *дивљи*), и означава демоне, углавном зле [демоне]... Наша реч *див* је, према томе, старинска индоевропска. Што она и код нас, и код других Словена, означава зле демоне, то је могло доћи или из заратустризма, који је раније богове, из политеизма, прогласио за зле демоне” (Чајкановић 1994, V, 275–276), а и због каснијих монотеистичких религија. И ево моје напомене. Наиме, могло би се претпоставити како у народном говору Сврљижана синтагма „дивја имена” имплицира имена деце којима је приписано „вучје” знамење, што истовремено значи како је на дете

које добије такво „вучје“ име, истовремено, пренета и божанска харизма, снага да се одупре недаћама.

За целовито сагледавање нашега проблема важно да се има у виду још једно питање. Имена деце са листе *Најден* и *Најда* – од „нађен“ и „нађена“, мада типична за *источну културну зону* Сврљига, једним, додуше мањим делом, и сасвим нетипично, запажена је и у истоименом обреду Сврљижана али сада и у *западној културној зони*; свакако, у алтернацији са „дивјим“, „вучјим“ именима. Међутим, и то је, овде одлучно: „вучјих“ имена *уошшије* нема у *источној културној зони* Сврљига! Дакле, какве теоријске проблеме провоцира ова чињеница, а уочио сам је у самом материјалу који сам сакупио истражујући Сврљишку област закључно са 1990. годином? Сасвим је било разумљиво што у објављеној публикацији (Петровић, С. 1992) нисам могао ићи у шири друштвено-историјска, тј. демографска истраживања разлога који би ближе осветлили поменути проблем, иако ми се и тада учинило како би управо демографске околности могле бити релевантне за разумевање, назваћу га, „етнолошког реза“ у систему обичајности који се фокусира на проблем „врљања деце на раскрсје“ у поменутих двома *оделиштим* сврљишким зонама.

Прејходне културолошке идеје

Овде подастирем две могуће полазне претпоставке. Становништво на простору *источне културне зоне* у највећој је мери *стариначко*. Културолошки, оно се конзервативније односи према традицији, обичајима; у говору, што је такође индикативно, користи архаични, тимочко-лужнички говор; поседује већу унутрашњу густоћу, хомогеније је у поређењу са културолошкоком структуром становништва *западне културне зоне*. Иако је у обема културним зонама у високом проценту реч о српском етносу, ипак у њима су присутни *групојачији, варијантни елементи* не само у обичају већ и у језику. Друга моја хипотеза, има у виду да је у културолошком смислу, на становнике западне зоне Сврљига, такође стариначке структуре, био пресудан утицај досељеничких таласа, који су променили равнотежу структуре. Наиме, у формама верскога понашања у двома културним зонама Сврљига, утицај досељеника у *Сврљишкој области* приметно је различит. То значи да се у високом проценту присуство досељеничких група са тзв. западних и југозападних делова српских земаља, може сматрати апсолутно занемаривим у *источној културној зони*. Последица метанастазичких кретања, која су текла са западних српских земаља ка Тимочној крајини, довели су до симбиозе два ареала, досељеника и староседелаца на простору *западне зоне* Сврљига, област која обухвата древни град Сврљиг са Нишевцом, и даље према Попшици и Лабукову, Радмировцу и Галибабинуцу, а на потезу према Алексинцу и Сокобањи. Временом је дошло до занимљивих, акултуролошких процеса који су довели до продуктивних синтеза, што је, поред осталог, и језички и митолошки обележило посебност *западне културне зоне* Сврљига.

Сасвим конкретно, трагајући за разлогом надевања имена „Вук“ у *западној културној зони*, а имајући овде у виду разматрани антрополошки спецификум, ја сам показао како су на ову чињеницу пресудно утицали акултурациони, и у томе, никако спорадично језички процеси који су се одиграли тек пошто су у ове северозападне крајеве Сврљига досељени становници са Косова, Црне Горе, Херцеговине и Босне. У антропогеографији се правци миграционих кретања називају *мешанастазицим*.

Са југа и југозапада кретала се тзв. Вардарско-моравска струја. Али, још су запаженији били Косовско-метохијски и Динарски приливи. А управо из ових миграција, западних области, преко Ниша ка Београду, поједини делови су се одвајали од главнога друма на исток, идући преко Алексинца ка Сокобањи, или су пак, по изласку из Ниша, поједини рукавци са главнога правца окренули на исток, смером ка Топоници и Крављу, усмеривши се ка западним насељима Сврљишког среза, на линији: Попшица – Лалинац – Нишевац, као и лево и десно од ове линије. Свакако, било је овде и кретања из источних области Балкана. Тако је идентификована Шопско-горлачко-загорска струја која је долазила са источних и југоисточних крајева који су још увек били под Турцима. Наиме, не треба заборавити да је на тим просторима такође под Турцима робовао и народ Бугарске. Ако је судити према инструктивним истраживањима Сокобањског среза Петра Јовановића (Јовановић, П. 1924) и Михајла Костића, ова кретања су се одвијала у дужем периоду. Поглавито, након Косовскога боја, да би се нарочито интензивирала после првог и другог српског устанка. Такав је миграциони прилив запажен нарочито после 1833, када су крајеви: Ражањ, Алексинац, Сокобања, Сврљиг, Књажевац и Крајина ушли у састав Кнежевине Србије, дакле, који су били ослобођени од Турака. Културолошки гледано, ова су досељавања на становнике у селима „западне културне зоне“ Сврљига оставила бројне трагове у битним доменима, у обичајности и језику, али и у веровањима.

Када је реч о мешању становништва услед миграционих кретања⁷, могла би се претпоставити извесна аналогија. Наиме, оно што је важило за Сокоба-

⁷ Према М. Станојевићу „Тимочку Крајину [...] можемо поделити у две изразито различите области; на северну, *мешанастазицику*, и јужну, *амешанастазицику* област. Гранична је линија међу њима Вратарничка клисура и планина Тупијница. – Јужну област насељавају *Тимочани* са сва своја три варијетета: *Заглавчанима* (у срезу Заглавском), *Тимочанима* (у басену Тимочког среза) и *Сврљижанима* (у срезу Сврљишком). Метанастазичко становништво северне области, ради лакшега прегледа, можемо поделити на *Загорце*, *Тејшевенце*, *Косовце* (косовско-метохијску и динарску струју), *Мораво-вардарце*, *Црногорце* и *Влахе* или *Румине*“. „Између Тимочана и Заглавчана с једне и Сврљижана с друге стране постоји прилична разлика како у језику, тако и у ношњи. Становништво Сврлига је старинско и хомогено... 'У Горњем Тимоку (тако Јовановић зове Сврлиг), а на име у селима: Лукову. Влахову, Перишу и др. знају и данас, да су се њихови преци доселили из пиротског и трнског округа...““. Маринко Станојевић, *Антропогеографски преглед Тимочке Крајине*. У: *Зборник прилога за познавање Тимочке*

њу, могло би се, бар донекле, применити и на делове Сврљишких насеља тзв. „западне културне зоне“, за која, иначе, не постоје сериозна истраживања попут студије П. Јовановића, односно антропогеографских радова Михајла Костића. На пример, Костић је установио како су „у пределу Бање (Сокобањска котлина) од 575 породица 496 досељене, и то највише у првој половини XIX века“. Он је, такође, приметио како је „као бањско, сличног порекла и композиција и становништво Голака, планинског предела под јужним падинама Озрена и Девице“. Управо овај став, *mutatis mutandis* могао би се применити и на део северозападних села Сврљишког среза, почев од Попшице, Гојмановца и Лабукова, преко Давидовца, Радмировца и Галибабинца, па све до Лалинца и Нишевца, будући да се прва поменута насеља налазе подно планинског масива Девице, дакле, на простору Голака, односно на правцу Ниш – Топоница – Кравље – Попшица (Костић 1974, 87, 89).

Један од резултата ових акултурационих процеса могао би се формулисати на следећи начин. У насељима „западне културне зоне“, деци која се „врљају на раскрсје“, поред делимично сачуване праксе стариначког сврљишког становништва – које користи име „Најден“ и надева га нађеној деци на раскршћу – у *знајнијем* проценту, а истим поводом, наилазимо и на друго име „Вук“ које је уведено под утицајем досељеника. Наиме, у селима „западне културне зоне“ Сврљига, где је доминантно присуство насељених породица из таласа Вардарско-моравске, Косовско-метохијске и Динарске струје, усталила се сасвим нова, до тада непозната пракса давање имена „Вук“. За разлику од те чињенице у „источној културној зони“ *Сврљишкој среза*, која се у неким сегментима културолошки видно разликује од становника „западне зоне“, и то не само у говору, већ и у обичајима и веровању, основни модел, тј. *облик* имена детета које се даје изнетој деци на раскршће искључиво је „Најден“, за женско „Најда“.

Када је реч о пореклу имена „Вук“ у „западној културној зони“ Сврљига, о пракси коју су донели досељеници из југозападних српских земаља, треба скренути пажњу на следеће околности. У овој културној матрици устаљен је култ „вука“, односно „вучјег божанства“. Уосталом, у југозападним српским земљама – а реч је о повесној чињеници – становништво је на тим просторима друштвено и политички знатно мобилније. Треба имати у виду да је баш на овим просторима настала српска средњовековна држава са снажном црквом, властелом и патријархалним устројством. Управо због те историјске диференције двеју сврљишких, културних зона, настојим овде проникнути у разлоге због којих је код очито стариначког становништва „источне културне зоне“ Сврљига на снази искључиво давање имена „Најден“, и то деци која се, како се

Крајине. књига IV, Зајечар, 1937, 45, 48. Када је реч о становништву *Сврљишко-зајлавско-шимочке области*, Михајло Костић сматра како „у српском етничком супстрату преовлађују колонисти из друге половине XV века и стариначко становништво“. Михајло Костић, *Порекло и композиција становништва у селима источне Србије*. Прилог географији становништва СР Србије. У: *Зборник радова Географској инститиути „Јован Цвијић“*, књ. 25, Београд, 1974, 99.

овде каже, „врљају на раскрсје“. Овај део Сврљижана, за разлику од народа у „западној зони“, недвосмислено припада групи регија шопскога варијетета, у којој се, у језичком саобраћају, користи *шимочко-лужнички* говор, док је у „западној зони“ *сврљишко-зайлањски* дијалекат. Свакако, када говоримо о општем систему обичајности, магијска пракса је заснована на јединственом веровању и важи за читаву предеону целину Сврљишког краја, односно, са незнатним одступањима, и за источну Србију у целини. Како је речено, имајући у виду неопходност покретања процедуре „промене кума“, потребно је да се дете по рођењу моментано „крсти“ на раскршћу, и то рано ујутру пре изласка сунца, и свакако, док још „није молитвено“. Разуме се, поновићу још једном, у дијалекатском говору ове средине, казује се како се, свакако – фингирано, само симболички – дете на раскрсје „врља“!

А сада о другој хипотези, а поводом пракса давања имена „Најден“ деци која се „врљају на раскрсје“. Ова је пракса најзаступљенија у „источној културној зони“ Сврљига, у којој је доминантно присуство *сџариначкој сџановнишћива*. Због те чињенице, сагласно изнетој претпоставци, овај вид упражњавања обичаја у источној зони представља, у ствари, прежитак *најсџарије* словенске обичајности на овом делу Балкана. Уколико је, у крајеве источне зоне Сврљига и било досељавања из шопске групе народа, а било је таквих досељавања из Бугарске, сама та чињеница, културолошки, по природи ствари, није могла произвести знатнију ревизију на нивоу говора, тј. дијалекта овога дела народа Сврљига, нити се, према томе битније одразити на саму обичајну праксу и систем народнога традиционалног веровања. Осим тога, у сврљишком крају као целини, уочавају се још неке специфичности. Наиме, код становника „западне културне зоне“ Сврљига у обичајној пракси, да не кажем, *равнојравно*, присутна су оба модела давања имена деци. Уз претежни облик „Вук“, наилазимо и на модел „Најден“! Исто тако, због утицаја придошлица са западних простора Балкана у овом западном пределу Сврљига формирала се временом приметна социјална мобилност, што је у извесној мери динамизирало старинике „западне културне зоне“. Истовремено, због изостанка утицаја такве мобилности код староседалаца у „источној културној зони“, имам такав утисак, може се запазити извесна *социјална инерција* коју овде не посматрам у *вредносно* културолошком смислу, дакле, с обзиром на стање морала становника једне односно друге зоне.

Прилог реченом. На јединственом српском етничком простору, који обухвата обе српске крајине, делове Славоније, Босне и Херцеговине, Црне Горе и западне Србије, с једне, и становништва источне и јужне Србије, односно Македоније, с друге стране, постоје видне дијалекатске разлике у говору, у народној књижевности. Од претежно *јиској њевања* на западним просторима српства, до *лирске њоезије* у источним и јужним српским земљама. Свакако, та се диференција морала показати и у народном певању, и у музици. Ипак, најважнија разлика је у погледу истрајности са којом се чувају *сџарији* словенски верски обрасци, који су израженији на истоку. Свакако, они су нешто скром-

нији на западним просторима. Овде је, додуше, знатан позитивни удео имала православна црква као државотворени чинилац, али и паралелно с тим, народ је на тим просторима био окружен етнички различитим народима, но и најважније, трпео је притиске асимилационога активизма католичке цркве. Историјска и културолошка је чињеница да је утицај хришћанских култова уопште био незнатан на југо-источном србијанском простору у поређењу са оним у западним српским земљама.

След је био очекиван. Древнији супстрат културе становништва једнога простора боље ће бити одржан уколико народ располаже већом историјском дубином тј. са доминантним *стариначким* слојем, и знатнијом *хомоіеношћу*. Све то претпоставља да је народ таквих средина сачувао у језику моменте његове архаичности, што кореспондира са обичајним праксама људи датим у изворном формату без насилнога преосмишљавања. Према антрополошкој максими које се и данас држим, сматрам да је за сагледавање смисла *примарној* културног обрасца једнога етноса, од пресудног значаја знање које имамо о његовој религији примарно повезаној са *іоіребним кулћом* и *риіуалном іраксом* овога ритуала прелаза. Рудиментарнија форма овога ритуала заступљена је пре свега код *стариначких* група. Ствар је у томе што погребни култ одлучујуће кондиционира општу форму религиозности једне групе, и тако боји његов општи културни стандард као и укупност обичаја и понашања. Разуме се, теоретичари *іросвеіиіељско-іехноіоіјске оријентације*, који у процењивању вредности једнога културног склопа протежирају *іроіресіііічко-цивилізаціјска* мерила, склони су вредновању културе „стариника“ према мантри да је носећа друштвена група тога обрасца заостала и примитивна. За њих је меродаван једино достигнути ниво прогресивнога развоја, најчешће сагледаног у опозицији према вредновању традиционалних образаца. Са друге стране, истраживачи *кулћуролошко-аніроіолошке школе* – не без ослонаца на идеје Ж. Ж. Русоа, у својим трагањима за основама бића и духа једнога народа, културолошки гледано, залазе у његову историјску дубину како би у запретеним културним нивоима *стариначнога* слоја – херменеутичким напором, отчитали најглавнији ресурс за реконструкцију изворних форми у којима је функционисао духовни супстрат тога етноса. Њима се урбани слојеви народа привиђају као непоуздани ослонац, јер се у њиховом понашању не налазе примордијални корени саме те заједнице. У ствари, народ сабијен унутар градско-цивилізаціјских средишта, храњен идеалима лагоднога живота потрошачког друштва, са његовим технологијским погодностима, пристанком на стандард сведеног путеног живота, свесно или несвесно, пристаје на губитак највластитијег темеља – идентитета оличеног у персоналној егзистенцији, као аутентичног модуса колективног бића. А, без тих ослонаца културе, човека као људски целовитог бића у ствари нема! Култура је изазов свеопштем глобализму, односно цивилизацији.

Вратимо се питању разлога због којег у, иначе, јединственом митско-магијском обичају „врљања деце на раскрсје“, имамо оделиту диференцију становништва поводом наведенога а важног детаља, разлике у надевању имена

деци која се на то раскршће износе. Поред старије језичке форме „Најден“, која искључиво функционише у пракси становника на источном простору Сврљишке области, у пракси истога народа друге, западне регије, суочавамо се са преовлађујућом праксом надевања тзв. „дивјих имена“, међу којима предњачи име „вук“. Разуме се, код становништва западне културне зоне, показали смо, у пракси и надевања имена, иако незнатно, сачувала су се и она са основом „најден“.

Чини ми се вероватном теза да су се на простору *зайагне зоне* одиграли значајни акултурациони процес између култура затеченог *стариначкој* становништва и на ове просторе касније придолог, такође српског, становништва из правца Косова, и југозапада, са друге стране. Током тих процеса и осмоза дошло је до преплета различитих обичајности и дијалеката, што се одразило и на диференцију у надевања имена деци на раскршћу. Тако су се диференцирала два модела обичаја. Сасвим конкретно, шта се догодило са доласком у овај сврљишки крај – означен као западна културна зона – обимнијих српских групација, иначе, добро интегрисаних братстава, која су у многу чему донела са собом и специфичну обичајност, заокружено и јасно артикулисано веровање, који су, у целини, веома различите структуре у односу на традицију затеченога становништва? Ови досељенички родови настојали су сачувати свој модел понашања донесен из родних крајева. Временом се почео одвијати процес акултурације ових двеју социолошки диференцираних група, тј. *придошлоја* становништва са запада и народа *источно-србијанској културној ареала*, што је „присилило“ обе скупине на продуктивну синтезу њихових ранијих, а аутохтоних стандарда. Чини се, да се тако формирао не само *сврљишко-зайлањски* дијалекат, за разлику од старијег, онога на источном простору Сврљига који је до краја сачуван у форми *шимочко лужничкој говора*.

Претпостављам да су због историјских, односно социјалних процеса братства која су дошла са својих претходних станишта, временом, можда и крајње несвесно и спонтано, настојала да свој донесени сет обичајности и културне стандарде не уносе нападно у обичајни поредак народа ових крајева, већ да истовремено покажу одговарајућу еластичност, примајући и сами утицаје стариника. И управо у том процесу на овоме изразито планинском подручју староседелача, донесен је и примио се знатно развијенији западни, да не кажем, динарски „вучји“ култ. А са тим култом, заједно, почео се калемити и виши „цивилизацијски“ стандард – изразитији облик патријархатскога духа. Потом је, у ширим комуникацијским односима дошло до мешања обичаја и култура, *стариника* са *новопридошлим* утицајима, што је допринело не само преосмишљавању обичаја једних и других слојева, већ у неким доменима, дошло је и до коезистенције обају модела. Држим да се тек са уважавањем овога разлога може објаснити богатство, али и својеврсна моделска хибридно у извршавању обичајних пракси. Погодна је околност, што је на простору Сврљига код, иначе сасвим планинског становништва које се претежно већ бавило сточарством, социолошки гледано, „вучји“ култ могао наћи и свој духов-

ни ослонац и рационализацију у самоме веровању. Уосталом, *Вук* и *Овца* у обичају и веровању, а и у пракси сточарења, свагда корелативни појмови, култни савезници али и окорели практични мрзители.

Шта је ишћврђено у етнографским исцраживањима?

На простору *зайадне културне зоне*, а пре почетка досељавања са Косова и западних српских простора, претпостављамо, постојала је а) *шарија йракса* која је била јединствена за читав сврљишки крај, дакле и за овај који граничи са Сокобањом и Алексинцом, а та је да се традиционално деци изношеној на раскршће надевало име са основом „Најда“ и „Најден“. Друго, форме б) *новије обичајности* на овом *зайадном* простору Сврљига, донели су новопридошли родови из западних и југозападних српских крајева. У том смислу они су упражњавали обичај да се на раскршћу, деци која се тамо износе ради промене кума, даје име са основом „Вук“! Ова двојна обичајна пракса надевања имена у *зайадној културној области* Сврљишког среза, допринеће да се временом устале приметне разлике целе ове *зайадне сврљишке* регије у којој се бележи *двојна* номенклатура у давању имена, с једне, и *источне културне* зоне, у којој је нетакнуто одржан древнији стандард, *унисоно* именовања деце на раскршћу термином „Најдан“, са друге стране. Свакако, како смо показали, ова диференција није се одразила само у домену обичаја, већ и у другим духовним подручјима. Поглавито је видљива у *језику*, где се разлика двеју зона временом почела манифестовати на примарном нивоу, у свакодневној комуникацији. Као последица ове осмозе имамо данас на укупном сврљишком простору, егзистенцију два дијалекта, идиома. Природно, и сам је говор придошних група доживео не само језичке промене, на које га је „приморала“ пракса говора стариначкога слоја. Овим је, држим, створена културолошки значајна подлога духовне флексибилности становника *зайадне зоне*, која је, на крају, допринела његовој већој отворености за пријем цивилизацијских тековина.

Овде ћу, са ослоном на митолошку димензију обичаја, указати на неколико лингвистичких чињеница. Неће бити сасвим непримерено да још једном подсетим како све до краја деведесетих година XX века није било темељних демографских истраживања Сврљишке области. Уосталом, чак и узредна бележења говора у овој области – с почетка истога века, а из пера Александра Белића, тек су глобално назначила постојање разлике у говорима *источној* и *зайадној* дела *Сврљишке койлине*. Међутим, након новијих научно-лингвистичких истраживања, данас су у науци о језику евидентирана два „сврљишка“ говора⁸, данас су у науци о језику евидентирана два „сврљишка“ говора. Осим *сврљишко-зайлањској*, који се поклапа са говором људи у *зайадној културној зони* Сврљига, постоји и *шимочко-лужнички* говор који је пара-

⁸ Посебан допринос је Недељка Богдановића. Види његов рад *Говори Бучума и Белог Пошочка*, Београд, 1979.

дигматичан за *источну културну зону* Сврљига. Свакако, овај други говор важи и у широј области, посебно у захвату Сврљишког и Трговишког Тимока.

А сада и о резултатима мојих етнолошко-антрополошких истраживања, који су потврдили овај паралелизам у домену обичаја, и који се, природно, прелио и на сам говор, бар када је реч о културолошки и митолошки мотивисаној лексици. На пример, у *источној зони* у ритуалу су присутни изрази: *миро* и *кросно*, док су у *западној зони* за исте појмове у употреби: *зайис* и *врашило*. У западној зони готово да уопште и нема сећања на речи какве су *миро* чак ни име *кросно*. Паралелу овоме низу системски оделитих снопова у језику, видимо и у обичајној пракси, у народној књижевности. Разлог томе, како изгледа, треба тражити и у социо-историјским и културолошким приликама, о чему је већ било речи. Тек се на основу тих чињеница може продубљеније сагледати и она језичка диференција у пракси надевања имена дече на раскршћу до које је дошло из две, у основи различите културолошке базе. Овде само узгред о једном могућном разлогу који то објашњава. Изгледа нам да је израз „кросно“ старијег, старословенског порекла и везује се чак и за разбој у целини, док је „вратило“ новијега датума, и тиче се само једнога дела разбоја, на којем се навија готово платно. То онда имплицира закључак о могућој већој старини *источно сврљишкога становништва*, али и о његовој већој густоћи и хомогености, за разлику од *западно-сврљишког*, који је подложнији за пријем иновација, спремнији на мешања са другим слојевима.

За потврду тезе о културолошки приметној хомогености *источнога културног блока* говоре и резултати мојих истраживања. Један од елемената за детекцију хомогености, а самим тим и степена диференције источне и западне зоне, јесте густина и разуђеност „слава“ у селима једне и друге области. Хипотеза коју сам тим поводом настојао проверити, гласи: да ли већи растер „слава“, тј. мањи број домаћинстава у једном селу које су концентрисане на поједине славе указује на нижи степен хомогености, и обратно⁹. Када је о славама је реч, а према изнетој хипотези наводим драгоцене етнографски материјал. У двама сврљишким зонама постоји приближно исти број слава, а и број домаћинстава. У *источној* је 2.444 домаћинства, а у *западној* 2.163. Садашња варош Сврљиг налази се на готово симетричној удаљености од једне и друге зоне. Но, када је реч о неким карактеристикама, учачамо специфичности у погледу дистрибуције слава. У мери у којој су села *источне зоне* удаљенија од средишта општине Сврљиг, према томе, и ближа регији Заглавка, *процентуално* расте број домаћинстава у једном селу која славе *исту славу*. Значајно је и то, што један број тих истих, удаљенијих села, уколико су међусобно географ-

⁹ Узгред о једном недавном запажању (2009), које сам прибележио. Хрватски преводилац грчких трагедија Коломон Рац користио је термин „кросно“ за превод са грчког за део разбоја на којем се тка. Исто тако, на јадранским острвима (отоцима), и данас се још очувао термин „кросно“. Недавно сам, приликом посете импровизованом етноселу у комплексу хотела *Соларис* у Шибенику, у разговору са ткаљом за разбојем, сазнао да се за поменути део разбојног строја, који се у Сврљигу зове „савељка“, у овом приморском крају назива „чунак“.

ски ближа, тенденцијски, слави једно исто „крсно име“. То се посебно добро уочава на примеру св. Николе и св. Јована. Наиме, у селу *Гулијан* (17 км од Сврљига), од укупно 110 домаћинстава, 81 породица слави св. Николу, као што у њему суседном *Лозану*, од 113 домаћинстава 80 породица слави истог светитеља, св. Николу. Исто тако, село *Манојлица*, и једном и другом блиски сусед, има 121 домаћинство, од тога св. Николу слави 58 породица.

Уопште узев, у селима *источне зоне* – уколико већ није једна слава доминантна, домаћинства се могу сврстати у слављенике двеју великих слава, св. Николе или св. Јована. Ова чињеница, указује на знатну густоћу, уједно, и већи степен хомогености *сџариначкој* становништва у тим насељима. Боље речено, овај податак иде у прилог тези да су у тим селима првобитно досељена велика браства са истом славом, и да се нису исељавала већ да су домаћинства остајала на том месту и делила се због природног разлога умножавања породица. Овде бих додао, како у селу *Лукову* од 178 кућа св. Николу слави 109, а св. Јована 47, као што у најразуђенијем сврљишком селу *Извору* са 327 кућа св. Николу слави 135, а св. Јована 115, а св. Димитрија 66 кућа. Као да су се у овим трима оделитим енклавама – засеоцима *Извора*, првобитно доселила *шири* велика, (хомогена) братства, чији су се делови увећавајући, ширили ендемо, и тако задржавали исто „крсно име“. Статистика нам пружа још диференциранију слику. Наиме, у *источној културној* регији Сврљига, од укупног броја слава – тј. 2.444 домаћинства, на две славе: св. Николу отпада 873 домаћинства, на св. Јована 548, укупно долази 1421 домаћинство или 58% од свих слављеника те зоне.

А сада о *западној зони* Сврљига. И у овој је зони најраспрострањенија слава св. Никола. Па ипак, док је у *источној зони* 837 кућа славило овог светитеља, што је 34% од свих слава, у *западној* свега 451 домаћинство слави св. Николу, дакле, свега 21%. Овај податак говори о густоћи слава у једној и другој зони. Подаци потврђују тезу да становништво у насељима *западне зоне* представља тип „ниско хомогених“ братственика. Овде је теоријски индикативна чињеница да је у *западној зони* по броју заступљености св. Ђорђе на II месту, то је слава са 420 домаћинстава, или 19.5%. Међутим та иста слава у *источној зони* сасвим је занемарљива; упражњава је свега 113 кућа или 4.5%. Исто тако, завређује теоријску пажњу податак да је у *источној зони*, по броју корисника, св. Јован друга слава са 22.5%, док је у *западној зони* тај проценат свега 7%. Указујемо, такође, како је у *западној зони* св. Алимпије треће „крсно име“ по броју слављеника са 14%, док је у *источној зони* тај проценат незнатан, 3%. Утицај досељеника је приметан и у погледу славе св. Мрате, која је у *западној зони* заступљена са 9%, док је у *источној* свега 1%. Слично стоји и св. Врачевима, које у источним селима упражњава тек 1.5%, док се у западним крајевима проценат увећава на 14%. И још нешто. У *западној зони* постоји један број слава којих уопште нема у *источној зони*, на пример: св. Тома, св. Јован Златоусти, св. Андреја, Часне Вериге, св. Василије, св. Јоаким.

Раскршће и име „Вук“

Разлика у степену заступљености појединих слава у једној и другој регији Сврљига, односно њихова хомогеност, као и учесталост појединих слава у источној зони, најзад, чињеница да поједине славе у високом проценту постоје код становника западне зоне, а да сасвим изостају у источној, може се објаснити социјално-историјским, пре свега демографским чиниоцем, а никако *еџничким*. Наиме, крсно име се у нашем народу у толикој мери усталило да је постало спецификум српске религијске матрице. Управо у томе социолошком факту, у демографској чињеници, као и у акултурационим процесима, треба тражити разлоге који су условили појаву два типа култних имена која се придају новорођеној деци коју су, сагласно култно-магијској радњи, породице биле приморане да износе на раскршће ради промене кума.

Вучје божанство и „вучји култи“

Још једном смо код имена деце са основом „Вук“ у сврљишким селима *западне зоне*. У средишту насеља *западне културне зоне* налазио се дуги низ векова Град Сврљиг, подно којег је подграђе, као старо среско место, а затим седиште *нахије*. Град Сврљиг је био значајна утврда подигнута за време Римљана с почетка првога миленијума нове ере, да би временом постао један од важних градова средњовековне српске државе. Првобитно, подграђе Сврљига било је, најпре, на простору села Нишевца, док је касније под Османлијама премештено у атар Села Варош. Тај *Град Сврљи*, утврду, треба разликовати од данашње *вароши* Сврљиг која је на око 10 километара југоисточно од Града Сврљига. Дакле, на том је правцу, преко Града Сврљига ишла и траса старог римског пута – од Ниша (*Naisus*) према Арчару на Дунаву. У захвату Града Сврљига који је био у центру *западне културне зоне*, позиционирала су се и остала сврљишка насеља те исте зоне у којима је доминантно присуство имена са основом „вук“, име које се на раскршћу давало деци у наведеној магијској радњи „замене кума“. Реч је о селима: Грбавче, Плужина, Варош, Палилула. Сасвим логично, том су линијом пута ишле и миграције према старом Граду Сврљига. У римском добу, а затим у средњовековној српској држави, Град Сврљиг је био значајно духовно и политичко средиште о чему сведочи пет ранохришћанских цркава у захвату Града, а као изразита потврда живе духовности и верскога процвата говори и чињеница да је овде сачињен, до сада у источној Србији, једини пронађени рукопис ћириличне писмености у српској редакцији старословенског језика – *Сврљишки одломци јеванђеља* из XIII века, тачније, 1279. године. Рукопис је пронађен средином XIX века, а публикован у више издања. Најновије, треће, условно критичко и рашчитано издање публиковано је 1994. године, док је четврто, џепно издање објављено 1999. године. Може се, дакле, претпоставити да су се овим путним правцима одвијала и она метанастазичка кретања, одакле и долази прилив српскога становниш-

тва са запада, односно продор овога културног утицаја на многе источне српске просторе.

Шта овде треба разјаснити? Приликом извођења магијске радње, са истим митолошким и егзистенцијалним смислом, наимае, како би дете било очувано у животу, ми смо у *западној културној зони* Сврљига наишли на још један важан детаљ који се дијаметрално разликује од поступка примењеног у истој прилици у *источној зони*! Како је већ саопштено, у *западној зони* дете које се „врља“ на раскршће добија име са основом „Вук“! Овде ћемо промислити ваљаност једне од могућних хипотеза *да се разлој овој њракси налази у њтрадицији коју су у ове крајеве донели Срби са западних станишта*, и у томе посебно са *Косова*. Реч је о апострофирању „вучјега“ култа.

Да у овом случају није реч о тек ефемерном детаљу, казаћемо како се ради управо о маркантном *вучјем имену*, будући да ова дивља животиња симболизује Биће са култним одликама највишега значаја. Наимае, у вуку су многи истраживачи, а Веселин Чајкановић изричито, сагледавали старији, терио-морфни облику врховног српског божанства. Када је, пак, реч о таласима досељеника у источну Србију, ствар треба узимати са дозом обазривости. Наимае, највише је досељеника на просторима у захвату планине Девике, на тромеђи западне Сврљишке области, Књажевца и Сокобање, на Голаку, затим, идући ка Ртњу и Хомољу и даље према Зајечару. За ову прилику веома је значајан следећи Цвијићев закључак. „Међу досељеницима, који су махом старији но шумадијски, преовлађују сељаци с *Косова и ѡризренске области*“. А ту је и важно Цвијићево упозорење да због присуства ових *косовских досељеника* „нису ни у једном крају Србије тако многобројне и свеже косовске традиције као у побројаним. Према овоме можемо у источној Србији, нарочито нагласити косовску струју насељавања“. Признајем, како у овој студији нарочито подвлачим изне-ту чињеницу, да у источној Србији, тамо где су приспеле досељеничке групе, сматрам како нарочити значај има „*косовска струја насељавања*“ што је Цвијић посебно истакао (Цвијић 1902, 187–188).

Овоме истраживачком резултату придодајем и неколика указивања антропогеографа, пре свих Михајла Костића, а затим, Маринка Станојевића. Реч је о ставовима који се тичу композиције становништва у Сокобањској котлини, а која граничи са сврљишком *западном зоном*. Због тога желим још једном да подсетим на Костићев емпиријски показатељ, да су у Сокобањи од 575 породица 496 досељене поглавито у првој половини XIX века (Костић 1974, 87, и д.). Дакле, 86% досељеника. С обзиром да је Сокобања познато бањско место, разумљиво је што је проценат досељеника изузетно висок у поређењу са укупним бројем *старилика*. Свакако, у западној сврљишкој области – која са Сокобањом граничи, тај је проценат несумњиво знатно мањи, али је, ипак, врло приметан у односу на готово никакав постотак досељеника у источној зони.

Компаративна анализа обичаја „бацања детета на раскршће“ показала би како постоји много локалних варијаната истоветне магијске праксе „врљања‘ деце на раскрсе“, односно „бацања‘ детета на пут, чији је смисао да се сачува-

ју деца која се у породици не држе” (Петровић, С. 1995, 83-90). То показује, истовремено, широку распрострањеност овога обичаја у свим српским крајевима. Осим примера који говоре о иновативности у многим детаљима овога обичаја, примећују се и присуства старије варијанте поменуте праксе, али и млађих форми у којима се осећају трагови преосмишљавања, накнадних интервенција до којих је долазило у веома живим акултурационим процесима. Становништво је на овом динамичком балканском простору, због честих промена својих станишта вазда трпело духовне утицаје, као год што је због културних подстицаја које су социјалне групе из других региона доносиле, долазило до мешања са праксом коју су усталили староседеоци.

У Лесковачкој Морави, на пример, бабица је главни актер. Она је та која оставља дете на раскршће. Када се сад појави намерник у близини, бабица која је до тада била скривена изађе и каже: „Кум ће си! Онај што је дете 'нашао', споразуме се о имену тог детета, па одмах иду попу те га крсте и не чекајући да узму молитву. Дете крсте док није молитвено” (Ђорђевић, Драг. М. 1958, 407). У Босни, у Височкој Нахији „родитељи, којима се не држе деца, прибегавају и томе да, кад им се понова роди дете, мењају кума или да детету дају име оца, кума или свеца који је њихова редовна слава” (Филиповић 1949, 150.). Али, било је и примера да таквом детету дају два имена, као у околини Билећа, где се често код православаца „детету у породици у којој се не држе деца крштено име табуише, а дете зове муслиманским именом, обично Мујо (нпр: Тодор-Мујо Шешлија у Подосоју, и др.)” (Филиповић 1967, 258). У околини Новог Пазара, у Дробељима породица „ако некоме много умиру деца, предузима разне мере да томе стане на пут и да му дете остане живо. Ради тога мења се кум” (Филиповић 1967а, 195–196).

Дакле, смисао је ове хипотезе да се покуша разјаснити како је пракса надевања имена „Вук“ дошла пре свега од каснијих досељавања становништва са западних простора у источну Србију. Показали смо да је овај утицај на становнике западнога дела Сврљишке области, као и у Сокобањи и Зајечару, уосталом, дошао из обичајне праксе досељеника са Косова где је „вучји култ“, односно веровање у „вучје божанство“ било веома развијено.

Свакако, треба имати у виду како старији облик врховног бога у лику „митскога вука“ није искључиво везан за Јужне Словене. „Извори XV вијека у Западних Словена спомињу обичај позивања вука на објед, како би на тај начин сачували овце од вукова [...]. И у неким крајевима Србије био је обичај да се о Божићу изнесе на *раскршће* вуку вечера од свих јела са трпезе. На Косову су на Бадњи дан спремали за вука нарочити колач који би навечер домаћин износио на кућна врата и нудио га вуку” (Кулишић 1973, 198,199). Свакако, идеја о „митском вуку” је индоевропска, она се среће и код других Индоевропљана. М. Елијаде упозорава како се индијски бог Ватре, тј. Агни, „због своје улоге при спаљивању лешева назива 'ждерачем меса' и понекад упоређује са *исом* или са *шакалом*” (Елијаде 1991, I, 179.). Због тих разлога Веселин Чајкановић, осим запажања да је „у српском паганizmu бог доњег света имао најпре вучји облик, а доцније људски”, скренуо је пажњу да је и у „другим ре-

лигијама – грчке, римске, германске, галске, божанство доњег света првобитно замишљено у вучјем или, што је према митским схватањима исто [...], у псећем облику” (Чајкановић III, 1994, 120, и д.). Уосталом, једна од трију глава грчке богиње Хекате, била је псећа, при чему пас није ништа друго до *alter ego* вука. Уосталом, да грчка митологија носи одлике источних култова речито говори прежитак у веровању, поглавито чињеница, да је осим двеју глава Хекатиних, *коњске* и *исеће*, њена трећа глава била *лавља*. Извесно је да искуство древних Грка пада далеко од простора на којем обитава „лав“!

Са знатним досељеничким таласима на простору „западне зоне“ Сврљига ушли су у обичајну праксу и култови развијени на југозападном и западном простору српскога народа, на Косову, у Црној Гори и Херцеговини, у обема Крајинама, Босни и Лици. Посебно је реч о култу „вучјега божанства“, према томе, и о обичајима који прате овај култ. Временом је вучји култ стекао право грађанства, тако да је и у пракси старинаца употреба имена „Вук“ у „западној културној зони“ Сврљига постао равноправан са моделом давања имена „Најдан“.

Неколико речи о нашем веровању, и у томе о „митском вуку“. Овим питањем, показали смо, експлицитно су се бавили Веселин Чајкановић и Шпиро Кулишић. Чајкановић наглашава како „чињеница да је старински наш бог замишљен у вучјем облику“ налази потврде не само „у легендама о којима смо говорили него и у култу“ (Чајкановић III, 1994, 119-120). Свакако, теоријски није неважно одредити подручје простирања „вучјег култа“, као и начин на који се исказује поштовање према овом демонском бићу, и у томе посебно, лоцирати тзв. „култна“ места на којима се вуку приносе дарови, као и облик саме жртве. Најпре, „у зимској сезони томе вуку приношене су жртве. На Божић носи се *'вуку вечера'*; њена садржина, место где се доноси, и цео церемонијал врло су карактеристични: она се састоји из свих јела којих има на трпези“. Дакле, реч је о „мешовитој жртви“, која се, сходно веровању, првенствено „приноси само мртвима и божанствима доњег света“, те је отуда, сасвим природно да се жртва намењена „вуку“ „носи на раскршће, које је такође зборно место хтоничних демона“. Да би се спречило негативно дејство демона, на сличан се начин поступа и приликом упражњавања других обичаја из спектра антрополошког циклуса, као што су *рођење дјетета*, *свадбе* и *појуреби*. Каткада се на раскршћу ствара неописива галама уз помоћ песама, тужбалица, музике, ломљења посуда, керамичких или стаклених. Уосталом, тако су и стари Грци „металним инструментима производили буку када би приносили жртву Хекати која је управљала демонима“ (Samter 1911, 59) и која је ту жртву примала на раскршћу.

На који се начин о Божићу приносила жртва вуку осим на Косову, у Босни, Херцеговини? Љубомир Пећо потврђује став да се у Босни „на раскршћу вук апострофира: *'Ето, вуче, вечерај код мене'*“ (Пећо 1925, 377). Међутим, „на Косову Пољу за вука се на Бадњи дан спрема нарочити колач; он се увече износи на кућна врата, и пошто се вук позове, понуди му се тај колач“ (Чајкановић III, 1994, 120).

Замислимо се над семантичком димензијом једне занимљиве пословице? „Развукао као курјак на раскршћу”. *Рече се кад ко рђаво цјева*” (СНП 1889, 251). Дакле, тужно или пророчко завијање вука је истоветно са функцијом која се истим поводом приписује *џсу*. Овај податак значајан је утолико што се њиме „вук“ одређује и као пророчко биће. Његова митско-магијска моћ је посебно везана за *раскршће* на којем обитава митска богиња Хеката, односно римска Тривија. Већ је речено, да је једна од три главе грчке богиње Хекате *џсећа* (односно *вучја*). Па ипак, наша митолошко-магијска пракса повезана са „вучјим култом“ омогућава да понешто разаберемо и у самој грчкој митологији, али и да растумачимо дубљи смисао поступака, због чега се код Срба дете које је изнесено на *раскршће* и као жртва нуди на дар богињи, која је са псећом / вучјом главом, баш овде стиче нови живот са новим именом у форми волшебне моћи, са именом „Вук“.

На читавом подручју Сврљига забележио сам како у новембру месецу за време Мратинаца, тзв. *вучјих ђразника* нарочито жене строго поштује овај старински култ. У **западној културној зони**, која овде има посебну важност, правила понашања су додатно још наглашена утицајем становника који су овде пристигли са западних простора доневши са собом поменути „вучји култ“. Наиме, због поштовања митског вука жене у датоме времену не смеју ништа радити „у руке“. Посебно је забрањено додиривати вуну која важи као изразито хтонска, „нечиста“ материја. Свакако, наивна је рационализација да је реч о страху како вук не би улазио у торове оваца! Да су исти обичаји у вези с „вуком“ присутни и у Бугарској, говори и Василева. „За време Вучјих празника жене скоро ништа не раде. Не преду, не плету, не ткају, како не би додиривале вуну. Верује се ако се не поштује та забрана, вуци ће појести овце [...]. Раширено је занимљиво веровање, да ако би муж био сахрањен у одећи која је прављена ових Вучјих дана, он би се претворио у укудолака (вампира)” (Василева 1985, 132).

У српској митологији вук је табуисано демонско биће. Томе иде у прилог и веровање да се вук никако не сме спомињати за време вучјих празника, а баш никако ноћу не сме се изговарати његово име. Уколико се, пак, и помене, чини се то у језичкој форми: *нејоменик*, *каменик*, *ала*, *дивјина*. Зато су у разговору који сам водио са женама у *западној зони* Сврљишке области – а поводом изношења деце на раскршће – на питање које се име даје детету на раскршћу моје саговорнице казивале да су то „дивја имена“. Кулишић је несумњиво у праву када тврди како „словенска вјеровања о вуку садрже извјесне тотемистичке елементе, а да представе о митском, хромом, понекад и бијелом вуку очито садрже вјеровања о хтонско-лунарном бићу” (Кулишић 1979, 50).

Најзад, поводом култне природе „вука“, веровање које се јасно сачувало у традицији народа на западним српским просторима, посебно у Херцеговини, Црној Гори и Хрватској, али и у северној Албанији, навешћемо занимљив обичај „Вучара“ – маскираних поворки мушкараца преображених у „вукове“. У Чајкановићевим описима ових поворки дознајемо, како у Кореници (сада Хрватској), кад се убије вук „његова кожа бива испуњена сламом, начини му

се црвени језик; у Босанској крајини још и 'ноге утврде тако да вук на њима море стајати као жив' [...] и онда се, у поворци иде с њим од села до села; пред сваком кућом поворка се зауставља, вук се показује укућанима, у његову славу пева се песма, и у његово име добијају различити дарови". Слично је и у другим крајевима – у Кучима, па код Арбанаса. Опште је правило да када поворка иде од куће до куће свако домаћинство „радо даје помало жита. 'Просиш ка 'на вучетину' – рече се некоме ко често за зајмове или наруче сусједима досађује". Чајкановић је овим поводом приметио да „народ овај врло стари обичај тумачи рационалистички ('просит на вучину није била никаква срамота, штавише: то је у једну руку било похвално, јер је човек смакао једног народног злотвора'...)". Међутим, и ту је Чајкановић сасвим у праву, за ову праксу морају бити „овде разлози много дубљи. Као што се види, са мртвим вуком поступа се исто онако као и са мртвим *човеком*, и то га јасно карактерише као сеновиту животињу и еквиваленат човеков. Он се, пре свега, на неки начин *мумифицира*, као што се то понекад ради са мртвацем, са лешом коме се жели да одржи још за неко време живот. Осим тог, за вука се скупљају дарови, исто онако као што се понекад скупљају и за мртвог *човека*". Суштина је овде следећа: „Вук, за кога се скупљају дарови, доиста је човеков *alter ego*, инкарнација душе ко зна кога сродства или претка, и поворке чувара очевидно су сеновите (ако се тако може рећи) поворке, дакле: поворке састављене од *икојника* или *ипредака*" (Чајкановић II, 1994, 196, 197).

У овој обичајној пракси сасвим јасно указују се два нивоа значења. Најпре, сам чин сакупљања дарова док наилази поворка „Вучара“ причињава се народној свести као својеврсна награда *ловцима* због њиховог добротинства. Наводно, устрељени вук неће више клати овце! Као да је, наиме, само један вук у планини!? Међутим, дубљи, *лашенини*, односно прави смисао је сасвим другачији. Овим даровима, иако учесници у ритуалу чине то сасвим несвесно, заједница настоји да се колективно искупи што је уопште дошло до овога „светогрђа“, тј. што је „вук“ уопште убијен, будући да он симболизује териоморфни лик древног српског врховног бога. На једном другом месту Чајкановић је запазио како прикупљање понуда од стране вучара не значи, у ствари, ништа друго до форму „жртава које Срби приносе вуковима током вучјих празника. Шта рећи за обичај да се о Бадњем вечеру приређује 'вучја гозба' [...] а нуди се вуку на *раскрићу*" и то уз следеће речи: „Ето, вуче, вечерај код мене, и немој више никада!" (Чајкановић II, 1994, 405).

У закључку, свдећи ово разматрање, могли бисмо рећи како је „вучји култ“ код Срба веома присутан у свим крајевима. Према томе, он се једнако поштује и у *источној културној зони* Сврљига, с том модификацијом, што се уместо „вука“ почасту исказују „псу“, који је вучји *alter ego*. На обредном хлебу „кућа“, који је уједно и главни бадњидански колач, у селима *источне културне зоне* ликовно је на хлебу приказан и „пас“ као стожерни лик у улози чувара породичног огњишта. Свакако, остаје питање, зашто је у *источној зони* доминантнији лик „пса“ него „вучји облик“? Није ли појава „вучјега“ лика у балканским митологијама, према томе врло изражајно код Срба на западним

просторима, у Хрватској и Херцеговини, у Албанији, Румунији, својеврсна млађа митолошка деривација древнијега култа „пса“? Подсећам овде још једном, да га у форми *шакала – ждерача*, познаје индоевропска митологија али га, такође, налазимо и у митологији Грка која је без премца понајбољи баштиник индоевропских веровања, и у којој се богиња Хеката појављује са „псећом“ а не са „вучјом главом“.

Зашто се даје име „Најден“ на раскршћу?

Почећу одломком из Вукове збирке јуначких песама:

„Уранио старац калуђере,
на Дунаво, на воду студену ...
Нађе старац сандук од олова,
Кад отвори сандук од олова...
већ у њему једно мушко чедо,

чедо мушко од седам данака.
Из сандука чедо извадио,
покрсти га у свом намастиру,
лијепо му име нађенуо,
нађенуо: Наход Симеуну“
(Караџић II, 1969, 43).

У раду: „Различита имена деци која се 'врљају на раскрсје' у Сврљишкој области“ (Петровић, С. 2009, 91-105), опширније сам говорио о имену „Вук“ којим би становници [случајни пролазници] „западне културне зоне“ Сврљига који говоре „сврљишко заплањским“ дијалектом, крстили децу коју, иначе, невољно „врљају“ на раскршће. Указао смо да је име „Најден“ преовлађујуће у насељима „источне културне зоне“ Сврљига, где је у пракси „тимочко-лужнички“ говор.

Широка лейеза кумова

Пример из народне песме показује како игуман на реци случајно проналази незнано дете. Често се догоди да је дете остављено на путу, у шуми, кад када плута реком у ковчежићу или по мору. У нашој народној песми у оптицају је име „Наход“, односно „Наход Симеон“. У песми се, најчешће, не зна порекло детета, а ни име родитеља. Дете је напуштено и негде у природи, околини, остављено. Као Милош Обилић, кога је, по легенди, нашао Цар Душан. У другим околностима, а због нарочитих разлога, мајка је принуђена да напусти дете; ставља га у ковчежић и пушта низ воду. У митологији је познато да такво дете, по правилу, нађе какав намерник. Здраворазумска етимологија речи „наход“ упућује на истозначност термина: „наход“ и „нађен“. У *шимочко-лужничком* говору, једном од два сврљишка дијалекта, јавља се израз „најден“ = „нађен“. Термин имплицира да је случајно пронађено дете обавијено велом мистерије. Овим се жели рећи како ће због необичног почетка егзистенције таквога бића, али и због ново стеченог имена, уследити и адекватан, тачније митолошки необичан развој детета, физички и ментални, који се одиграва волшебном динамиком. Народну машту редовно провоцира ненадана

природна појава, када се домаћину, на пример, отели крава са два телећим главама, или када овца близни. Због тога је човек редовно постављао питање шта би таква чињеница могла значити? Народ помишља како тај чудан, нередован догађај може бити у некој вези са будућим током ствари, каткада и судбински важан, чак и не само за живот тога бића, већ и породице у којој би се то догодило.

У митологији је познато: када се роди дете са белегом, или се роде близанци, народ верује како је то знак да је таквој деци намењена необична судбина. Дете рођено у крвавој кошуљици, са „криоцима“ под мишицама, тумачи се као обележје будућег *змајевитиој* јунака. Уосталом, подсетимо се, шта се догодило из ненаданог сусрета Високог Стевана – историјског Деспота Стевана Лазаревића, који је по легенди змајевит јунак – и мађарске принцезе. Из тог присног контакта принцеза је касније родила близанце, Јанка и Јану. Јанко, такође, историјски лик, стекао је митолошку ауру – поставши змајевити јунак под знамењем Сибињанин Јанка, под којим је именом опеван у народној песми као знаменити српски јунак. Сестра Јанкова, тј. Јана, родила је такође змајевитог јунака Бановић Секулу који је вазда пратио ујака Јанка у ратничким походима. Следствено митолошкој логици, Јана је родила Секулу са непознатим витезом, па је због те митолошке чињенице, будући да је Секулин отац незнаца, ујак Јанко, у иначе честим свађама са синовцем, Секулу називао *којишланом*. Тиме се само потврђује, да су из необичног односа жене и незнаца новорођена деца у народу носила име „копиле“. Но, и то је битно, таквој би деци суђаје, као експоненти женског божанства, предодредиле наднаравни статус и егзистенцију, како нас, познато је, о томе учи и *Стари завети*.

Када је реч о „находу“, односно „најдену“ – у тимочко-лужничком говору, детету које је ненадано *нађено* без породичног идентитета, веровало се како су у његову судбину волшебне силе умешале своје прсте. По легенди, такво дете је обележено нарочитом харизмом. Његов необичан развој, брз и скоковит, а у односу на живот друге деце, одвија се по сценарију нама недоступне, невидљиве силе вишег дигнитета. Са друге стране, када се детету изнесеном на раскршће надене име „Вук“, а женском „Вукана“, таква имена по веровању дају будућем човеку изразиту митолошку црту. Само име „Вук“, као замена за Бога, даје самоме бићу које име носи заштитну, апотропејску функцију. Ствар је у томе што код појединих народа, на пример, германског, али и неких словенских, посебно код Јужних Словена, „Вук“ симболизује врховно божанство ових етноса. Томе саобразно, снага врховног божанства у „вучјем“ имену и лику, самим тим *именом* преноси се на биће оног који га носи. Таква пракса надевања имена „Вук“ деци која се износе на раскршће, како је показано, донесена је на просторе источне Србије из западних и југозападних српских земаља, пре свега са Косова.

Упоредна анализа раздобоје на два модела надевања имена деци: „Вук“, односно „Најден“, недвосмислено показује да се у крајевима источне Србије очувала *старија обичајна и митолошка пракса*. Једном речи, налазимо је и код становништва „источне културне зоне“ Сврљига, условно, на простору шоп-

ског ареала. За овај слој становништва постоје несумњиви докази, да је реч о стариницима који су остали изван утицаја придошлог таласа са западних и југозападних крајева. Ако је и било каквих демографских кретања, насељавања из других регија ка овоме простору *источне културне зоне*, она су дошла од група које су, културолошки и језички, компатибилне са културним стандардом сврљишких староседелаца. Наиме, у „источну културну зону“, нарочито у XIX веку после 1833. године, забележена су досељавања из правца Калне, Беле Паланке и Пирота. Било је то време када је Сврљишки срез, заједно са Гургусовачим, Бањским, Алексиначким и Ражањским већ био присаједињен Кнежевини Србије. Тада су Бела Паланка и Пирот, а и читав нишки округ и даље били под отоманском окупацијом, и у том статусу све до 1878. године. Међутим, многе српске породице с оне стране Сврљишких планина, по чијим су се ободима низале граничне карауле, прелазиле су турску границу како би избегле зулуме који су се у последњем веку царевине у расулу, знатно појачавали.

Позивајући се на истраживања демографских кретања у XIX веку, пре свега Михајла Костића која су дотицала просторе где се сусрећу две сврљишке културне зоне, поменули смо област Сокобање и насеља у захвату планине Девике, на Торлаку. Био је запажен велики прилив досељеника у Сокобању, и с тим у вези, указано на чињеницу да је стариначко становништво остало у *врло малом проценти*. Међутим, када Костић из антропогеографског угла говори о југоисточном пределу, тј. о периферији Сврљишке котлине, посебно о селима Заглавка и Беле Паланке, он показује како су „у *Заглавку* најстарији досељеници [тек] из XVIII века“. Али, и то је битно, „досељеничких породица има у целом Заглавку свега 98, од чега 51 породица из пиротског краја“. Па ипак, и то је овде одлучујуће: „огромну већину управо масу становништва сачињава стариначко или ћутуклијско становништво“ (М.Костић,*Порекло*,88).

Дакле, становништво источне културне зоне, и у томе заглавачко, као и оно источно од Беле Паланке које није напуштало своја станишта, није ни могао остављати слободан простор за досељавање придошлица. Због тих чињеница ови стариници уопште и не знају одакле су и када су дошли на ове просторе, па се отуда и данас још називају „*старовремицима* или *ћутуклијама*“. За људе из ове области једноставно се каже: „Туј им је ћутук“, док ће староседеоци за оне малобројне досељенике рећи да су то „*доселци*, *дошљинци* или *бежњци* (у једини бежњџ), хотећи тиме показати и начин како су се доселили ('добежали')“ (Станојевић 1913, 77). Наиме, они су дошли бежањем из крајева под турском окупацијом.

Најпре, овде желим да укажем на чињеницу како надевање имена „Најден“ деци која су „врљана на раскрсје“ у *источној културној зони* Сврљишке области, кореспондира са сужеима старије српске народне књижевности, посебно са неколико варијанти песме о *Находу Симеону*. У народном предању реч је о деци митолошкога формата – којима се не знају родитељи, но, која су пронађена на каквом хтонском простору, на раскршћу, на мору и сл. Компаративна митологија и народна књижевност, указују на мотивску повезаност нашега обичаја „бацања деце“ на раскршће и примера из страних књижевно-

сти, дакле и њихових митологија. Познат је случај грчкога цара Едипа, о чијем пореклу и митском развоју такође постоји више варијаната. Према једној, слуге Лајеве – тебанскога краља, донеле су дете на „раскршће“, односно *τροйιυη* са кога воде три пута, за Тебу – Коринт – и Делфе. Ту су Едипа нашли коњари краља и краљице Коринта – Полиба и Перибоје, наденувши му име „Едип“, због оштећених стопала – која симболизују „хтонски“ орган човека којим се босоноги Едип, чак и касније, као одрастао, такође бос кретао беспућима и раскршћима. Према другој варијанти, Едипа је нашла сама Перибоја, краљица оне друге државе, тј. Коринта, која је са својим праљама била на мору када јој је до руку допловило новорођенче у ковчеживћу који су морски таласи изгурали на обалу. Дакле, Едипу је име дато по *φρριοδνομ реду* ствари, јер су му стопала била натекла, а не из демонских, култних разлога. Уосталом, и само име „Најден“ или „Наход“, изведено је по природној логици ствари, јер је дете „нађено“ у природи!

Због веома ретких досељавања у крајеве „источне културне зоне“ Сврљига, тј. на просторе шопског ареала из праваца западних српских земаља, никако са Косова, разлог је што не наилазимо на примере надевања митолошких имена, попут „Вука“. Не само што такво име изостаје приликом кумовања оној деци која се изнесе на раскршће у источној културној зони, већ и иначе, и у другим приликама. Као по неком правилу, у чисто староседелачким срединама у „источној културној зони“ Сврљига, све до данас, очувана је пракса да се деци која су изношена на раскршће даје име „Најден“, варијанта „Находа“. Постоји још један разлог који је омогућио преживљавање праотачких образаца и основа древних митологија на овим просторима. Јован Цвијић је показао како је „код Шопова утицај старе византијске цивилизације био најслабији“ (Цвијић 1966, 473). Тиме се жели рећи да су утицај Цркве, односно улога стандарда црквене бирократије, према томе и наметање хришћанских образаца овде били сасвим безначајни.

Сагласно изнетој хипотези, потребно је сада размотрити демографско питање од кога принципијелно зависи разјашњење претпостављене културолошке диференције двеју културних зона Сврљишке области, а тиме и специфичног питања које се овде има у виду. Савременом истраживачу обеју регија Сврљишке области, да поновим, одмах пада у очи приметна социјална покретљивост, отвореност у комуникацији код становништва *западнога ареала*. Што се источне регије Сврљига тиче, она са североистока највећим делом граничи са селима Буцака или Заглавка. Та област, око насеља Калне, одређивана је у етнологији унеколико загонетним терминима: „Заглавак“ или „Буцак“. Политички територијално, разлике о томе која села улазе у састав једне односно друге регије, нису карактеристичне, будући да је реч о неколико насеља. Према дијалекатској семантици говора овога краја, поменути називи „Заглавак“ и „Буцак“ социолошки имплицирају област „забуцену“ или „заглављену“ (турски *bısak*), тачније, скрајнуто и скривено место, склоњено од промета. Историјска је чињеница да се народ овога краја клонио било какве демограф-

ске *покретљивости*, према томе је био изван обимнијих метанастазичких кретања, чак и онда када су у игри били државни интереси, као 1808. године.

О тој друштвеној *непокретности*, „*забуцености*“ становника Заглавка / Буцака, осим Маринка Станојевића, говорио је и Драгољуб К. Јовановић. Поводом стратегијског наума Војда Карађорђа, да због државних разлога расели народ овога краја, Јовановић је овако прокоментарисао „врзаност“ људи Буцака за свој крај. „Идуће године, пошто је видео Карађорђе, да ће се наставити војна с Турцима, нареди, да се свет из пограничних села расели и насели дубље у унутрашњости Србије. Сврљижани и Тимочани одселили су се из свију оних села, што су била дуж границе, одазвавши се наредби Карађорђевој. Само су Заглавчани остали, и из тог краја, као што се зна, ретко има насељеника у Шумадији” (Јовановић, Д. К. 1889, 176). Дакле, одлучили су да остану тамо где су рођени. Сврљижани су, пак, насељени у Шумадију, односно, населили су околину Београда – Рипањ, Раковицу, Мали и Велики Мокри Луг, Миријево. Нема никакве сумње, на простору *источне зоне* Сврљига, дакле, и у Буцаку, било је мањих досељавања, посебно од 1833. године, када су Сврљиг и Гургусовац – данашњи Књажевац (у чијем је округу Буцак) ушли у састав Кнежевине Србије. Досељавања су ишла са територија околних региона, на правцу Ниш – Пирот, дакле, с оне стране Сврљишких планина и Нишаве, који су после 1833. и даље остали под Турцима све до 1878. Управо је то био разлог што је због турскога ропства српски народ прелазио границу код места Пандирала и тако долазио на слободну територију кнежевскога Сврљига, где се осећао сигурнијим на државном простору Кнежевине Србије.

Неспорна је чињеница да становништво источнога дела Сврљишке области, а затим крајеви који се нижу на правцу ка Пироту, у првом реду Заглавак и Буцак, представља најстарији део српскога народа, што бројна истраживања то и потврђују. Међу тим студијама овде имам пре свега у виду пионирски рад антропогеографа Јована Цвијића, који је, истражујући могућне миграције становништва, његову композицију на простору источне Србији, показао како је „и од Шумадије и од Мораве унеколико различна источна Србија. Изгледа да овде има највише *старица* или таквих породица, којима се не зна порекло, и то их је све више идући од Дунава Пироту”.

Као прилог овоме проблему наводим и оглед Маринка Станојевића који је, сходно својим резултатима истраживања, Тимочку крајину поделио на две изразито оделите групе, северну – метанастазичку, покретљивог становништва, и јужну – аметанастазичку, миграционо статичку. Гранична је линија Вратарничка клисура и планина Тупижница. Дакле, доминантна пресељења су се одвијала у северном делу источне Србије док „Јужну област насељавају Тимочани са своја три варијетета: Заглавчанима, Тимочанима (у ужем смислу) и Сврљижанима” (Костић, М. 1974, 87-88. и д.). О Заглавку се може казати да је највише досељавања било у XVIII веку, 30 породица, а у XIX веку од 1833–1836, око 40 породица. Све у свему у Заглавак је у XVIII и XIX веку досељено 98 породица, и то пре свега из пиротског краја који је још увек био под Османлијама, док је један талас пристигао из Бугарске. На основу истражива-

ња Маринка Станојевића „становништво области *Сврљи* понајвише је стариначко и хомогено” (Станојевић 1937, 45. и 48–50), при чему се овде у првом реду мисли на ону регију коју именујемо као *источну културну зону*. Што се пак Заглавчана тиче, већ смо навели Станојевићев и Цвијићев суд о томе, да се у селима Заглавка и Тимока налази најчистије стариначко становништво (Станојевић 1940, 391, 394).

На потезу од источне области Сврљига, преко Беле Паланке, ка Пироту, наилазимо на изразито стариначки слој становништва. Ка тим просторима, ако је и било незнатнога досељавања становништва, и то пре свега из области шопског ареала, несумњиво је да таква кретања нису ишла из правца Косова. На другој страни, простор од западне културне зоне Сврљига и Сокобање према Зајечару, био је отворен за прилив обимнијих таласа досељеника из западних и југозападних српских крајева. Ова чињеница указује на значајан западносрбијански утицај на културу овога дела источне Србије – изузев регија у селима горњег Тимока, односно становништва шопског ареала, или *источне културне зоне* Сврљига.

Склон сам да прихватим став како име „Најден“ кореспондира са древнијим обичајем који припада „*природно*-митолошком“ кругу, уједно и заједницама са моделом матријархатскога устројства. Супротно томе искуству, прихватање имена „Вук“ типично је за заједнице које су снажније укорене у друштвеним збивањима и чија је *митологија* обележена *историјском* мобилношћу, према томе и патријархатским устројством. Бити „нађен“, пак, упућује на утицај тзв. *природног* фактора. Ова чињеница говори и о томе да су силе које управљају светом заинтересоване за успостављање природног реда ствари, са ослонцем на *женски* принцип, или на доминацију *мајтеринског* права. С друге стране, име „Вук“ персонализује сасвим профилисану социјалну групу којој се приписује виши религијски стандард сагласан са њеним историјским одређењем. Наиме, „Вук“ је симбол уобличене *национално-историјске митологије*. Супротно томе, чињеница да је људско биће у природи „нађено“, тј. на земљи, или, пак, да је допловило воденим током, говори о космичком, неисторијском статусу, пореклу такве егзистенције.

Имена „Најден“ и „Најда“ древнија су. Она не подлежу персоналној и националној детерминацији, већ кореспондирају са сличним терминима, попут: „туђе“, „друго“, „онострано“. Због те чињенице народ верује како на раскршћу случајни *пролазник*, када се у одређеном времену а пре Сунчева изласка нађе у „хтонском простору“, остварује магијски контакт, кореспонденцију са хтонском Богињом. Дакле, у тим околностима он уједно прима на себе божански знак, односно налог каквога божанства. Његова национална и верска одређења сасвим су *неважна*. Мештани који учествују у овом ритуалу отворено ће саговорнику саопштити како се на раскршћу може појавити Циганин или Циганка, Турчин, било који човек, незнацац или случајни пролазник, који чак ни не наслућује шта га све може снаћи на том месту. Свако ко ступи у средиште раскршћа, на мистично-магијски начин подлеже пријему религијске харизме богиње која влада овим простором. И управо зато ће таквога намерника боги-

ња, Хеката, односно Жива или Тривија, када се као путник нађе на раскршћу, обузети духовним озрачењем, надахнути га натприроденом моћи. Њоме просветљен, будући кум је тада у функцији неке нарочите духовне мисије. Када наиђе на дете он ће, изговарајући му име, тим чином пренети на дете и сам живот, и тако га пустити у нову егзистенцију. Процедуром „промене кума“, давањем имена детету на раскршћу, покушава се преокренути негативан животни ток једне породице, како би се из историјског реда преобратило у *ириродни, космички* поредак, односно из *иширијархајског* у *маширијархајски* статус.

У редовним условима, у периоду од дана рођења детета до стриже, сценариј, односно ред поступака је следећи. Званично крштење по старинском обичају звало се „шишање“, које се обављало крајем прве године. До тада би дете „функционално“ носило „неправо“ име, поред осталог, и због предострожности од утицаја злих сила. Све до званичног увођења у породични култ, до „шишања“, дете је, гледано из угла његовога сопственог живота, пролазило најопаснију, тзв. *марџиналну фазу* пробијајући се кроз насртаје злих демонских сила. Требало га је заштитити „лажним“ именом. А разлог што му је дато, привидно, колоквијално име, јесте тај што би, према магијском кључу, сваки атак на такво а неправо „име“ био чист промашај! Тек на „шишању“ кум изговара право име које ће га беспоговорно заштитити, јер ће тек тада магијска веза са божанством, посредством кума фактички бити успостављена. До тога дана, одређеног за *стрижбу*, само Кум и Бог знају право име! Неко ће се упитати каква је ту разлика? Пре свега, по обављеном „шишању“, када Кум изговори детету *име*, егзистенција кумчета се тек тога часа ставља под патронат Бога. Кум, као посредник, божји је сведок и гарант. Он спроводи божју вољу. Име које је дао детету, уистину, јесте извршење божјега закона! Преко имена изливају се на дете моћ и милост његовога заштитника.

Свођење. Када у језички компактној заједници наиђемо на обичај да породица новорођено дете износи на раскршће ради промене кума и стицања новог, односно када у тој друштвеној групи на раскршћу нови кум детету *редовно* прида име „Најден“, а не „Вук“, та чињеница, поред осталог, може значити да је пред нама заједница која се у обичајној пракси чвршће придржава *древнијих* модела понашања. Са том цртом сагласна је и оцена о карактеру дате заједнице, односно групе или братства. Наиме, за њу важи приметна затвореност за придошлице. Исто тако, антрополошки гледано, њен обичајни систем је конзистентнији у односу на друге групе истога етноса – код којих се запажа већа социјална динамика, а и отвореност за пријем новина. Овде се може повући још једна, веома значајна консеквенција. Код стариначких, а компактнијих друштвених група, модели надевања имена деце која се изнесе на раскршће као да долазе из веће временске дубине. То значи да су управо те групе сачувале у језику старији, *ириродно-мишолошки* облик имена, типа „Најден“, које се даје новоређенчету у обреду „врљања на раскрсје“. Овај феномен указује и на још једну ствар. Наиме, чињеница да се новоређенче нашло на раскршћу, *безимено* и *стрирано* – а на које ће наићи намерник – даје

детету дигнитет бића које је истовремено, симболички рођено од Мајке Земље, што га сврстава у ред *бића* без ближе националне и племенске диференције, без ближег, новијег митолошко-историјског одређења.

Насупрот томе, заједнице које су ближе *националној* заокружености, које су, дакле, чвршће везане за патријархални систем, задржавају други модел именовања детета на раскршћу. На пример, у „западној културној зони“ Сврљига, на раскршћу се детету даје име „Вук“, сагласно пракси на Косову, као и у Херцеговини, у Босни. На овим западним просторима, поврх тога, налазимо и на име „Медић“, односно „Медведовић“. Овај други случај, херменеутички узев, може бити пример да је социјална група у којој је таква пракса очувана, социјално динамичнија, односно да је пракса именовања по моделу „Вук“ новијега датума. Свакако, имена „Вук“ и „Медић“ јесу териоморфни атрибути божанстава једне млађе, у бити *персонализоване* митологије. „Вук“, као и „вучје“ божанство фигурирају, такође, код појединих народа, према томе и у крајевима Јужних Словена. На исти начин, код Руса постоји и „медведолико“ божанство. Али, као код Руса тако су и код нас у неким срединама забележена лична имена Меда, Медак, Медоје, као и из њих изведена презимена: Медић, Медовић, Медаковић (Skok II, 1971, 398.).

2. Рођење и свадба

У оквиру јединствене српске културе могу се условно диференцирати две релативно компактне социолошко-антрополошке праксе у „ритуалима прелазача“, са у њима присутним елементима *мајтријархалне* модела, на простору источно од Велике Мораве, и *пайтријархалне* модела, који покрива подручја српских земаља западно од Велике Мораве, укључујући овде обичајност народа настањенога у српским земљама, у Црној Гори, Босни и Херцеговини, у Хрватској. Ову теоријску и методолошку идеју настојим поткрепити примерима из савремене, али и пре свега, традиционалне обичајне праксе која долази до речи у обичајима *рођења* деце, у *свадбеним* церемонијама, али која обухвата значајан део комплексног ритуала *сахрањивања*.

Матријархатски елементи у „ритуалима прелазача“

Упоредна социологија културе већ је успоставила релације ближе сродности између културних модела Украјинаца и Белоруса, с једне, и словенских народа у источном делу Бакланског полуострва пре свега, Бугара, Срба на источним просторима, Македонаца, са друге стране. Свакако, ове моделе треба разумети на идеално типски начин, чиме се не искључује могућност да се неке од културних црта ове традиције *мајтријархалне културе* могу појавити и

у неким западно-балканским крајевима, у Црној Гори, у Далмацији и Херцеговини.

Овим питањем посебно се бавио Шпиро Кулишић, који је упозорио како се на Балкану „јасно издваја источна вјерска традиција, у којој се, поред грчких, осјећају утицаји *трачкој суйсџираша* и, на другој страни, западна са илирским елементима у неким обичајима и вјеровањима“. Према томе, „у источном дијелу Балкана у већој мјери је била очувана аграрно-матријархална вјерска традиција, са знатном улогом жена и дјевојака у обичајима“, и која је због те специфичности „у понечему ближа украјинско-бјелоруској традицији“ (Кулишић 1979, 39, и д.). Улога „женског“ детета у источној Србији, у култу и обичајној пракси, не само да је изједначена са улогом „мушког“ детета, већ га у многим аспектима и превазилази.

У дугим процесима мешања култура Срби су примали културне утицаје староседалаца, али су, истовремено, и сами емитовали своју духовну особеност. Религија Трачана носила је обележје хтонизма, са бројним матријархалним култовима, при чему се посебно истиче *диониски*, и на тој црти присуство *лунарног модела* који је промовисао културни тип заснован на доминацији *иородичне заједнице*. Са друге стране, на западно-балканским просторима осећао се у нешто чистијем виду утицај старе вере Илира која је поседовала романско-римску културну матрицу, а са њом и патријархатско начело, са доминантним аполонским и *државотворним култом*. У њему је наглашено присуство и *иранског митризма* – са култом сунца у основи.

Што се простора источне Србије тиче, овде је државотворно-патријархатски елемент био мање изражен, о чему говори и чињеница да се овај простор не може сматрати еминентним средиштем српске државности. У прилог тој тези постоје и друге етнолошке и културолошке потврде, посебно видљиво у фолклорном стваралаштву. Нарочито је приметан број „женских“, лирских песама, као и одсуство епских или „мушких“ песама. Томе иде у прилог и незнатно присуство здравица у фолклору као и одсуство погребне реторике на простору источне Србије, односно на тзв. *трачком културном ареалу*. Свакако, када је реч о здравицама и о погребним говорима, овај аспект обичајности веома је наглашен на простору *динарског културног ареала*, тзв. *Илирика*.

Овај дуалитет у културној подлози староседалаца Балкана, укључујући и пријем хришћанства који је обављен знатно раније него код других Словена, био је од нарочите важности за даљи развој древне српске вере али и државног устројства. Уопште узев, јужнословенски народи били су закочени у довршењу својих митолошких система. С друге стране, српски народ, будући смештен на простору источно и западно од Мораве, трпео је снажне утицаје староседелачких култура. У источној и јужној Србији, улога трачког културног ареала била је пресудна, као што је у крајевима лево од Мораве, у западној Србији, Црној Гори, Босни и Херцеговини, односно на динарском простору, утицај илирско-романских културних образаца, укључујући и митризам, био снажнији. Тако би се најједноставније могла описати подлога на којој су се постепено профи-

лисала два културна модела: на истоку *матријархалско-хтонски* и на западу *патријархалско-соларни*. Показаће се како су у обредима и култу још и данас добро очувани остаци матријархалског модела, посебно у југоисточној и јужној Србији, односно на другој страни, присуства патријархалског модела на динарском простору. Одредимо ближе карактеристике једног и другог модела.

Патријархалско-соларни модел кореспондира са монотеистичком религијом и хијерархијским устројством друштва, са заједницом која се профилише као државни организам. Уочава се већа социјална покретљивост; ратови и борба за територије, размах трговине, производња за тржиште, успон градских средишта и богатство црквене архитектуре. Улога „мушкарца“ је доминантна; жена је потиснута из руководећих државних и друштвених послова, управљања задругом. Овом културном типу одговара *монистички религијски* поглед. Због тога је црква вазда рачунала да ће постићи успех управо код оног дела народа који је већ имао изграђен политеистички систем богова у антропоморфном кључу, са врховним небеским божанством, јер су се таква божанства, пре него хтонична наметала хришћанској цркви као *йриродни савезници*. Уосталом, еволуција религиозности је и ишла овом линијом: од хтонизма ка небеским боговима, а затим од ових ка Једном једином Богу – обликованом у правцу монотеистичког система.

Матријархалско-хтонски модел одликује изразитије присуство идолатрије, приношење жртве хтоничним божанствима, са видљивим остацима култа природе, веровањима у бића демонског света. Овај културни систем у супротности је са монотеистичким духом хришћанства. Тако се на простору источно од Мораве, на којем живе Срби, у знатнијој мери одржао и наставио да развија особени систем веровања са матријархалско-хтоничним обележјем. Није реч само о веровању у хтоничне богове и демоне, већ и о томе што се становништво ове регије претежније бавило сточарско-ратарском производњом. У социолошком кључу њега карактеришу: слабија социјална динамика, статичан и конзервативан поглед у култури, везаност за природу и лунарну митологију, са доминантном улогом жене и диониског култа у обредима и обичајима. Једном речи, ове одлике су видљивије у источној Србији него на простору тзв. патријархалског, динарског културног ареала. Оба модела се социолошки диференцирају као два типа заједнице: са „државно-политичким устројством“ у патријархалном, и „породичним окружењем“ у матријархалском моделу.

Одлике патријархалског културног модела

Вук Караџић је описујући праксу извођења обреда на простору западне Србије, поименице, у околини Шапца, Јадра и Лознице, сасвим прецизно установио како је управо мушкарац тај који искључиво меси обредне хлебове, попут чеснице за Бадњи дан, као један од најзначајнијих празника посвећених култу предака. „Чесницу треба да умијеси домаћин на Божић ујутру од шенична брашна као погачу“ (Караџић 1818, 899). На овој линији су и други зна-

чајни елементи шире обредне и обичајне праксе. Тако се, на пример, у западном културном ареалу, у здравицама, пословицама наглашава значај „мушкарца“ као релевантног субјекта у обреду. „Бог ти синко, мушким породом као Југовића обдарио а десету кћер за милост“. Или „Син је кутњи темељ, крсна свијећа, вјечна домаћа читуља, бранич цркве и народа, и он удава сестре ако му се и не ће, закон га веже. А ћевојка? Она није друго но туђа вечера за суђену кућу“ (Врчевић 1881, 257, 306). „Питали оца: Али би волији да ти жена роди сина, али шћер? – Од срца обоје, али волији једнога сина но девет кћери; јер син је вјера, а шћер туђа вечера“. У најдрастичнијем облику то је садржано у питаљци: „Питала бређа жена мужа: Али би волији да ти родим шћер али сина? – Волији и мртва сина но живу шћер“ (Врчевић 1930, 29).

У питаљцима са динарског простора наилазимо на више таквих потврда. „*За што има више женских нећо мушких?* – Јер сваког зла има више“. Према аксиолошком систему чак су и дани у недељу на нарочит начин артикулисани. Тако је, нпр. петак „лош“ или „зао“ дан, тада се ретко започињу послови од којих се очекује корист. „У том погледу многи сељаци вјерују, да ће жена породити женско чедо, ако је затруднила у *иешак*. То се потпуно судара с оном народном: 'Петак арјави почетак'. Познао сам људи, који су говорили, да петком не би кренули у своју жену, а још мање употребили ју у брачну саобраћају, ма ни за живу главу, једино да се не заметне женско дијете. Они сељаци, који желе да им жена рађа мушку дјецу, не ће ти, ма да их закољеш, улити у чашу прије воду пак вино, већ обратно“ (Царић 1900, 349).

На истој црти је и следећа питаљка, а и одговор који следи. „*Које је зло иошребитио на свишу?* – Жена“ (СНЗ 1877, 248, 253). Уосталом, дихотомија: „мушко“ – „женско“, према патријархатски профилисаног аксиологији диференцира се у следећим опозицијама: „добро“ – „зло“, „десно“ („мушка“ страна) – „лево“ („женска“ страна), најзад „соларно“ – „лунарно“, у смислу „узлазног“ и „силазног“ периода године. У прилог овој идеји говори и једна пословица из Вукове збирке: „Женско је љето послије Петрова дне“. Дакле, као да од овога доба године започиње тзв. *силазни, женски или лунарни* период, односно реч је о силазној етапи сунца и године, о превласти хтонског над узлазно соларним чиниоцем.

Овде ћу навести још неколико детаља из фолклора онога дела народа који живи на динарском простору, а према сакупљеним умотворинама Вука Врчевића. Какав је однос жена и мушкараца према ригидном патријархатском моралу? „Жене нису спрам мужева друго но праве робиње; и да се људи не жене низашто друго но да имају породе, исто као да купи једну њиву да му роди круха“ (Врчевић 1881, 15, 28, 26-27, 34, 257, 306, 65, 110, 130, 99, 218-219, 224, 222). На овој линији је и предрасуда да је „свака жена дугокоса али краткоумна“ (Врчевић 1881, 28). И у овим крајевима најпожељније је имати што више мушке деце, и тек на крају, после деветог сина, за милост може бити и женско. И на другим просторима источне Херцеговине, као у Гацком, на пример, женско дете се налази на нижој лествици етичке аксиологије: „Жели се да се роди мушко дете, и мушку детету се указује много већа нега. Ако је женско дете, не

предузима се ништа нарочито да оно остане живо: није важно да ли ће остати живо или не“. Ово правило се даље операционализује у низ конкретних посту-пака. Наиме, када је реч о „бабинама“ тада се „иде редовно, ако се родило мушко дете, а ретко се иде, ако се родило женско дете“ (Филиповић 1967, 258)).

Приметили смо како се према патријархалном моделу „десно“ тумачи као вредније, као значајнија категорија. „Помоз Бог у ови поштени дом! с десном ноћом напријед да се синови рађају а ђевојке удавају“. Уосталом ова морална логика важи и онда када на Божић полагажник приликом уласка у кућу домаћина каже: „Бог и Божић у кућу домаћина, с десном ноћом најријед, да се синови рађају а ђевојке удавају“ (Врчевић 1881, 65, 130). Када у некој породици нема сина који би наследио иметак и наставио да води домаћинство, да слави крсну славу, каже се: „а мене се ископа кућа и угаси крсна свијећа“ (Врчевић 1881, 101). Навешћу још један пример из јужне Далмације, који се тиче броја одсечених „бадњака“. Уобичајено је, наиме, и код Хрвата и Срба, да се претежно сече један бадњак, а у западној Србији и на динарском подручју, у Херцеговини, углавном се секу три бадњака. Милован Гаваца, међутим, упозорава на необичну праксу у Црној Гори где се, као и на југу Далмације, сече толико бадњака „колико је мушких глава у кући – и к томе још један, као за оно мушко дете, које ће се идуће године у кући родити (а то је слично тако уобичајено и даље у Црној Гори)“ (Gavazzi 1988, 134). Ни помена о женском чељадету, које је унапред искључено из система пожељних вредности.

Према узусима патријархатског морала супружници, чак и дуго после венчања, када би ишли у посете пријатељима не иду напоредо, већ муж напред, жена за њим. Исто тако, они се не зову именима. „Мара. Ај Јово! и Бог се именом зове! Зивнух те јутрос ево први пут у 22 године нашега вјенчања поименице“ (Врчевић 1881, 99). У којој је мери култ „мушкарца“ развијен, показује и обичај да се сиромашни момак ретко када може оженили богатом девојком, јер би то значило да треба да пређе у њен дом, да прихвати култове „жениног“ дома. Између источно-србијанских обичаја, и оних на динарском простору, укључујући ту и босански регион, постоје значајне разлике у самим речима којима се именују они мушкарци који прелазе у женино домаћинство где ће прихватити култна и обичајна правила тога њима страног дома. У источној и југоисточној Србији његово је име: „домазет“, „призетко“, „приводњак“, док је на западним српским просторима ова пракса привођења зета девојачкој кући не само ретка, већ је изложена јавном презиру, што се и у самом језику исказује, као вид нарочитога жигосања такве појаве. Тако се овај у источној Србији „домазет“, у Босанској Крајини, у Петровцу, на пример назива „уљезом“, а у Височкој Нахији чак и „припуз-ом“. Сам термин „припуз“ речито говори о моралу човека који већ дуже посматра, односно „мерка“ богату кућу у којој је девојка јединица, и само чека згдну прилику да се удоми. Често се код Динараца каже за таквог мушкарца „'удо се' и сл. и уопште се с презрењем гледа на свакога који оде на женино имање“ (Филиповић 1949, 84). М. Филиповић је у монографији о обичајима и веровањима у Скопској Котлини,

записао како се у овом делу Македоније за домазета каже: „'он се мужи' (удаје)“ (Филиповић 1939, 149).

Када у Херцеговини домаћин намерава да приведе кући својој зета приморан је да на сеоском збору затражи одобрење мештана села. У једном конкретном случају такав се зет звао Божа. Мештани су се због тога побунили, па је домаћин – ћеркин отац, окупљеним сељанима рекао: „знам да Божо има промијенити презиме своје породице а примити мојега братства, а тако и његово крсно име Никољдан а славити моје Ђурђевдан“ (Врчевић 1881, 218-219). Пошто се „сеоски суд“ колико-толико смирио и пристао да се Божо приведе девојачкој кући, исти суд је, ипак, донео и следећу уредбу, која је поред осталог имала и клаузулу да „овога улезе“ нико не сме да вређа. А „који би се сељанин по данас усудио Божа али његов пород икад укорити, да је од господара Бога проклет и анатемисан“! У напомени В. Врчевића, а слично примедби М. Филиповића, додаје: „Ако је иће на свијету домазетство у обичају (као н. пр. у Грчкој) кроз Боку, Црну Гору и Егцеговину са свим је ријетко и у народу презрено“ (Врчевић 1881, 224, 222).

Дакле, хришћански морал на западним просторима, на којима живе Срби, показивао је извесну толеранцију за бракове у којима би „мушкарац“ био приведен девојачкој кући, док је древни, патријархални морал такву праксу вишеструко забрањивао. Чињеница да се о томе морало одлучивати на сеоском збору, показује досег древних неписаних правила по којима је целисходније не приводити младежењу невестиној кући.

Конечно, овоме комплексу обичаја на простору западних српских земаља, према коме је улога мушкараца примарнија у односу на улогу жене, додајем још један сегмент из антрополошког циклуса, иначе добро познат под именом „кувада“, а који симболички означава потребу мушкараца да учествује у порођајном процесу, рађања детета, тј. његовог доласка на свет. При томе се будући отац понаша „као да је он родио дете, симулира болове, подвргава се разним забранама, прима посете и поклоне“ (Кулишић 1968, 72). Овај обичај је забележен „у околини Книна и Дрниша, у Далмацији“, где је „некад био обичај да муж легне уз жену кад је освоје порођајни болови, а у неким местима западне Босне, у старије време, муж је делио женине болове јаучући и кукајући на сав глас. Тада би и њега 'баба' дворила, па би и он пио траве да лакше роди“ (Кулишић 1968, 73–74). Зар све то не подсећа на онај исказ Аполона у грчкој митологији, како је мушкарац тај који рађа, но не и жена! О томе мало даље.

Једном речи, шта обичај „куваде“ имплицира на митолошком плану? Иако је било мишљења да он изражава елементе матријархатске културе, овде се прихвата сасвим супротан став, да он изражава веровање мушкараца да је „мушки“ елемент тај који „ствара“, тј. рађа дете, што је типичан реликт патријархатског култа. Овде ћу се још једном вратити на детаљ из Есхилових *Еуменида*, у коме се пресуђује Оресту – матероубици. Једном речи, основни је проблем дат у питању: ко је суштински важнији, отац или мајка, као и то, ко је одистински ближи бићу детета, отац или мајка? Атена, бранилац мушког

принципа, и режисер суђења матероубици, треба да се супротстави *Еринијама* које су против Ореста који је мајку убио, дакле, које у заштиту узимају мајку Клитемнестру, док Аполон брани повређену част мушкарца, Агамемнона, дакле и сина му Ореста који га освећује тако што убија мајку-прељубницу. Ериније заступају материнско право, док Атена и Аполон бране очинско. Аргументацију коју у прилог Оресту наводи Аполон, а у намери да га одбрани, као и његов злочин над мајком, гласи:

„И то ћу рећи. Чујте! Право казаћу.
Што зову дететом то мати не створи,
но млади само однегова заметак.
А отац рађа; мати чува младицу
к'о пријатељев залог, не уди ли бог.
А за те речи доказ рећи ћу ти јак.
И без мајке се може отац постати:
сведочи за то ћерка Дива Олимпијског,
у мразној мајчиној не дозре утроби,
а прави плод је, не роди га богиња“.

Дакле, због чињенице да је Атина рођена из Зевсове главе „Аполон истиче то право *сйварања*, као што Ериније истичу *право крви и матиерије, коју деише добија од мајке*“. У одговору на Аполонову примедбу Ериније резигнирано одвраћају следећом оптужбом: „Ти сруши стара права, древни поредак“. Читав је спор окончан тако што Атена, с обзиром на чињеницу да је однос снага у пороти приликом гласања био изједначен, како би издејствовала ослобађајућу пресуду за Ореста, даје свој глас у прилог Оресту. Тријумфално и на страни „мушког принципа“ Атена каже: „*свим срцем хвалим цело мушко начело*“.

Због ових разлога традиционалне обичајности склон сам да радије прихватим оно тумачење „куваде“ које у њему види покушај рехабилитације патријархатског начела, тј. да је мушкарац тај „који рађа“, а не жена. На простору источне Србије, колико ми је познато, уопште нема оних обичаја које је Кулишић описао на простору Лике, западне Босне, Далмације и Херцеговине. У том смислу сматрам да је Кулишић у праву у оном делу аргументације када упозорава, како „неки научници сматрају да обичај куваде потиче још из доба неолита, највероватније поткрај овог периода, када се већ јавља тенденција образовања *иширилокалних* заједница и очинске линије сродства“ (Кулишић 1968, 74). На тој су линији и ставови антрополога Гинтера и Турнвалда који сматрају да обичај куваде представља реакцију мужа према материнској линији сродства, на исти начин, као што је аргументација *аполонске митологије* – која брани право нових олимпијских богова на челу са Зевсом, реакција на време када су важила древна материнска божанства хтоничке провенијенције.

Одлике матријархатске културе

Насупрот овом моделу налази се матријархатски систем обичајности који фаворизује „женски“ принцип. Тамо где опстаје матријархатско културно начело жена се јавља у улози *првосвештенице*. Према симболичко-магијском кључу жена је та која приноси жртву, бави се врачањем, пророкује и тумачи догађаје из природе и живота. Једна бугарска пословица као да вреди и за источно-србијански културни образац: „Сваки старац – зналац, свака баба – врач“ (БМ 1994, 16).

У источној Србији запажамо видне прежитке древне праксе жртвовања женског детета воденом демону. Поред осталог то се огледа у додолској процесији на чијем је челу *гоголица*. Супротно томе, на динарском простору у процесији за добијање кише пресудна је улога мушкарца, која је симболизована у лику главног актера који се овде зове Прпац, име за мушкарца учесника. „У Буковици и у Котарима, у Далмацији, кад између Ђурђева и Петрова дне окрене суша, састане се десет – дванаест момака и сваки од њих усече по једну храстову грану. Једнога између себе изабере за коловођу и он се зове *прпац*... Иду од куће попут додола и жене *их њоливају водом*, нарочито *прпаца*“ (Булат 1932, 14). Прпоруше су биле „у Чепићу у Истри младићи“. У целини узев, у Далмацији је „по правилу прпоруша био мушкарац“. Уосталом и „око 1905, за време суше, дечаци су у Ражанцу крај Задра ишли у прпоруше“, као што је то био случај и у Дубашници у којој у улози „прпоруше обилазе три младића, од 15-16 година, од којих је само један увијен у папрут“ (Чулиновић-Константиновић 1963, 81, 82 и д.).

Дакле, на простору матријархатског модела женско дете је у свему равноправно са мушким, посебно у ритуалима прелаза, а нарочито у оним обичајима који се везују за ритуале рођење, за чин адопције, тј. шишања, и коначно за свадбене ритуале. Женско дете се, наиме, равноправно са мушким појављује у улози „накончета“. Да и не говоримо о бројним погребним обичајима у којима је улога жене доминантна. Када је реч о истакнутој улози жене у култу, од значаја је пре свега то што у источној Србији све обредне хлебове у антрополошком, тј. животном, као и у годишњем циклусу меси жена, која се, рекосмо, јавља у улози првосвештенице, што, свакако, није случај у западним крајевима, где је доминантан патријархатски културни модел; овде мушкарац меси обредне хлебове.

Као израз материнског принципа је и чињеница да је „скоро искључиво учествовање женских“, управо „карактеристика култова појединих хтонских и аграрно-тезморфорских божанстава“ (Јосифовић 1932, 59). На простору на коме се запажа изразита присутност и делотворност матријархатског модела важну улогу у обреду и обичајима има *шрачки култи*, и у томе посебно *диониски*, који је допринео конзервирању „матријархатске“ супстанције коју је, такође, са собом донео српски народ доселивши се на просторе Балкана. Овај култ се у сложеној симбиози са новопридошлим словенским супстратом борио не само да би се одржао, већ и продуктивно трансформисао и даље разви-

о. То се, пре свега запажа у церемонијама које су се, давно још, под утицајем диониског култа одвијале ноћу, у планинама, уз светлост бакљи. Њих је пратила дивља музика, која би код верника изазивала радосну вриску и помамну игру. Углавном су се жене предавале овим разузданим и исцрпљујућим играма. У рукама су држале змије посвећене Сабазиосу, али и ножеве и тирсе. Доспевши до врхунца, до стања „божанске лудости“, оне би грабиле животиње намењене жртвовању па, комадајући их и кидајући, прождирале њихово сирово месо. Реч је о ритуалној идентификацији с богом. И данас још у источној Србији, у околини Зајечара и Неготина, постоји низ помамних плесова уз велике ватре, у којима учествују жене, што је, свакако, прежитак древних пракси посвећених хтонском божанству чија је симболика сачувана у култу змије (Елијаде II, 1991, 141).

Мирча Елијаде сматра да је лунарни циклус веома дуго остао присутан и коришћен у практичном и верском животу старих народа. Отуда и „важна улога месеца у древним митологијама“, при чему је посебно важна чињеница да је „лунарна симболика интегрисана у целовит 'систем' тако разноврсних реалитета као што су жена, вода, вегетација, змија, плодност, смрт, 'ионовно рођење', итд“ (Елијаде I, 1991, 25-26). Реликт древне лунарне митологије у источној Србији је свакако и тај, што све до Ђурђевдана – када силовито започиње нови соларни период године, „народ, особито женски свет, нипошто не једе млека, овчијега нити козјега, нити младога сира, нити јагњећег меса, нити младог лука (белога или црнога)“ (Станојевић, II, 1930, 7-8). Овај пример указује на кореспондентност „женског“ принципа са „лунарним“ култом. Једном речи, као да се приношењем адекватног жртвеног дара „женско“ биће искупљује. Низ обреда за време Ђурђевдана, у којима је улога жена и девојака доминантна, управо скреће пажњу на ову чињеницу. Пре свега, жене и девојке вију венце; у обреду се симболички жртвују девојке, попут „фингираног“ давлена девојке. У свим овим радњама незаобилазна је улоге жене, о чему ће касније бити више говора. Уосталом, то се показује и у магијским поступцима за поспешивање усева и вегетације, напретка у стоци, које предузимају жене у глуво доба уочи Ђурђевдана, када сасвим наге и са распуштеним косама, јашући на „вратилу“ / „кросну“ симболичко-магијским поступком обирају берихет успешних домаћина.

Показали смо да је супротно пракси у источној Србији – где је у обредима жртвовања улога жене доминантна, на западном простору таква улога жене готово незамислива, не само у обреду и култу већ и у друштвеном животу. У Височкој Нахији, на пример, „старешина задруге...могао је и смео да удари сваку жену која не би слушала“ (Филиповић 1949, 85). Уосталом, мушкарци ретко за своју супругу кажу „жена“, већ се „уз помен жене редовно каже и: 'с опрштењем' или 'да простите'“, док „жена обично вели за мужа: мој, домаћин, стари“ (Филиповић 1949, 92).

За време „мратинаца“ у источној Србији жена приноси жртву хтонском, лунарном божанству. Овај ритуал изводи најстарија жена у домаћинству, пре свега на кућном прагу, као посвећеном породичном простору, станишту култа

предака. Она ће, после заласка сунца заклати црног петла, кокош или пиле „мратинче“. У пределу Буцака жене су клале петла, а вериге би тада окретали наопако, такође у ступу, на коју су стављале жар. Према народном веровању то се чини како би се вуцима затворила уста. Читава церемонија у време мратинских празника носи изричито хтонски карактер, а доминантна улога жене у ритуалу говори о остацима матријархатске културе. Са друге стране, у ритуалу фиксираном за „жртвовање петла“ очи Св. Илије, препознајемо рецидив патријархатске културе, при чему се као извршилац жртве сада појављује домаћин, који коље петла.

Неколико речи о резултатима мојих теренских истраживања *Сврљешке области*. Најпре, реч је терену који је, и не само овај, под снажним утицајем новијих цивилизацијско-технолошких процеса, укључујући и знатан утицај мас-медија. У неким доменима свакодневнога живота дошло је до низа трансформација и преосмишљавања. Па ипак, у обреду и култу, у обичајима, могао сам запазити како у њима и даље пробијају трагови, прежици матријархатског културног модела, посебно у источној културној зони Сврљига. Само неколико детаља на примерима на којима се конфронтирају патријархатски и матријархатски модел. Најпре, патријархални.

“Иван Бане три весела чини:
Једну радост – милу ћерку дава,
Другу радост – мушко чедо шиша
Трећу радост – на војску по'оди.“ (Јстребов 1889, 331).

У оквиру патријархалног модела је и обичај на свадби да невеста три пута подиже „мушко дете“ – у улози „накончета“. Тај је обичај прихваћен „не само код Срба, где се невести, када је приведена до момкове куће, додаје дете у руке (наконче). И то пре свега мушко: да би и она рађала мушку децу!“ (Барјактаровић 1968, 141). Међутим, у источној Србији ова пракса је данас потиснута, ако је уопште и постојала у овом изричито патријархатском облику, тако да није више у обавези да се за „наконче“ бира „мушко дете“. Уосталом, према обавештењима Тихомира Ђорђевића, у „Тимоку у ранија времена накоњче је бивало само мушко, а сад може бити и женско“ (Ђорђевић, Т. Р. I, 1984, 319).

У оквиру свадбеног ритуала указаћемо на један важан сегмент који очито скреће пажњу на амбивалентну улогу „невесте“ у поменутом свадбеном „ритуалу прелаза“. Као што је из антрополошке литературе о „ритуалима прелаза“ познато, циљ је овога комплексног ритуала: да се невеста адоптира, да се преведе из очевога у породични култ „мужевљева дома“ како би уз помоћ магијско-религијских практика новој кући подарила потомство. О томе сведоче следећи детаљи из широке обредне праксе: „наконче“, „прескакање прага“, пролаз младенаца „испод ногу“ свекрве / мајке невестине, „обвођење невесте око огњишта“ и њено остављање дарова „на прагу“, „огњишту“, „сејање из сита“. Најзад, сасвим је нов аспект, обављање „венчања“ у присуству „кума“, кога бира фамилија младоженог дома. Дакле, у овим процедурама треба да се

остваре два основна циља: *нейосредан* и *религијски*, док је други посредан, пре-васходно *мајијске нарави*.

Први циљ је непосредан. Његову легитимацију пружају присутни судионици обреда, који од саме свадбе и на њој очекују да се изврши ефикасна „адопција“ невесте. Због тога ће невеста морати да пружи уверљиве, необориве доказе којима исказује своју дубоку вољу да ће се вазда *покоравати новоме дому*. Она ће, наиме: прескочити праг и поклонити се свекрви; допустиће чак и то да је свекрва ритуално уведе у кућу а затим, да буде обвођена око огњишта. Исто тако, невеста ће смерно подизати трножне столочице које ће „бахати“ сватови а и „младожења“ непрестано обарати ногама за време извођења „шареног ора“. Исто тако, на симболичком плану, невеста ће „изгубити свог старог“ породичног или „крштеног кума“ чињеницом што „прихвата“ новог венчаног кума из реда мужевљевог култа. Овај се трансфер извршава тако што невеста прима ново презиме и тако одустаје од властитог, чиме се и правно остварује чин *нейосредне адопције* којим се довршава последња етапа сложеног процеса „ритуала прелаза“, која се зове фазом „прикључења“. Наконче, бацање сита, а и низ других поступака, симболизују сет магијских радњи чији је циљ *посредан*, да се тим магијским поступцима обезбеђују плодност и здраво потомство.

3. Одлазак на онај свет

Улога жене која „нема првенче“ – у погребном ритуалу

Пред нама је задатак да протумачимо један важан детаљ из комплексног погребног ритуала: *улогу жене „која нема првенче“!* То је жена чије је прворођено дете умрло. Да ли и крштено? Најчешће то је син, мада може бити и кћер. У истраживању магијско–митолошких основа обреда и обичаја у *Сврљишкој области* забележио сам низ сложених функција у погребном ритуалу, а поглавито жене која је изгубила „првенца“. Та жена, по правилу, није у роду са ожалашћеном породицом. Уосталом, њу ће позивати свака кућа у селу у којој она, како народ каже, треба да „оправља“ укућане у пословима око погребца. То значи, она има задатак да увек буде *прва* у започињању низа неопходних послова у погребном процесу. Древни митолошки смисао улоге ове врсте жена у погребном ритуалу остао ми је нејасан неколико година пошто сам објавио поменути истраживања (1992). У каснијим размишљањима о том проблему ствари, иако не сасвим, почеле се много тога чинити јаснијим. То је разлог, што овде желим да проверим једну од могућних хипотезе.

Шта нам говори изворни материјал?

Почећу разматрање овога питања презентацијом властитих, прикупљених чињеница из погребног ритуала које се тичу комплекснога положаја и улоге

управо „'обележене'жене”, тј. „жене која нема првенца”¹⁰. Ова жена обавља низ сложених послова са изразито културним и магијским значењем. На првом месту, она меси обредне хлебова за дан сахран, а у њеној надлежности су и други послови. Навешћемо их обједињено. Пошто се мртвац изнесе из куће, на месту на коме је био изложен, ова жена, која нема „првенче” разбије *земљани суд* антропоидног облика, каткада *живо јаје* на месту на коме је глава умрлога додиривала земљу док је био у кући изложен; на истом месту побија у земљу *мешални ексер*; чисти собу а *ђубре* као и суд са пепелом у који су стављане свеће за покој душе, износи и баца на раскршће. Ова жена мора да започне сваки важан сегмент у пословима погребне нараве. То укључује да треба *замесићи шестко, сџавићи да се кува јело, да полије праћини која се враћа са тробља*; то чини тако што их дочекује пред улазом куће са котлом вруће воде, жаром и босиљком; свако треба да опере руке, протрља их босиљком а жив жар пребаци преко рамена уназад; очито је, руке нису брисане пешкиром! Како објаснити њен поступак да на месту где је била покојникова глава разбија *земљани суд* антропоидног облика? На први поглед то нас асоцира на добро познату магијску радњу многих старих народа о „двоструком сахрањивању”, при чему се ово друго обављало „крај огњишта”, а прво на раскршћу, с тим што би форма *разбијања земљаној суда* била реликт древније праксе. Чињеница да „жена” – којој је првенац умро, има важну улогу у погребној церемонији, као једном од „ритуала прелаза”, у коме магијски ефикасно помаже „трансферу” душе умрлога из Овога у Онај свет, говори, такође, и о прежизима матријархатског култа. Дакле, као жена која нема првенца, она је, сасвим извесно, „живи експонент” богиње која се везује за *култи мртвих*.

У највећем броју села жена са посебним статусом у култу мртвих има управо задатке које сам интегрално забележио у селу *Лозан*¹¹, као једном од типичних села „шопског ареала”, тј. источне културне зоне. А сада о неким специфичностима активности поменутих жена са белогом. 1) Она *замеси три хлеба* која, док су у тесту, обележи их, тј. пипне крстом; први хлеб са једним, други са три а трећи са пет „крстова”; 2) у обавези је да умеси *крснике*, у трима епохама: када се даје прва субота, 40 дана и пола година; 3) она *уноси земљу у собу* како би укућани до године дана могли окречити собу али и да могу понешто урадити и око куће. У неким селима она уноси и орахове гранчице, али и листове, како би жене после четрдесет дана, могле фарбати вуну; негде жена

¹⁰ О томе више у мојој књизи: *Српска митологија. У обичајима, веровању и ријечима*. Дерета, Београд, 2014², 731-732.

¹¹ Како се у раду спомињу искључиво насеља *Сврљичке области*, у којима се на микро-нивоу диференцирају две културне зоне: „источна” – која претежно гравитира „шопском ареалу”, и „западна културна зона” која се и језички и у погледу обичаја значајно разликује од „шопског варијетета”, овде ће насеља источне зоне бити навођена у *курзиву – italic-у*, нпр. *Гушевац*, а насеља западне зоне нормално, нпр. *Нишевац*. Свакако овај начин обележавања важи само за села која помињем у *Сврљичкој области*. Код осталих навођења, других аутора, Драг. Ђорђевића, Пантелића, ова диференцијација није извршена.

уноси и креч. А може, где где, да размути црвену боју и унесе је у кућу, чији је смисао ове радње да би те године мушкарци могли нешто радити око куће а жене у самој кући. Уколико се у години у којој је неко од укућана умро наме­рава да гради нова кућа, тада се земља која се кроз руку мртваца провуче, стави у темељ започете нове куће или у блато ако се врше поправке старе зграде. Када у *Манојлици* жена која нема првенче прекади одећу на 40 дана, онда одећу закопа у земљу. 4) Надлежност ове жене је да *разбије грне*; 5) *укива ексер у земљу*; 6) на самом улазу у авлију дочекује *учеснике праиње*, по повратку са гробља и *йолива* им да оперу руке; 7) *чисти собу* у којој је мртавац био постављен, а затим спрема софру за повратнике, као и за тзв. „раднике“, оне који су непосредно учествовали у пословима израде ковчега, сахрањивања и копања гроба; 8) најзад, *избацује ђубре* – најчешће на раскршће. У неким се­лима, казивали су, како ова жена има и неке додатне послове. 9) Она треба да *окади софру*, али она кади и *одећу* у којој је покојник умро, и то свакодневно до 40. дана; до тога дана се таква одећа не пере; 10) у том истом интервалу *жена ће кадити и његову йосиљину*. 11) Мада није реч о шире распрострањеној по­јави, *жена* која нема првенче има обавезу да ако је *умрла жена* ову окупа у одева је ради одласка на онај свет.

12) У *Рибару* укућани умрлога ову жену даривају *белим йешкиром*, одно­сно *белим йлаином*; у том случају жена пешкир пребаци преко свога рамена, односно преко руке, па заједно с тим кади софру и одећу умрле особе. 13) И у *Лукову* ће иста жена која је месила *крсник*, пошто се дође на гробље разло­мити тај хлеб и поделити учесницима окупљених око „гроба“, а затим гроб прелити вином. 14) Ова жена меси 40 поскурника које ће делити на гробљу за време четрдесетодневног помена. 15) Када се спрема подушје за годину дана, тада се у појединим селима „шоплука“, поменута жена више не позива. 16) Из сплета погребних обичаја забележио сам у *Гушевицу* један необичан пример, да ће ова жена која нема првенче посути пепелом прелаз у захвату улазне капије, како би сваки повратник са гробља напре прескочио тако уприличен прелаз, да би, пошто се још једном поврати и пређа га, могао ући у двориште. Ту га пред улазом у кућу чека процедура ритуалног прања руке. Пошто би протрљао руке босиљком и жаром, обавезно би пребацио жар преко рамена, уназад, не осврћући се.

А сада о неким специфичностима у селима *зайадне културне зоне*, дакле, изван шоплука. На овом простору задатак „жене која нема првенче“ знатно је редукован. 17) У *Гојмановцу* *жена* о којој је реч, најпре *умеси кравај за живе* – који треба потом да поједу „радници покојникови“; они који су копали гроб. 18) Затим, *жена* ће у земљани суд, у „грне“ приставити поврће и све остало потребно за кување, па учинивши то најпре за живе, урадиће исто у другој по­суди за умрле. У делокруг је ове жене да ђубре после сваког помена сакупи и обавезно баци у *реку*. 19) Што се примера из Села Вароши и Палилуле тиче, *жена* са обележјем треба да умеси поскурице, но, она овде нема обавезу да чисти кућу. 20) И у селима *зайадне културне зоне* верује се да су учесници пратње били у контакту са „нечистим“ радњама. Међутим, овде не важи оби-

чај да их, после њиховога повратка у кућу покојника, она нарочита жена дочека са крчагом воде, како би опрале руке у циљу „лустрације“.

Неке специфичности у погребном култу „мушкарца који нема првенца“. Са становишта култа његова је улога моделски истоветна са женом у истом статусу. Овде само о неким детаљима. У ритуалу купања умрлог мушкарца учествује човек који је изгубио сина, дакле, који нема првенца (*Гуш, Тиј*, – шоплук), као што умрломе „руке и ноге“ везује, такође, *мушкарац који нема првенца* (Лаб, Плу, Лал; *Гуш*); он обично и „начиње“ умрлога (*Тиј*). У *Извору и Рибару* мушкарац овога формата, а који није у роду са кућом умрлога, носи крстачу. Води се посебно рачуна да са софре, после даће, међу првима устане најстарији у селу, а последњи који има у кући „првенца“. Верује се да најстарији човек треба први да устане како би, веле, „оправљао“ остале, јер је, наводно баш такав у селу први на реду за одлазак на онај свет. После старијег човека који први напусти софру, устају сви остали, а последњи износи клупу и столицу, коју ставља испред врата.

У више села, забележио сам како се за првим дететом не жали много. Мајка, најчешће, не иде у пратњу, а ако то и чини, као у *Бучуму*, онда стави цвет у косу, као знак радости. Предузима се чак и низ магијских радњи како би мајка што пре заборавила на смрт прворођеног детета, односно да би јој одмах престало млеко, о чему речито говоре поједини примери из села Мечјег Дола и Гојмановца.

Резултати у поредној испрживања. Сврљи и суседне области

Пре покушаја тумачења, тј. разумевања изнетих чињеница у Сврљишкој области, било би корисно да се изложени материјал компарира са налазима из истраживања погребних обичаја у другим српским крајевима, посебно у онама које непосредније граниче са *Сврљишком облашћу*.

У Лесковцу се, на пример, она нарочита жена зове месиља, но, њен се профил ближе не одређује. „За спремање јела и хлеба позива се жена или девојка из села и њу зову 'месиље' или 'мешаља', каткада и 'готвиља'. У ствари и она сама не спрема, али је она у том послу главна личност“. Особа из куће не сме „учествовати у спремању јела за тај дан“. Као награду за обављени део посла „месиљи се купи [...] марама, а дешава се да јој поклоне чарапе као награду за 'готовљење' до навршене године од смрти покојника“. „Први хлебац што га месиља спрема мора бити пресан“ (Ђорђевић, Драг. М. 1958, 491). Без посебних обележја је и улога жене која „непосредно пре опела ради и ово. Жена, која је за то одређена [...], разбрађује мртваг па у Лесковцу исти тај пешкир стави на крстачу“ (исто, 498). Ближе се не одређује ни структура личности која „у Поречју, пре сахране, закује ексер на месту где је умрли издахнуо и сломе каленицу“. „У Бабичком на том месту сломе покојникову тестију“. Свакако, остаје сасвим нејасан профил, структура личности која врши ове али и следеће радње? „Ако се у току године по смрти укућанина има што радити око зграда, онда се грудa земље баци у кућу а цреп или ћерамида се на кући окре-

не наопако" (496). О тој „неодређеној особи" у погребном култу говори и податак, да се „пометено ђубре ставља у неку крпу ('заблов'), или стару разнизану корпу па га избаце крај реке, у реку или на раскршће, у јарак, или негде ван куће".

Да ли смо сада ближи одговору на питање магијског лика и структуре поменутих жене, када у истој књизи Драгутин Ђорђевић, поводом другог сегмента погребног ритуала, каже следеће? Постоји „извесна жена" која, пошто је „зашло сунце и кукњава престала" има задатак да „мртвога покрије преко лица покровом", а затим додаје, да је овде реч о „жени којој је неко умро из куће. Та жена га покрива и открива кад се сунце роди, а она га и прекађује преко ноћи трипут" (499). Иако, како видимо, изостаје експлицитан одговор, можемо на основу контекста претпоставити, како је овде реч о жени која би, мада је из куће покојниковога братства, у овоме погребном послу морала бити „*религијски нечисти*". То се може аргументовати чињеницом да су, уопште узев, у обичајности код Срба приликом рођења детета, циљеви обичаја усмерени на очувања детета у животу и прикључењу братству живих. У том смислу магијске радње усмерене на очување живота детета радикално су супротни од циљева који се предузимају према умрлом. То даље претпоставља да се у магијским радњама за одржање дететова живота редовно тражи „жена која је *религијски чисти*", а то значи, којој су у кући сви живи и здрави. А то је, онда, у супротности са профилом жене у погребном култу, која мора бити повезана са „светом умрлих". Замтер је поводом ова два ритуала, *рођења дечишта* и *смрти* приметио да је реч о контрадикторној позицији „бића". Наиме, код умрлог „душа иде испод земље, код *рођења дечишта* душа из земље долази и улази у дете" (Samter 1911, 6). Овде је од значаја само то да је душа посебно активна од времена заласка до изласка сунца у тзв. хтоничком времену!

На овај проблем нешто више светла баца један други детаљ из обреда у Лесковачком Поморављу. Наиме, на питање, ко чисти собу у којој је био изложен мртац, Д. Ђорђевић бележи: „С тим метењем у неким селима (Власе, Горње Трњане, Доње Синковце и др.) много се натезе. Обичај је да кућу не мете нико из куће. Прође тако дуго у томе погађању која ће жена помести кућу. Све се некако боје тога и увек налазе неко оправдање. Неће да мете она жена што је у сродству с покојником. Не мета жена чија су сва деца жива, нити она што никад то није радила, не мете задојалка, не мете она жена која ће те године женити или удавати, она која жали, која има сина у војсци, или ако су од 'једног огњишта' с покојником". И наставља: „Жена, која мете у Власу, рашије сламњачу и јастук на којима је покојник лежао па ону сламу заједно са ђубретом избаци" (Ђорђевић, Драг. М. 1958, 504). Несумњиво је, онда, да се бира жена која је већ култно инфицирана „нечистоћом", то јест, која *нема живу децу*, која *није род са покојником*, али и која је *престијала да доји*, која *неће жениши ни удаваши*, дакле, жена која је *унеколико* на магијски начин симболички *прекинула* активни *контакти* са „*живошом*" и „*рађањем*".

Погледаћемо још један сегмент из погребног ритуала, у коме се помиње нарочита улога жена и девојака, но, у коме изостаје прецизнија артикулација

религијског статуса ових особа. Наиме, по повратку са гробља, људи из пратње могу опрати руке на реци, уколико се успут наиђе на такво место. Дакле, тамо где нема реке или се преко ње не пролази „руке мију сви у дворишту покојниковом. Обично млађа жена или девојка полива сваком од спроводника. Онај што умије руке, узме из кације живи угљен рукама па га тамо – амо три пута претури из руке у руку и баци преко десног рамена иза себе” (исто, 505).

У Заглавку и Буцаку, који припадају „шопском ареалу” и граниче са сврљишком „источном културном зоном” наилазимо на низ аутентичних секвенци у погребном култу, које кореспондирају са онима у Сврљигу, али и овде изостаје ближе одређење статуса жене која обавља поменуте функције. У Заглавку на пример, „кад се мртавац понесе из куће, онде где је он лежао, разбије се какво грне (лонац) и јаје, па се ту укуца јексер. Разбијањем грнета, или чаше, разбија се свако зло у кући, а јексером се закива смрт у кући. Пре него се натовари на кола, унесе се у кућу нешто земље, да би се могла кућа преко године оправљати. У противном, не треба кућу нипошто оправљати, јер ће опет неко ускоро из куће умрети”. „Мртаваца не треба да износи онај, који има *живо прво дете*; у противном, умреће му”. „Пред кућом их дочекује *нарочиша жена* са босиљком у руци, водом и ватром на ожегу. Свакоме ту полије да опере руке, и сваки протрља руке оним босиљком, узима угљен у руку и баци га преко рамена, па улази у кућу и седа за трпезу” (Станојевић 1913, 38). Осим што се у последњем сегменту обичаја каже да је реч о „*нарочишој жени*”, не каже се ништа ближе о њеном карактеру. Нешто више светла открива став да мртаваца не сме износити онај ко „има живо прво дете”, што указује да непосредна веза и контакт са мртавцем пада на делатнике изван куће који су „религијски нечисти”, тј. којима је умрло „прво дете”.

И у Буцаку, који се делом поклапа са Заглавком, налазимо опис о томе како се „сва вода која се затекла у кући кад је неко умро, просипа [...]. Код *главе покојника* се сломи неки *земљани суд – ђаница* или *ірне*. Кућу не чисте све док мртаваца не изнесу; тек онда почисте све одаје и донесу свежу воду” (Пантелић 1974, 213, и д. *курзив* С.П.). Н. Пантелић не каже ко је тај који чисти кућу и ломи *земљани суд*. Додуше, нејасно је његово одређење жене коју описује у вези са мешењем обредних хлебова у мртвачком култу. „Једној 'поштеној' жени плате да умеси хлеб за онога ко је копао раку и правио мртвачки сандук”. Пантелић је сасвим добро описао сегмент из обредне праксе да се при повратку „са погребанца [...] у кућу покојника” „најпре перу руке над жаром (ватром)”, али ко помаже при овој пракси, о томе не каже ништа одређено.

Још су оскуднији описи поменутог детаља из погребног култа на *хомолско–бољевачком* подручју – у региону који граничи са сврљишком тзв. „западном културном зоном”. Ту се чак ни имплицитно не наслућује могућна религијска структура жене која је присутна у погребном култу. У Бољевцу „у свакој кући где је мртавац, имају по две три жене које слушају и кувају јело. Ове су жене обично из рода” (Грбић 1909, 245). У осталим секвенцама се чак и не помиње које су то жене, односно мушкарци задужени за обављање назна-

чених радњи. На пример, које лице полева повратницима са гробља? Само се неодређено каже да „на ономе месту где је лежао [умрли – С.П.], разбију једно јаје, закуцају ексер у патос или у земљу и разбију једну тикву (врг) са водом” (исто, 251, 248 и д.).

Слично је и на ширем подручју Хомоља. „Дађу спремају две или три жене из суседства” (Милосављевић 1913, 242.), чији се профил не прецизира. То се види у опису следећих радњи: „Жене које готове јело, поставе софру и спреме пиће и друго што је потребно”. Тако је и на следећим подушјима. За спремање за „прву суботу” „домаћица позове исте оне жене, које су биле и на погребу, те јој помогну да спреме подушје”. Каже се само то да „на оном месту, где је покојник лежао, неки закуцају дрвен клин, а неки опет глогов шиљак” (исто, 248, 252, 246).

Када је реч о сегменту из обреда да се у земљу где је мртвац био изложен укуцава глогов колац, односно метални клин, то би могла бити нека врста предохране против повампирења, апотропејон против злих духова, уколико се разбијање земљаног суда – у лику антропоида, на истом месту где је умрли лежао, може протумачити као прежитак древнога сахрањивања у кући, о чему сам писао на другом месту (Петровић С. 1992, 148–150).

Ни у *Алексиначком Поморављу*, које, такође, граничи са насељима сврљишке „западне културне зоне” не дознајемо ништа одређеније о карактеру лица која учествују у референтним деловима комплексног ритуала које имамо у виду. „На месту где је лежао покојник разбије се суд. Затим, почисти кућа и оперу судови, а смеће заједно с метлом баци у реку... У свим селима Алексиначког Поморавља је веровање да се кућа умрлога не сме оправљати ни кречити за годину дана, а да би се то могло чинити, пошто изнесу мртваца ваља да унесу у кућу мало земље” (Антонијевић 1971, 157). Антонијевић не одређује карактер субјекта ових радњи. Он чак каже да сами „укућани [...] спремају храну” (исто, 161).

Овим феноменом су се на опште теоријски начин бавили Ед. Шневајс и М. Ђ. Милићевић. Износећи њихове погледе, треба приметити да су они сажетак онога што је већ показано. Шневајс је поводом старине обичаја у Срба и Хрвата констатовао како се „код самртних обичаја види, да су се сви они код Срба сачували свежији и оригиналнији него код Хрвата” (Schneweiss 1935, 148). Додали бисмо како Шневајсов став има још већу релеванцију када говори о поменутих обичајима на тзв. шопском ареалу у источној Србији. Поводом погребних обичаја Шневајс описује како се остаци дрва који су били под котлом – у којем је грејана вода за купање умрлога „бацају у реку а катао се преврне” (исто, 120–121). За припремање хране у погребном обреду не смеју учествовати „укућани него суседи или рођаци”. Када се мртвац изнесе из куће, „за њим се проспе вода и разбије суд у коме је вода стајала; а баца се при томе и жито или каменчићи”. „Пошто покојника изнесу из куће, соба се мете и метла баца”. Занимљива је Шневајсова опаска поводом обичаја „да жена покојникова баца камен у јасле или наћве”, додајући како је „прастари обичај, да се земља баца у кући и на таван покојников (Косово, Бољевац), имао првобит-

но значење истеривања покојникове душе из целе куће; а народ данас говори, како се ето тај обичај врши због тога да би се могло и за време жалости оправљати кућа, што се иначе не би смело чинити”.

Шневајс је, такође, описао како се на гробу „посуда, у којој је било жито, разбије, уосталом као и керамичка кадионица”, а тако исто се и „носила [...] разбију и оставе код гроба, као и дечја колевка, ако је више деце умрло једно за другим”. Па ипак, ни Шневајс не наводи ко је субјект извршења тих радњи у погребном култу. Он уочава значај прања руку ради лустрације, тврдећи да свако од учесника пратње по повратку са гробља „опере руке и очисте се од нечистоће, коју су примили присуством на сахрани”. Он само додаје како „очишћење покојникове куће врши свештеник шкропљењем са светом водом и кађењем”, најпре у „соби у којој је мртава лежао” (123, 130, 134–135). Као да свештеник обавља данас све оне послове који се у *шойском ареалу* изричито везују за „жену која нема првенче”, и која има улогу првосвештенице. Нема никакве сумње, то што данас ради свештеник свакако је новијег датума. Првобитно је то радила жена која нема првенче; у овом случају она је првосвештеница, која опрема душу умрлога „на онај свет”.

Оно што важи за Шневајса вреди и за М. Ђ. Милићевића, који је идући трагом сакупљача старина, описао, додуше, радње из погребног култа, али није спецификовао профил актера у погребном ритуалу. „Док се мртава из куће не изнесе, кућа се не чисти... Кад се већ кућа почисти, онда се заједно с ђубретом баци и метла” (Милићевић 1984, 338). Или: „Кад се трудбеници враћају с гробља кући умрлога, пред кућом их дочекује које од чељади и полива им да умију руке, а други држи на ватраљу жива угљевља од кога сваки, пошто се умије, узме по један угљен, праметне га из руке у руку неколико пута, па пребаци натраг преко себе” (исто, 340).

На крају овога дескриптивног дела, као изгледан указује нам се следећи профил *жене која нема ђрвенца*, а чија је улогу у погребном ритуалу изузетно важна. Узимајући у обзир моменте из властитога емпиријског истраживања, а и из приложенога материјала других аутора, структуру поменутог „лика” жене чине следеће карактеристике. *Ова жена је, углавном, изван фамилије; она више не доји; неко јој је умро; реч је о жени која наредне године неће женићи сина, нићи има сина који је у војсци*. Када је реч о нарочитој улози мушкарца у сличним пословима око мртваца, за њега важе следећа ограничења. *Мушкарац који има сина ђрвенца не сме износити мртваца нићи којати раку*. Из ових је назнака разумљиво како је овде реч о личности са *сташусом религијски „нечисте” особе*.

Покушај шумачења

Нема никакве сумње, приликом упражњавања погребног ритуала, колико год овај био трансформисан и преображен духом нове обичајности, његова изворна, старија форма доводи га у везу са „женом првосвештеницом”, коју одликује особени статус, чињеница да је та жена изгубила *ђрво дете*. Моја те-

ренска испитивања уверила су ме у да су истраживачи попут Милосављевића, Грбића, Станојевића, Милићевића, Д. Ђорђевића, заиста поседовали изванредну луцидност, способност да прикупе и опишу драгоцен материјал. Па ипак, сматрам како су им мањкала опште–теоријска и антрополошка знања да приликом записивања података преузетих од мештана, истрајавају на постављању питања: *која је то „жена” која се јојављује у иако „значајној” улози, односно ако већ нема првенца, зашто је то овде толико важно и одлучујуће!?*

Отуда је овај сегмент остао недовољно разјашњен. Па ипак, сагласно са многим другим индицијама, све је наводило на управо описани профил жене какав сам приказао у *Сврљешкој области*. Наиме, према методу структуралне анализе тешко је претпоставити, на једној страни, потпуну типолошку истоветност обреда у „источној културној зони” Сврљига, као и обичаја у Буцаку, Заглавку а, делом, у Тимоку, а да би, на другој страни, дисхармонирао одговор на тако значајно питање о карактеру личности која врши озбиљан део радњи у погребном култу. А у *Сврљешкој области* је структура поменутих „жене” позната у готово свих 38 насеља.

Уколико би речено важило као неспорно, на помолу је и оно друго, фундаментално питање које је и у мојој студији (1992) остало отворено. Наиме, *зашто жена која је изубила „првенце” још служи у иојребном ритуалу на чишавом јодручју Сврљешке области?* Према новим информацијама до којих сам дошао, поменути жена може, иначе, имати и своју сопствену децу – коју је касније родила, но, одлучујуће је само једно: *га је изубила првенце!* А то је кључно и основно питање.

Ишчитавајући већ сасвим заборављену збирку народних песама Милоша С. Милојевића (из 1870. год.), указао ми се један траг сасвим нове светлости, нова могућност у тумачењу овога важног сегмента из погребног ритуала. Реч је о посве чудној, али и занимљивој песми под необичним насловом „Вејзе и Румјена”. Основни садржај песме је у томе што је војсковођа Вејзе сакупио војску за рат, па је тако дошао ред и на кућу извеснога старине Бојка, који је, иначе, имао 9 кћери. Пошто није било у кући других мушких „снага” да га одмене на војну, морао се сâм Бојко одазвати владару на позив. Због те чињенице био је утучен. Тада се оцу понудила најмлађа кћер Румјена, која му рече да јој прибави мушку ратничку одећу, оружје и коња, па ће она отићи да га замени. Тако је и било. Но, предводник војске, нежења Вејзе, посумња да је тај „војник” уопште „мушкарац”, па је зато, када би увече дошао кући, почео пропитивати мајку како да провери да ли је овај необичан ратник „женско” или „мушко”. Мајка му је саветовала да се послужи свакојаким лукавствима, искушавајући „девојку” у многим тзв. „мушким” вештинама, почев од скока у даљ, бацање камена с рамена, скакање преко ватара и копаља. Но девојка се не „показа” као да је женско!

Најзад, у последњем покушају мајка саветова Вејзела да натера војску да плива у реци, и тако ће лако открити да ли је његов „војник” женско! Мајка је сина саветовала: ако је у питању „женско”, ниједна девојка – неударна, а по древном обичају и веровању, у *страху од водених демона*, за живу главу не сме

ући у воду. Песма нам открива, са митолошког становишта, изузетно важне разлоге за то.

„Ако буде ђевојка [...], Она не сме пливати./ Већер хоће јадати,/ На бријег сјешће плакаће,/ Грозне сузе ливаће,/ А из гласа запјеват:/ Па ће вако говори:/ »Мене мајка заклела,/ Мене стара проклела:/ Да не пливам пливања,/ На тој реци без брода,/ И без плиткога газа,/ Да не видим Морана,/ Оног бора Водана./ Водан мајку згледао,/ Првенца јој уреко/ Првијенца и пошљедњег./ Да га води под воду,/ Да му буде залога/ Красној ћерки вјереник,/ Красној ћерки Водана,/ И Водане Моране./ Ја сам мајкин мјезимац/ Ја неумјем пливати.«/ Вејза мајку послуша [...], Гони војску на рјеку,/ На ту рјеку дубоку,/ Која брода немаше,/ Нити газа плиткога,/ Да му плови пливања./ Сви јунаци пливаше,/ На тој реци дубокој /.../, Сви јунаци до пола,/ А од пола сви натраг/ Многи бог ме под воду,/ К оном страшном Морену/ А Морану Водану/ И Водани мајчици/ Њиним ћеркам Водицам'/ И синовма Водама/ Ал' да видиш Румјену/ Она рјеку преплива” (Милојевић 1870, бр. 342).

У овој песми Моран и Водан представљају једно те исто мушко водено божанство. Наиме, када би која девојка – девица, први пут ушла у воду, Водан или Моран би је *ѝроклео*, тачније *ѝроклео* би јој будућег првенца, који би, када га роди, па овај одрасте и случајно уђе у воду, био утопљен, одвучен у дубину реке, и тако жртвован, предат као младожења на дар кћери хтоничког бога Водана – његовој Морици. Милојевић је у коментару о пореклу ове песме навео како је она „преписана у окр. Подринском, срезу Јадранском, од момчади, која су нам раскопавала црквин у Милоша Обилића у Љешничком пољу” (исто, бр. 200).

Пре него што се позабавимо дубљим смислом ове песме, скренућу пажњу на њену сижејно индикативну варијантну у истарској песми „Видовића Маргарита” из Бругда. Реч је о томе да је Видовић старац такође имао девет кћери и ниједног сина, па је цар захтевао да он, стари Видовић иде на војску. Њему, очајном приђе најмлађа кћер Маргарита тражећи од њега да јој прибави све што треба, мушку војничку одећу, коња и оружје и крену. И она је изазвала сумњу код заповедника војске „да је млади јунак; / На погледу, да ј' дивојка млада”. И овде се понавља низ искушавања. После многих покушаја, јер се девојка не откри, цар нареди слугама још једно искушавања овога необичног „војника”: „»Ај вам бога, драге слуге моје! / Пељајте га мутни пливат Дунај; / Ко је јунак ће га препливати, / Ко ј' дивојка на крају ће стати« / Пељали су мутни пливат Дунај, / Сви јунаци на крају су стали; / Она ј' млада Дунај препливала” (Антологија 1954, 22-24).

О вези Воданових кћери и његових синова говоре и друге песме. У песми под индикативним насловом „Грозда и Русалке” (Милојевић, М. С. 1875, бр. 194), водени демони желе Грозду да измаме и уђе у воду Марицу и Србицу, како би је привеле свом моћном богу Водану. Грозда је чврсто одлучила да гази по Марици. Русалке су, у песми, службенице моћног Водана и, што је посебно важно, оне маме девојке игром и смехом. Уосталом у Белорусији и сам

„Водан узима за жену русалку”, те је она његов функционер. Код Чеха и Лужичких Срба његова жена може бити и „удављена девојка из села” (СлДр 1995, 398). У источној Србији и западној Бугарској постоји успомена на крваве борбе које су пратиле сваки незнабожачки празник Росалија. Међутим, мотиви за ову појаву свакако су знатно дубљи. О томе говоре и данас још посвуда у источној Србији очувани топоними *Русалија* и *Русалска гробља*, а и шире. И у Бугарској постоје „Русална гробишта” (Василева, М. 1985, 157). Русална недеља је недеља после Тројица – Духова.

Према митолошком календару најопасније време када Водан интензивно делује, јесте „поноћ, ноћ, после заласка сунца, за време месечине”, али и то је посебно важно, он је најопаснији у „време великих празника: св. Илије или уочи (у Русији, Белорусији) и у ноћи Ивана Купала (Белорусија, Пољска), на дан *Тројичке субоше* (код Руса), од Ђурђевдана до Ивањдана (код Пољака). Тих дана, а такође пре и после олује, у време цветања ражи, забрањено је купање” (СлДр 1995, 398), дакле, и улазак у воду. У околини Зајечара „жене не перу током ове седмице” – Русалне недеље (Недељковић 1990, 199). Шта се може десити ако неко уђе у воду? „Водан мами људе (некада и животиње) к води и дави их”, што је забележено у веровању свих Словена. Водан би „сачекао своју жртву близу каквог вира, и на местима где ће их удавити” он пробуђује „у човеку неоодољиву жељу да уђе у воду, па удавивши човека, носи га на дно реке”. „Украјинци на Карпатима верују да је довољно видети Водана, да би се упало у воду и удавило” (СлДр 1995, 398). Међутим, „Водан би удавио и оне који му се допадају”, као у Белорусији, и то „најчешће девојке”, како се верује и код Чеха. У „Пољској постоји веровање, да нека језера и реке морају сваке године добити свога утопљеника”, због тога су му Словени „да би умилостивили Водана, приносили на жртву дарове одређених дана: на Ивањдан, Бадњи дан” (СлДр 1995, 399), а код Срба у источној Србији, све су индиције да се то радило око Ђурђевдана и Русалне недеље (Тројице или Духови), о чему је писао и В. Чајкановић.

За проблем који имамо у виду занимљив је још један детаљ из митологије Водана. У Словачкој верују да Воданова жена, која може бити или русалка или „девојка из села која се у води удавила” брине о „душама утопљеника”. Но, значајно је и то што код Лужичких Срба „Водан позива у госте жену из села која послује око порођаја, која врача”, те се често догађа, према народном веровању Чеха, да „људи из села, да би се одужили Водану, зову Воданову жену да им крсти децу – буде кума” (СлДр 1995, 398), што је препознатљиво и у једној нашој српској приповеци: *Риба кума* (Карацић 1897, 216-217).

Сводећи овај део разматрања закључићу: смисао наведене песме *Вејзе и Румјена*, као и оних које сам у додатку навео, имплицира бар две могућности интерпретације специфичне улоге жене која је „изгубила првенче” у погрешном култу.

Најпре, Водан ју је проклео, урекао девојку која се оглушила о савет мајке и ушла у воду у време када је то било забрањено. Она је „приморана” да у време када у улози удате жене буде родила прво дете, њен син / кћер мора би-

ти жртвован њему, Богу мртвих, чиме ће постати „вереник” / „вереница” једној од његових кћери, односно синова: „Водан мајку *зїлегао*,/ Првенца јој уреко/ Првијенца и пошљедњег./ Да га води под воду,/ Да му буде залога/ Красној ћерки вјереник,/ Красној ћерки Водана”.

Друга могућност интерпретације крије се у импликацији првог дела наведене секвенце песме: „Водан мајку *зїлегао*, / Првенца јој уреко”. Да ли се, према митолошком кључу, може претпоставити да је девојку, која је у одређено доба године свесно прекршивши табу ушла у воду – у забрањено време, просто речено, постала љубавница самога Водана? На ову идеју упућује и литерарно искуство које је имала и девојка која је око Спасовдана одлазећи на цветне ливаде подсвесно призивала „Змаја огњенога” (в. Петровић, С. 1995а, 460-463). Једном речи, могућно је да је девојку Водан оплодио у води, те ће њен „првенац” – рођен од „бога смрти” и земаљске жене неизоставно умрети на земљи, али наставити да живи у „другој форми”, у хтоничком, подземном свету, у морској дубини – у двору Водановом, и тамо постати његов зет а муж његовој кћери. То што је овде реч о „инцесту”, не само да је према митолошком кључу дозвољено, већ и посебно допуштено боговима вишега ранга, какви су Змај, Посејдон или, код Словена, Водан.

Уосталом, према митолошком искуству других Словена, како смо видели, жена у улози првосвештенице, тј. паганске врачаре, а која брине и око порођаја, често је радо виђан гост на „двору” Водановом. Нема никакве сумње, да је „жена која нема првенче” доиста преузела на себе улогу првосвештенице, која, као и жена која брине око порођаја, новорођенчади, уистину брине о животу и души која *долази* на свет, али, у погребном ритуалу и о души која *одлази* са овога на онај свет. У оба случаја, у првом реду она је повезана са словенском хтоничком богињом која брине о породиљи и новорођеној деци, али је у вези и са словенским хтоничким богом Воданом, који брине о душама умрлих.

Да ли је могућно извести следећи закључак, да је „жена која нема првенче”, сасвим извесно, повезана са „хтоничким светом”, са светом моћнога Водана који превози душе на онај свет. У погребном обреду, у „ритуалу прелаза”, Водан и његова „жена која нема првенче” имају важну улогу. С правом се може поставити питање: да ли је управо стога у источној Србији жена којој је умрло прво дете незаобилазна у погребном обреду? Наиме, кад неко умре у селу, она ће бити позвана да буде прва која ће започињати сваки посао у погребном сценарију: замесити „крсник” – хлеб за подушја, започети готовити храну, чистити софру – помести кућу где је умрли био изложен, смеће избацити на *раскршће* или у *реку*, *воду* – једном речи, тамо, где стољује хтоничко божанство (у грчкој митологији Хеката, у римској Тривија), а и обављати низ других ритуалних радњи. Може се сасвим извесно претпоставити да жене без живог првенца „добро стоје” код хтоничких божанстава – божанстава повезаних са сфером Смрти. Наиме, сви дарови и жртве које се Морану или Морани буду подастирале у погребном култу, речена божанства ће својски примити, а

то опет значи да ће и сама душа умрлога боље „проћи”, тј. *успешно бити преведена* (да ли преко реке, мора) на „онај свет”.

Није ми сасвим страна помисао да је и сама „жена која нема првенче” експонент Воданов, те је, будући урекнута, постала на земљи његов извршилац, функционер. У обичају који смо навели, показује се да је поменута „жена” једина особа која добија нарочите дарове од укућана код којих је пословала у погребном ритуалу, за разлику од многих других мештана који су такође помагали у породичној незгоди.

Треба поставити и питање смисла једног детаља из сложеног ђурђевданског ритуала. Наиме, до Ђурђевдана је постојала забрана да се улази у реку и купа. Жене и девојке, које би се у ђурђевданској ноћи нашле на реци, пре но што би закорачиле у воду чиниле су следеће:

„Уколико би жена тога дана имала да сврши неке неодложне послове у кући, а мора пре тога да вије венце, мора да поведе са собом своје дете које ће натерати најпре да започне плести венац, па би онда она могла безбедно наставити”, или, када жене иду да „вију венце, поведу мало дете па како је који венац извијен, кроз њега дете спусте у воду да ногама загази”. Исто тако, „приликом вијења венаца неку девојку обавезно гурну у воду како би била 'кишна година’”. Да би „жена која вије венац могла да ради у кући тога дана, треба да 'бъчка са иглу три пут у камен’”. Како која жена „извије венац, кваси све остале, а има и обарања у води” (Петровић, С. 1992, 267–268.).

Нејасна је улога детета. Због чега је, наиме, неопходно да мајка поведе са собом дете, које ће, будући да је приступило води, започети плести венац, као и то да се кроз венац „дете спусти у воду да ногама загази”? Помишљао сам да би могло бити речи о својеврсном прежитку, преосмишљеном детаљу чији је смисао симболичко жртвовање „сина првенца”. Наиме, да би жене могле у наставку обављати своје дневне послове, морају о Ђурђевдану принети жртву воденом божанству. Поменута жртва је или у сину „првенцу” – који се жртвује Водановим кћерима, или је жртва самом Водану коме се жртвује девојка. Реликт овога последњег случаја испољен је у сегменту ђурђевданског ритуала који говори о томе да су младићи – сагледани према симболичком кључу, као експоненти Воданови, „обарали девојке у води” „како би била 'кишна година’”. Очекује се, наиме, да ће водено божанство – господар влаге, који је примило девојку као жртву, за узврат, томе крају подарити кишу.

У овом контексту чини нам се да је главној потки ритуала сасвим кореспондентна слобода еротског општења у време Ђурђевдана, посебно у вези са секвенцом обредног вијења венаца у води. Подсетићу на описе таквих примера забележених пре једнога века у источној Србији. У Хомољу „при повратку из шуме напред иду момци, а за њима девојке. Кад наиђу у село, девојке се загрле све две и две а гдекад и с момцима, што се сматра као сасвим обична, па чак и невина ствар. Оцу и матери, у овој прилици, ни мало није зазорно видети своју кћер загрљену с момком, који јој ништа није род, већ се томе чак и радују. Међутим сваки други пут било би им то зазорно и неправо”. Исто тако,

„при улазу у село момци пуцају из пушака, а девојке [...] певају”. Читавој ђурђевданској церемонији се „највише радују момци, јер се овом приликом слободно и до миле воље надирају, нагрле и наљубе и својих и туђих девојака [...] и девојке се радују овом дану” (Милосављевић 1913, 55,47, 54-55).

Чини се да патријархални сељани ову „слободу”, то јест, да им се кћери љубе и грле са младићима, и то усред ноћи, толеришу ваљда из неког дубљег митолошког разлога чија је „принуда” и обавезност и даље остала у њиховој свести. Они су тај проблем рационализовали у блажој форми: да је таква еротска слобода у ђурђевданском ритуалу, на свој начин, повезана са магијом плодности, јер је овај ритуал фиксиран за тзв. узлазни период године, за разлику од бадњиданског, који је на прекретници старе и нове године. Чини се да се и веровање ових људи налази на тој линији. Проблем је само у томе што је код народа престала да постоји свест да поменуто „фингирање еротске слободе” симболизује предавање својих кћери „воденом демону”, а и обратно, „синова” кћерима тога истог демона.

Нешто слично се одиграло и код осталих Словена за време пролећних и летњих светковина у част Сунца и плодности, посебно за време купалских празника чији је „циљ био у томе да се на магијски начин осигура процес сазревања, праћен богатом плодношћу (купање), топлотом (мотив ватре) и плодношћу (сексуална опуштеност)”, о чему говори Зденек Вана (Váňa 1992, 241). „Карактеристика ових летњих светковина била је ритуални сексуални промискуитет, чије значење треба да се сагледа у контексту читавога ритуала и његове магије. Древни извори [...] писали су истоветно о чедности и верности словенских жена односно о тешким казнама за браколомство. Али то није важило безусловно. Типичан изузетак представљају годишње светковине, посебно око летњег солстиција, на свадби и на крају у оквиру погребног ритуала” (Váňa, исто, 245). Дакле, младићи који фингирају „блуд” са девојкама у току Ђурђевданских ноћи, који их обарају у води, у бити су репрезенти „демона влаге”, Тројана, а можда и самог Водана, који су ликови древне словенске митологије који су касније преосмишљени у лику Св. Ђорђа.

На крају изгледа ми смислено да је „жена која нема првенче”, у ствари Воденов двојник, у моћи и власти воденог демона. То је, дакле, жена која је раније, а још неударена, сходно магијском кључу, жртвована „воденом демону”, а са њом и њен син. Она о тој вези не сме да говори, као год ни жена која живи са Змајем, јер је веза жене и божанства у бити табуисана.

Смисао двојних задушница: петком и суботом

У истраживању народне културе Сврљижана суочио сам се са бројним недоумицама у покушају тумачења смисла појединих обичаја, као и неких важних сегмената тих обичаја. Овде настојим да усмерим пажњу читалаца на занимљив детаљ, на нејасан смисао који има чињеница да се у појединим кра-

јевима Сврљишке области у оквиру зимских, летњих и митровских задушница на гробље иде и у *йешак* и у *субошу*.

У оквиру рада на пројекту *Културна историја Сврљића*, посебно истражујући питање односа *митологије, маџије и обичаја* (1989–1991), ја сам се у народној култури која обухвата *Сврљишку област*, потом, у истраживањима која су објављена у посебним књигама *Митологија раскршћа* (1993), *Српска митологија* (2000, I–V) и *Српска митологија у веровању, обичајима и ришалу* (2004, 2014), сусретао са бројним питањима тумачења смисла појединих сегмената обимне обичајне праксе. Поред осталог у бројне недоумице доводили су ме поједини искази дати у форми дијалекатског говора мојих казивачица, посебно они [искази] који су везани за важне сегменте годишњих народних обичаја, али и из антрополошког циклуса, тј. живота људи. Неколико њих дотиче питање рођења и групу погребних обичаја. Наслућивао сам да се поједине изговорене фразе, односно реченице у тој за мене „необичној” конструкцији, као и у избору речи, никако не могу узети као пука преобликовања неке истине, која је сада добила алтернативан језички облик локалног, колоквијалног говора. Био сам уверен да баш такви искази, у тој форми изговорени смислови, крију дубљи слој значења, на шта ме је посебно наводила околност да су се истоветне говорне пропозиције које су поводом истог ритуала казивачице из других насеља понављале готово од речи до речи. Казаћу и то да нисам био кадар да за такве случајеве, у мени доступној антрополошкој и митолошкој литератури, пронађем сувисло објашњење. Увидео сам да је истраживач каткада приморан да се определи за једно од могућих тумачења, тумарајући често по овим, назвао бих то метафорички, „шумским, клизавим путевима”. Разлог који ме руководио да каткада пристанем на неки од могућних одговора – а да се при томе нисам осећао на теоријски безбедном тлу, врло је једноставан. Сматрао сам да читаоцу треба понудити чињенице, али га и поштедети додатних недоумица у погледу њиховог тумачења. На крају, аутор је по природи ствари веома свестан невоља које носе собом понуђени одговори као резултат тумачења смисла било древнога обичаја, било каквога митема.

А о неким од таквих недоумицама је и овде реч. Могућно је да су се и други проучаваоци народне културе већ сусретали са сличним проблемима. Претпостављам да су на неке од ових недоумица истраживачи понудили неке одговоре. Но, признајем, ја се са таквим указивањима, ако их је и било, нисам сусрео. Када је реч о језичким специфичностима, тј. о дијалекатским склоповима и њиховом тумачењу смисла појединих сегмената из обичајне праксе народа сврљишког краја, а које овде имам у виду, желим да упозорим како у мени доступним истраживањима нисам наишао не само на задовољавајуће објашњење, већ ни на покушаје да се сам проблем тако артикулише. Како је велик број таквих недоумица, ја ћу се овде усредсредити само један случај, који се односи на обичај из погребнога култа.

Питање гласи: „Зашто се у селу Перишу, које припада тзв. 'источној културној зони Сврљига' – *шойском ареалу* – задушнице још и данас дају [у неким

српским крајевима 'издају'] и у *џешак* и у *субошу* и то тако, што се петком за задушнице спрема посна, а за суботу мрсна храна?" Најпре ћу подастрти чињенице, материјал који сам добио у теренском истраживању, а онда формулисати проблем¹².

Села у којима су раније задушнице биле искључиво у *џешак*, док су сада у *субошу*, претежно су из групе села западне зоне (Гал Грб Лаб Лал Мер Ниш Плу Пир Поп Рад Шљ Дав Дра Меч; *Пре*). Потом, имамо села у којима су раније задушнице биле и остале у *џешак* (Гој Коп Сли). Како се мени чини, разлог за ову праксу у трима селима сматрам да се налази у чињеници што у овом незнатном броју села – која се, иначе, налазе у *зайадној зони* – није било цркве, тако да се утицај хришћанскога обреда тешко пробијао, а последица је, да се у обичају издавања задушница у *џешак* задржала старија пракса. Такође, у знатном броју села *источне културне зоне* задушнице су раније давале истовремено и у петак и у суботу док су се данас уобичајиле, односно сасвим свеле само на суботу (*Бел Бур Буч Бур Жел Изв Лук Пер Риб Тиј Црн*; Вар Пал). Да то појаснимо. Уколико би неко из домаћинства умро, ту недавно, а говорим о пракси у селу *Перишу*, тада би се случај који је у овом насељу сачуван до данас, задушнице давале и у *џешак* и у *субошу*. Ја сам такво стање протумачио као рецидив, преостатак *старије* праксе. Нема никакве дилеме да су у селима *зайадне културне зоне* задушнице биле искључиво и само у петак, док су данас само и једино везане за суботу. Исто тако, готово у свим селима источне зоне некада су задушнице биле и у *џешак* и у *субошу*, док их данас само један део села источне културне зоне и даље упражњава по старом двојном обичају – и у петак и у суботу, док је други део становништва скроз прешао на суботу.

Шта је о том проблему забележио Сима Тројановић који је пре једнога века боравио у Сврљигу? Почетком XX века Тројановић је установио како се „задушнице у Сврљигу дају двапут годишње, прве у петак и суботу пред Митровдан, то су *велике задушнице*. У петак се спрема посно јело, умеси се један хлеб с квасцем и спреме се разна јела и носе на гробље. Воштаница се понесе онолико колико има покојника и припале им се на гробовима. У суботу се спрема мрсно јело и три пресна јела (без квасца). Пошто жене упале свеће, ето и свештеника те прочита из требеника и помене покојнике по читуљи, исече хлебова и своје половине стрпа у цак. *Друге задушнице су њред* месне покладе (у јануару или фебруару) у петак и суботу. Поскурице не месе на задушнице”. У напомени Тројановић додаје: „У *Перишу* и околним селима пошто се жене искукају на гробљу, изиђу све изван гробља и ту деле једна другој од хлебова и јела, шта су изнеле и то зову тамо даћа” (Тројановић 1911, 84). Према истраживању које сам спровео у периоду од 1989–1991. год. село *Периш* спада у она

¹² Још једном подсећам да ће се у заградама наћи скраћенице имена 38 сврљишких насеља: прва три слова означавају имена села, која су подељена у двама културним зонама: *источна културна зона* са 19 села, а толико има и *зайадна културна зона*. Скраћенице села биће у тексту дате у заградама, и то тако да ће села *зайадне зоне* бити означена **нормално** (нпр. Дра), док ће села *источне културе зоне* бити обележено *курзивом* (*italicom*) (нпр. *Пер*).

сврљишка насеља у којима је постојао обичај да су задушнице биле и у петак (посне) и у суботу (мрсне), што је сагласно и са Тројановићевим описом од пре једнога века. Не треба заборавити *Периш* је од среског места Сврљиг удаљен 25 km и налази се на граници се са атаром среза Беле Паланке.

Па ипак, код Тројановића нисам наишао на објашњење због чега се задушнице дају два дана, у петак (посне) и у суботу (мрсне)? Додуше, код њега можемо прочитати о задушницама и следеће. Наиме, да су „*задушнице* већ чиста црквена установа и везане су тачно за календар. У Скопској Црној Гори има их три: Прва је у суботу пред Белу Недељу, Друга у очи Духова и Трећа прве суботе пред Митров–дан” (исто, 85–86). Међутим, када Тројановић каже како је „хришћанска вера у погребним обредима имала несумњиво врло јак утицај и нешто првобитно незнабошко изменила, а *језіру ипак нешакнућу* оставила”, остаје недоумица шта је то што је чинило само језгро првобитнога обичаја? Јер, када у наставку Трјановић каже како су „по православном црквеном уставу троје *задушнице: субоша месне недеље, субоша пред Св. Тројицу и субоша пред Мишировдан*” (исто, 215–216), онда се јасно види да је управо *субоша* тај основни дан када се заправо дају задушнице. Остаје недоумица: шта онда значи тај задушни *иешак* када се, како је раније показао, према процедури у неким источним крајевима Србије и Поморављу, дају тзв. „посне” задушнице, а такав је случај управо у појединим селима Сврљига? Наиме, да ли је овај задушни петак уопште сагласан са црквеним устројством, процедуром, или је то преостатак индоевропске традиције? Ако је то древнији обичај, шта он тада представља и какво је значење имао у далекој прошлости?

Овде искрсава још један проблем, уколико је уопште карактеристичан за појам *задушнице*. Тројановић је, наиме, забележио како у Поморављу „на задушни петак у вече изиде цело село на гробље, окаде гробове, пале свеће и на гробовима *вечерају*” (исто, 81). Овде се јавља неколико питања и недоумица. Да ли ове *иосне* задушнице које се дају петком, и то *увече* – када на гробове излази читаво село, имају своју паралелу у сличним обичајима: *Бадњега дана* (вечере) и *Божића*. Наиме, и за Бадњи дан важи режим спремања *иосних* јела, и такође, главна се *бадњиданска* софра даје управо увече, и јесте епицентар обичаја, једнако као и прелиминарни одлазак на гробље који се организује петком, такође „увече“, када се одлази на гробље и такође једе. С друге стране, као да се овим наговештава идеја о једној новој паралели. Наиме, *задушна субоша која је мрсна* кореспондира са Божићем, за који се празник спремају, такође, *мрсна јела*. Најзад, суботњи одлазак на гробље одвија се управо у преподневним сатима, као што је и Божићни ручак фиксиран пре свега за ране јутарње сате, бар је тако у Сврљишкој области. У оба случаја је уочено, за гробље у суботу, као и за сâм Божић, спремају се „*мрсна јела*”, односно софра на гробљу – у *субошу ујушру*, кореспондира са церемонијом раног *ручаванња на дан Божића*, у преподневним сатима. Овде нам се уазује још једна недоумица, проистекла због могућне треће паралеле. Наиме, двојно давање задушница које се одвија у релацији: *иешак–увече, субоша–ујушру* има свој пандан са обичајем о крсној слави. И овде се сусрећемо са истом или сличном

процедуром: „повечери” – уочи славе, и главнога дана славе, који је сутрадан. А све је то, унеколико, сагласно са задушницама, тј. са одласком у *иешак увече на іробље* – где се једе, и суботе, чија је паралела са главним славским даном, којом приликом се пре 12. сати мора пресећи славски колач!

Лапот – реалност или фикција

Расправу о овом феномену почињем ставом о обичају познатом под именом „лапот”, а у народном говору као „убијање старца”. Према теоријском увиду који сам стекао на основу емпиријскога материјала, али и тумачења релевантних антрополога, за обичај под именом „лапот”, и оно што он имплицира, са великим степеном вероватноће може се рећи да је (лапот) одистински постојао у далекој прошлости као реална историјско-духовна чињеница. Према досадашњем увиду склон сам да подржим тезу да је овај ритуал за подлогу имао изразито *релиџијску мошивацију* а понајмање, и пресудно, уски *економски* разлог. Дакле, ова пракса, односно поступак, примењивао се на „поглаваре” и „вође”, код Срба на „старешине” једнога братства, каткада, чини се, и на челнике шире заједнице сродника. Овај обичај играо је важну улогу у компактном братству, али и у друштвеним групама заснованим на другим врстама сродства. Ритуал је примењиван у околностима када би онемоћали вођа – независно од броја година, почео губити моћ, поглавито *јолну* и тиме угрожавати поредак, тј. раст и развој братства, општи напредак, плодност у стоци, усевима. Став да је уски, егоистични, тј. *економски разлој* преваходна мотивација „убијања старих”, треба тумачити као каснију рационализацију, као последицу преосмишљавања и преображавања древне праксе, а под утицајем нових вера, укључујући и монотеистичке религије које су у својим системима потцртавале интерес моралности. Злобници би могли приметити, како је и у модерним европским краљевинама, династијама, укључујући и примере из наше историје, обичај убијања вођа, царева, краљева и кнежева, такође својеврсна форма лапота. У овом случају, а по истоме моделу, ствар се може даље рационализовати, односно тврдити како се убиством челника друштвене заједнице народу ставља до знања да је краљ, као отац нације, изгубио компас вође, те да је због тога морао бити уклоњен ради опстанка и бољитка заједнице. Тако су, уместо религијских на делу испливали сасвим политички, прозаични мотиви.

Експликација основној сјава

Мој прилог разумевању феномена лапота у знатној мери је теоријско-полемичког карактера. Сматрам неприхватљивим становиште да је „убијања старих људи”, према томе, и сâм институт „лапота”, напосто „измишљај”, плод маштовитих, песнички настројених историчара, етнолога и археолога, те да, према томе, таква пракса никада и нигде реално није постојала. Усамљен

је пример нашега етнолога који, упркос големој аргументацији многих теоретичара и истрживача, доводи у сумњу „реалност” овога обичаја, држећи се свога аргумента како не постоје адекватна емпиријска сведочанства о стварној егзистенцији „лапота”. Супротно таквоме ставу, и сасвим другачије оријентације, а у томе сам сагласан са налазима бројих антрополога – наших и иностраних – овде подастирем хипотезу да је обичај „лапота” постојао, а да се аргументација за такав став ослања на три важна момента. Најпре када се говори о „лапоту” као практичној радњи у животу једне заједнице треба увек имати у виду да је овде реч о прастаром обреду жртвовања, који за подлогу има пре свега *религијску моштивацију*. На основу овога става следи друга важна идеја која директно опонира ставу наивних тумача, да је мотив „убијања старих” примордијално мотивисан *економском логиком*. То јест, да су се домаћинства лишавала „стараца” само зато што је остареле чланове било тешко прехранити, а они сами, због поодмаклих година нису били кадри да зараде за свој живот. Најзад, трећи моменат, важан за овде прихваћену хипотезу има у виду егзистенцијални факт, да пракса „лапота” уопште није упражњавана у свакој породици, осим у оној, јединој из које је по традицији главар био биран за челника или вођу, и тако одлучивао о животу ширега братства, заједнице. Такав вођа доносио је одлуке о већим захватима, често и са другим братственицима, попут сеоба породица, или о отпорима, нпр. турској власти, и о сличним акцијама. Како се из наших демографских истраживањима види, такав челник, тј. вођа, најчешће је биран као угледник из групе крвних сродника.

Због тога сматрам неоснованом тезу да је институт лапота, за који се оправдано мисли да је древнији од хришћанског, у основи фикција, домишљатост доконих, једном речи да *лапош* историјски, а у егзистенцији народа, није ни постојао! Још мање изгледа продуктивним став којим се олако отписује овај „обичај”, а и проглашава светогрдним са образложењем да је непримерен хришћанском моралу. Колико ми је познато ову хипотезу код нас једино брани етнолог и песник Бојан Јовановић. Ако добро разумем његово становиште, он својој хипотези о непостојању лапота приписује општеважећи смисао, што би могло значити како обичај „лапота” повесно није никада постојао, а ако и јесте у неким другим светским културама, онда то засигурно код Срба није био случај. Види у додатку: *ЕКСКУРС о једном разумевању ришувала „убијања старца”*¹³.

У овом раду феномен „лапота”, ритуално убијање „стараца”, биће разматран на основу доступних а) *историјских записи и сведочанстава, археолошких налаза* о том обичају као и б) анализом *фолклора и ришувала* који су се сачували дуго још пошто је поменута пракса, временом, била превазиђена и правно санкционисана. У овом последњем случају, будући да се налазимо на терену митологије и фолклора, долази до транспоновања древног ритуала. То значи да је из угла „истиносне функције” праксе „убијања старца” еволутивно дошло до стваралачког „изневеревања”, тј. „прераде” древног обичаја на начин

¹³ О томе сам писао у раду: Лапот – реалност или фикција. На материјалу из источне Србије. *Етно-културолошки зборник*, Сврљиг, 2000, VI, 15-29.

како је тај феномен дефинисао Владимир Проп. Наиме, као а) преосмишљавање односно б) *преображавање* древног ритуала. Због тога је потребна нарочита методолошка обазривост у примени херменеутичких метода интерпретације овога духовног наслеђа.

Овде ће као хеуристички принцип послужити један значајан став В. Пропа који дотиче функцију „преосмишљавања” уопште, но, који се плодно може применити управо у изучавању фолклорног материјала о којем је овде реч. Могло би се чак показати како је *преображавање* само посебан случај „преосмишљавања” како то и сам Проп напомиње. Иако руски фолклорист има у виду бајковни материјал, уверен сам да се та два начела могу применити и на сродне структуре приповедног материјала проистеклог из древне праксе сахрањивања и испраћаја старца на онај свет. Уосталом, и сам је Проп на примеру „убијања старца” демонстрирао досег и ваљаност става о *преображавању обреда*. О томе он каже:

„*Преображавање обреда*. Засебним случајем преосмишљавања морамо сматрати сачуваност свих облика којима бајка додаје опречни смисао или значење, односно супротно их тумачи. Такве случајеве ми ћемо назвати *преображавање*. Наше становиште објаснићемо примерима. Постојао је обичај да се *старице убија*. У бајци се приповеда на који начин је ваљало убити старца, али он није био убијен. Онај ко би поштедео старца, уз постојање тог обичаја, био би исмејан, а можда укорен или чак кажњен. У бајци је онај који поштеђује старца – јунак који поступа мудро” (Проп, исто 44).

Уз овај пример Проп наводи и други случај, боље речено, још једну форму *преображавања* древног ритуала. О том примеру у српској обичајној пракси, било је и раније говора.

„Постојао је обичај да се приноси девојка као жртва реци од које је зависила плодност. Чинило се то на почетку сетве, и требало је допринети расту биља. Али се у бајци појављује јунак који ослобађа девојку од чудовишта којему је предана на милост и немилост. У стварности епохе кад је постојао тај обред, такав би 'ослободитељ' био растргнут као највећи грешник који угрожава благостање народа, који угрожава жетву. Ове чињенице показују да сиже понекад потиче од негативног односа према некад постојећој историјској стварности. Такав сиже (или мотив) није могао настати кад је још постојао поредак који је захтевао да се девојка принесе као жртва. Но с падом тог поретка постао је обичај, некад сматран светим, обичај у којем је јунаком била девојка-жртва која је понекад добровољно ишла у смрт, – непотребан и одвратан, па је јунак бајке грешник који је омео то приношење жртве. То је, начелно, врло важна тврдња. Она показује да сиже не настаје еволуционим путем од изравног одраза стварности него путем негације те стварности. Сиже је путем супротности у складу са стварношћу” (Проп, исто 44-45).

Примери Владимира Пропа, али и објашњење поменутих феномена из угла „преосмишљавања” фолклорног материјала и обредне праксе, могли би се овде сматрати основом за формулисање основних методолошких ставова неопходних и у анализи феномена „лапота”. Пођимо редом.

Шта се данас зна о лапошу?

На питање: како стоје ствари са „лапотом” данас, руска фолклористкиња Н. Н. Велецкаја је, не без ослоња на инспиративно дело В. Пропа установила како су нас „Словенска народна традиција и фрагментарна сведочанства старословенских писаних споменика, а такође веома малобројни иконографски прикази, упознали са рудиментима паганских представа и обреда, који су у суштини *трансформисани*, *померени* и у знатној мери *преосмишљени* елементи старословенске културе” (Велецкаја 1996, 13, курзив – С. П.). Једном речи, у ономе што у самим обредима и обичајима данас налазимо то су само сегменти, рудименти древних обреда који су *трансформисани*, а њихов изворни смисао је *померен* или, сагласно са Проповом методичком процедуром, *преосмишљен*.

Произлази како читава интелектуална конструкција оних који поводом „лапота” сматрају да је овде реч о фантазмагоријском акту свести, пада под критички удар наведених Пропових упозорења, а који, Проп, доказује како је у далекој прошлости заиста постојала поменута обредна пракса „убијања старих”. Исто тако, оно што је од те праксе данас сачувано, на нивоу фантазме, дакле, у самом чину свести, ствар је приповедног манира „преображавања” и фикционалног померања смисла, чак са радикално супротним значењем, што представља својеврсну рационализацију древнога, иначе, *de facto* постојећег, односно упражњаваног обреда.

Но, осим литерарног преосмишљавања и преображавања једног реалног догађаја, који добија фикционално–уметнички карактер, овде је занимљиво да је механизам „замене” и „рационализације” обичаја био примењиван и у равни реалног догађаја. Наиме, већ су краљеви дошли на помисао да би се уместо њих као супституција могао појавити неко други који би положио главу за њих. Нешто блажа форма тога јесте, свакако, да су владари и племенске вође, као и имућни господари имања, дошли на помисао да заједно са њима, када већ дође час на природну смрт, повуку са собом још неког члана породице. Код Руса је то била кћер, код Индуса супруга. Озбиљнија „замена” је, пак, она да неко други буде жртвован уместо краља. А међу првима досетили су се овога маневра управо краљеви. Фрејзер је навео и примере ове накнадне обичајности. „Сасвим је природно што су се краљеви, принуђени да се убију или да буду убијени после истека одређеног броја година, трудили да пренесу ту мучну дужност, заједно са одређеним привилегијама суверености, на неког заменика који би страдао уместо њих”. „Кад једном краљеви, до тада обавезни да умру насилном смрћу по истеку одређеног броја година, дођу на срећну мисао да узимају заменика који умиру уместо њих, они, наравно, ту мисао одмах и уведу у праксу” (Фрејзер, 1, 1992, 369). Нема никакве сумње да у овом случају није било речи о економском разлогу убиства, будући да краљ и иначе никада није „физички радио”, а тако је и са племенским вођама, осим у рату када су учествовали као војсковође. Уосталом, безброј је примера из фолклора, према томе и у нашој епској поезији, који говоре како су краљеви, вође, били изазивани на двобој са снажнијим домаћим али и страним претенденти-

ма, па је стога и било легитимно право изазваног краља или вође да међу поданицима, верним слугама, али и рођацима потражи неког ко би могао изаћи на црту изазивачу, борећи се за краљеву част, односно за част отаџбине! Сетимо се *Женидбе Душанове* и царевог сестрића Милоша Војиновића.

„Није л' мајка родила јунака
и у свате цару опремила,
да за цара на мејдан изиђе”.
(Караџић II, 1969, 93).

Фолклорна традиција

Изложићу две опште могућности митолошког, односно ритуалног транспонована древног обичаја „убијања старих”. Прва ће бити демонстрирана поводом митскога „сахрањивања Јарила” у дане летњег солстиција. Има се у виду ритуал који за основу има ликвидацију, смењивање Јарила – божанства које симболизује мушку оплодну снагу. Реч је о *ивлачењу* Јарила са сцене будући да је „завршио своју мисију оплодње”. Други је пример „жигосање”, тачније „спаљивање” *Бабе* – церемонија која симболизује праксу убијања „старих”. Ова два поступка израз су *преосмишљавања* древног ритуала „лапота”, први, који је фиксиран за патријархатску, други за матријархатску традицију заједнице. У случају „сахрањивања Јарила” – као и у случају „Бабе” – прави се *Кукла*, тј. „лутка” која је саображена лику старца, у случају Јарила са огромним *фалусом*, која се потом ритуално сахрањује са великом раздраганошћу присутних, чак непристојним шутирањем и притворним плачем за „јадним” Јарилом (Рыбаков 1981, 420-421). Обе поменуте ритуалне праксе, у свом дубљем, латентном слоју структуре, мада имплицитно, симболизују преостатак древног обреда „лапота” који је колективно вршен у патријархално уређеној заједници.

Најзад, у фолклору, а посебно у народним приповеткама, бајкама, тј. предањима, постоји више варијаната истоветне сижејне структуре, која се у основи своди на једно: син одустаје од обичаја да у одређено време „убије оца”. Тако би, сачувавши „старца” од сигурне смрти, син постао херој, јер се показало да је својом мудрошћу и саветима родитељ доказао сину, а и заједници, своју надасве продуктивну вредност у корист друштва. Латентни смисао предања, протумачен у Проповом смислу, из угла *преображавања* древног обреда „убијања”, или „лапота”, симболички је говор који се мора узети као фолклорна потврда да је ритуал „убијања старца” у старијим временима стварно постојао. Обе фолклорне форме „ритуала убијања” *стараца* фиксирају се за две развојне фазе, устројства друштвене заједнице: *матријархатског* модела, а други у облику „спаљивања” *Бабе* за *матријархатски* социјални поредак. И један и други прежитак очувани су у фолклору до данас.

Најкомплекснији рад о „лапоту” као универзалном феномену објавио је српски антропологеограф Војислав Радовановић (Радовановић 1930, 309–346).

Његов је основни теоријски став, иначе, заснован на обимном емпиријском материјалу, преузет из домаћих али и страних извора, гласи: обичај „убијања старца” био је „готово универзалној географској распрострањености, преко свих континената и његових великих острвских група, скоро код свих раса, многобројних и разноврсних народа и народних трупа” (исто, 339, курзив – С. П.).

У овом раду полазим од претпоставке да је основни разлог „убијања старца” код Словена, дакле, и код Срба, у бити *религијски*. Међутим, на основу расположивога историјског материјала, а и хроника, показале се да су код појединих народа постојали и други мотиви, односно узроци за ликвидацију „старих”. Наиме, поред економског разлога били су у игри *болести*, затим, стварна физичка онемоћалост старих, а када је о новорођеној деци реч, налазе се и видљиви *физички недостици*. У том смислу драгоцени извор података о овом проблему налази се у двотомном делу *Немачко старо право*, дело германског митолога и фолклористе Јакоба Грима. У овом делу Грим се бави проблемима обичајности и права код Немаца, а и других народа, и у томе реду праксом „убијања старих”. Тој пракси посветио је значајно поглавље. Позивајући се на описе Сакса Граматика Грим није сасвим порекао да је и *економски* фактор био разлог „убијања старца”, али је уважио и *физичку* инсуфицијенцију старих људи и новорођенчади, што је каткада наводило заједницу да их се морала ослобађати ликвидацијом.

Јакоб Грим је запазио како „у паганском свету живот није значио ништа без здравља тела и потпуног прегнућа свих чланова заједнице. Због тога је било на снази право, да се напуштају слаботелесна деца, да неизлечиво болесне, усмрћујући их, ослобађају њихових мука”, што је често чињено према „вољи и убеђењу самих старца”. И коначно, „важило је као пожељно, у свести онемоћалих старца веома снажно, пре увиђања руба смрти, да славимо ратнике, које је смрт на бојишту зграбила”. Наиме, на тај начин „пожелело би старац, слепац, уморан од живота, оболели од катаракта да радије буде слободно убијен него да умре болестан” (Grimm 1899, 669). Неки од ових примера наликују савременом појму *суицидија*.

Иако у овом раду поменуте случајеве „убијања” са превасходно економском мотивацијом, нећу сасвим доводити у питање, ипак, примаран је универзалнији разлог да је код Словена у ритуалном чину „убијања” – у којем учествује читава заједница – био преовлађујући *религијски разлог*. Овде се не спори чињеница да су каткада и онемоћали и сакати убијани, али је поента у томе да та врста уклањања људи није чињена у форми ритуала, будући да ритуал увек има у виду један виши, дакле, морално-религијски смисао.

Дојринос позицијивних наука о феномену „лајоша”

Археолошки докази. У одговору на питање зашто нема археолошких доказа, треба имати у виду претходно питање које задира у домен методологије. Наиме, шта се и колико тога може очекивати од археологије у разјашњавају мистерије „убијања старих”? Милован Гавац сматра да би „археолошки налази”, свакако, „могли придонијети рјешењу овога проблема”. „Нажалост, досад

објављена археолошка грађа још никад није била подвргнута темељитој анализи са сврхом да се утврде могући трагови овога обичаја (нпр. на костурима очито заједно баченима у јаме или кланце те сломљенима због пада, или на дубањама које би показивале очите трагове намерног разбијања). Ревизија расположивих археолошких налаза такођер би била корисна у освјетљавању проблема око овога обичаја и подручја и периода његова трајања” (Gavazzi 1978, 224–225).

Дакле, озбиљно методолошко питање али и, с тим у вези, теоријско питање, гласи: какве би природе уопште био доказ да се испод моста на Тибру, у неком муљу реке, пронађе смрскана лобања? Да ли би то био аргумент да су стари Римљани доиста вршили чин егзекуције својих старца? Најпре, готово је невероватно да би такав налаз после толико столећа могао уопште постојати, а затим, и када би се пронашао, од какве би он релевантности могао бити за саму науку? Чак и да сасвим оставимо по страни чињеницу да су велике реке сав такав материјал одавна већ однеле са собом! Друго, када би се у каквој јами и нашао такав реликт, како доказати да је реч о „намерном” убијању старца, а не, можда, о убиству или самоубиству, или случајном паду са моста или какве литице, најзад, о колективном жртвовању робова, заробљеника, којих је код неких народа, као код Астека, на пример, у једном дану – како се данас тврди – било више хиљада (Бошковић 1988, 59)! Или је, можда реч и о сасвим обичном убиству!

Докази науке о језику. Шта можемо очекивати од науке о језику? Најпре, истраживачи су констатовали чињеницу како у језику не постоје изрази за „старца”, односно за „смрт”. На основу тога се онда претпостављало како је главни разлог тај што самих „стараца”, односно „природне смрти”, није ни било – већ су стари људи, превремена и насилно, а каткада и драговољно, одлазили у смрт. Поједини су аутори управо ту чињеницу сматрали аргументом за потврду тезе о убијању старца. У том смислу занимљив је још један став Милована Гавација. „Независно од ових узречица има неких ријечи у индоевропским језицима, укључујући и опћените изразе за 'старац', 'старица', 'смрт', 'убојство' и сл., које су привукле пажњу чувенога лингвиста Г. Девота због могуће везе с традицијом убијања старца. Укратко треба приказати његове аргументе који с великом вјероватноћом упућују на то да је такав обичај опстојао међу Индоевропљанима још прије распада давне индоевропске заједнице: Индоевропски језици немају никакав посебан израз за убијање старца”. Овде долази и следећи резултати испитивања. „Стари индоевропски израз за 'старца' у славенским језицима не опстоји, а у германским језицима једино у готском (*sineigs*) [...] претпоставља се да су изворни изрази који означавају 'старца' у овим језицима нестали. Нешто се, дакле, догодило у овој сфери, што је узроковало нестанак споменутих изрза. С друге стране, ријечи које означавају 'убојство', а изведене су од коријена који изворно означавају 'смрт', 'умирати' (у смислу природног умирања), у свим германским језицима има значење не само 'нанесене смрти', него управо 'уморства’’. Неко се од етнологи-

га могао повести за ставом Гавација да је у свим досадашњим покушајима тумачења ове појаве остало отворено „питање: је ли ова традиција икад опстојала у стварности или само у приповиједању” (Gavazzi 1978, 220, 224, и д.).

Дакле, будући да не постоје термини за „смрт” – у смислу природне смрти, значи да је није ни било, већ да су старци „убијани”, одлазили на онај свет неприродно и пре судњег часа. „Ова 'намерно нанесена, али не осуђивана смрт' чини се да је била смрт уобичајенога убијања стараца и болесника, што је становништво држало као легитимно, посвећено традицијом. Хисторијско–лингвистичка разматрања довела су до мишљења да се ово догодило током првих стољећа наше ере. Неке друге лингвистичко–семантичке спознаје (посебно о развоју значења ријечи за 'смрт', 'умирати' индоевропских језика) потврђују овај закључак”. Овим поводом Гаваци наводи мишљење Девота: „Чини се да убијање стараца није био нарочито раширен обичај, али у одређеном периоду имао прилику да буде фиксиран у једном језичном стадију у оквиру некога простора и времена – премда тек приближно”. Једном речи, према Девоту ова „традиција убијања могла би се приписати дијелу старога становништва Европе које је било носилац културе жарних поља, или штавише огранку мегалитске културе” (в. Gavazzi, исто, 24–25).

Петар Скок је поводом лапота приметио како је „lapot m 'nasilna smrt staraca’“. У наставку каже како би се могло претпоставити да термин „лапот“ кореспондира „с литв. *alpti, alpstù, alpaù* 'пресахнути, увенути, учинити да неко умре' [verschmachten, ohnmächtig werden], *alpnas* 'постати онемоћао' [schwach]’“. На истом месту, на коме у наставку упућује читаоца на ширу литературу о овом проблему Скок посебно указује на важност тумачења Ватрослава Јагића (Skok Р. II, 1971, 271). Ко је Ватрослав Јагић? Узгред да споменемо, реч је о познатом имену светске и југословенске лингвистике XIX и прве половине XX века. Био је дугогодишњи главни уредник немачкога часописа *Архива за словенску филологију* [*Archiv für slavische Philologie*] који је излазио у Берлину. Јагић је водио часопис и 1877. године када је у рубрици: *Крайшка саопшћења* [Kleine Mittheilungen], у *Прилогу литванскословенском језичком благу* [Zum litoslavischen Sprachschatz] изнео став о језичком проблему „лапота“. Он је, поред осталог, овоме древном словенском термину „лапот“ нашао паралелу у трима словенским језицима, у литванском, чешком и руском.

Јагић у тексту о „лапоту“ рекао како литванско-словенски корен: „*alpti, alpu-alpstu* умирати, венути, усмртити (verschmachten), обезнани, онесвести, бити без свести (ohnmächtig werden)”, има паралелу у руском „**лоп-аць, лоп-пуць** = препући, испуцати, угасити се, предвојити се, wr. **лопацьца** бацати се зловољно, обесхрабрено бацати тамо амо [sich vor Unmuth hin und her werfen]“. У чешком „**lopot-lopot**“ значи „убиство [Kummer], бригу [Sorge]“, односно реч је о каквом. „безначајном прелазу [Bedeutungsübergänge]“ упоре-

ђено са „**срепаре** [звекнути] или у словенском **gybati** (**flectere** = гибати и **interire** = уклонити, усмртити)“ (Јагић, 2, 1877, 396).

Овде треба обратити пажњу на нека одређења наведених немачких израза, посебно у Јагићевом тексту који је на немачком и објављен, а чију је основну претпоставку и сам Скок преузео. Најпре у *Речнику* Ристић / Кангрге налазимо како реч *verschmachten* = значи *сахнући, венући*, учинити *да неко умре, умирајући* (Ристић / Кангрга, 1936, 1613). У Вариговом [Wahrig] немачко-немачком речнику читамо како израз „*verschmachten*“, може, поред осталог, значити и „страшно, жестоко трпети, патити [*heftig leiden*] (посебно када је реч о жеђи [*bes. unter Durst*]); дај ми чашу воде, умирем од жеђи [*ich verschmachte; vor Durst verschmachten*]“ (Wahrig, 1979, 3965), док у преводу на српски „*ohnmächtig werden*“ значи „онесвестити се, обезнани се, бити без свести“ (код Ристић / Кангрга, исто, 1083).

Рекли смо како је Јагић у компаративној претрази основу литванско-словенске речи „*alpti, alpu-alpstu*“, а за српски *лапош* нашао још у руском и чешком. Погледајмо како се ови руски термини преводе у Руско српском речнику. Термин који Јагић налази у руском, као паралелу литванској речи јесте „**лопaть**“, који је у руском речнику обележен као „**лoпaть**“, а онда следи: реч „*лeжopaшнo* значи ждерати“, док „**лoпaтьcя** 1. прскати, праскати, пуцати; 2. док *иpенoснo, кoлoквнaлнo* значи пропадати, доживљавати крах“ (РСС. 19673, 287-288). На крају и сам је Јагић упутио читаоца на познати *Компaрaшнoвнo рeчннк индоeрмaнскнх jезнкa* Аугуста Фика (Fick. A., 18904, I, 24, II, 520).

Шта се може утврдити на основу овога кратког језичког прегледа? Извесно је, како се у словенским језицима није прецизно сачувала семантичка структура термина „лапот“, осим у нејасним указивањима. На пример, у опису могућнога стања човека, увенулог и онемоћалог, односно који је умро, како то сугерише чешки термин, најзад, као у руском језику, где је поред осталог реч о бићу које је доживело пропаст, крахирало. У Вариговом, немачко-немачком речнику, тумачење термина „*verschmachten*“, поред осталог имплицира стање у којем неко „страшно, жестоко трпи, пати [*heftig leiden*] (посебно када је реч о жеђи [*bes. unter Durst*]); дај ми чашу воде, умирем од жеђи [*ich verschmachte; vor Durst verschmachten*]“. Из тога би се могло помислити, сасвим магловито, како је овде реч о стању и статусу умрлога. На пример, онаквом које одговара српском веровању, према томе, и упражњавању обичаја, по којем су умрли веома жедни!? Тако, на пример, наша древнија пракса показује, када је умрли постављен на одар, тј. на земљу, одмах се поред његове главе стави бокал са водом, а и храна. У народу се верује како су умрли веома жедни. Овде сматрам да треба посебно имати у виду још једну карактеристику која важи за стање умрлога у српском народном веровању, и које у обичају има своју практичну демонстрацију. Реч је о старијем митолошком супстрату типа *ани-маишзма*, које претпоставља веровање у постојање живогa леша умрлогa. За разлику од *анимизма*, где се после смрти душа одмах одваја од тела. Овде је, пак, реч о томе што умрли, иако невидљиво, телесно и чулно, и даље партиципира у јелу и пићу, због чега се одмах поред одра, ставе храна

и пиће, а исто се то редовно чини, односно понавља на свим следећим подушјима, задушницама или поменима. Тога обичаја, поређења ради, готово да и нема код католика и протестаната. Но, ако га је у неком облику и било раније, као реликт из индоевропске духовне традиције, у модерном времену је сасвим елиминисан. У источној Србији, посебно у Сврљигу, обичај се и данас још веома упражњава.

Религијски разлој за убијање сџараца: владара, њојлавице, врача

Полазна је теза древне политичке филозофије, идеологије владања и управљања друштвом, била да је живот поглавице, краља, старешине задруге, одређен општим светским кретањем, тачније, космогонијским циклусом, будући да је снага *врача, маја, сџарешине, њојлавице, владара, краља била пресудна на усеве, њрироду, њлодносџ људску*. Према томе ритму одређивали су се време и рокови његове владавине, тачније живот владара морао је бити подређен природном Логосу. Реч је о „дијалектичкој тријада: 'живот' – 'смрт' – 'живот'“, која чини „основу свих земљорадничких култова, култова плодности и основа је погледа на свет прастарог човека“ (Велецкаја 1996, 7).

У поменутој студији Велецкаја је, полазећи од става да су данас очуване многе тзв. преосмишљене, односно преобразене форме древог ритуала „испраћаја на онај свет“, установила како је у дубљој основи овога феномена реч о латентној семантичкој поруци да је ритуал „убијања старих“ одистински постојао. Она сматра да треба пажљиво испитати „комплекс паганских представа о смрти као облику преласка у 'други свет'“ као и „рефлексе староиндоевропске идеје исконског кружног преображавања, која се налазе у основи свих њих“ (Вел.13). Основни антрополошки став њених истраживања овог феномена гласи: „Пагански ритуали су се формирали на основу конструкција о систему свемира, створених паганским мишљењем, промене пак у погледу на свет воде ка трансформацији пређашњег ритуала“ (Вел. 10). У наставку, укратко приказујем основне идеје антрополога Џејмса Фрејзера о феномену ритуалног убијања божанског краља, који се схвата као „човек–бог“. Фрејзер полази од следеће, елементарне чињенице.

„Поданици никако не могу спречити неумитни ток природнога дешавања, дакле, ни „човека–бога да стари, слаби и најзад умре. Његови обожаваоци морају да рачунају с овом жалосном неминовношћу и да се снађу како најбоље умеју. Опасност је велика и озбиљна; јер, ако ток природе зависи од живота човека–бога, какве све катастрофе могу наступити услед постепеног слабљења његових моћи и њиховог коначног гашења у моменту његове смрти? Постоји само један начин да се те опасности избегну. *Човек бој мора биџи убијен чим се њокажу симџиоми да су њејове моћи њочеле да њјадају, и њејова се душа мора њренџи на снажној наследника њре њејо шџио је озбиљно ошџеђена насилним слабљењем*. Примитивном човеку изгледа сасвим јасно зашто је корисно убити човека–бога, уместо да му се дозволи да умре од старости или болести. Јер, ако човек–бог умре природном смрћу, то [...] значи да је његова душа хотично напустила његово тело и неће да се врати [...]. У ма коме од ових случа-

јева, душа човека–бога је изгубљена за његове обожаваоце, а са њом је отишло и њихово благостање, па им је угрожен и опстанак” (Фрејзер, 1, 1992, 354, и д. *курзив* С. П.).

Једном речи, „сви се циљеви постигну и све опасности избегну убијањем човека–бога и преношењем његове душе, док је још у пуној снази, на јаког наследника”. А тако је било, не само са краљевима него и свештеницима, врачевима. Дакле, и са првосвештеником у Конгу, који кад се „разболи и кад изгледа да ће умрети, човек одређен да га наследи улази у првосвештеникову кућу са конопцем или тојагом и дави га или убија”.

Полна немоћ владара сматрала се симптомом онемоћалости, чије би реперкусије по опстанак браства биле несагледиве. Када краљ не може више да „задовољи страсти својих многобројних жена” и „престане да буде способан да умножава своје потомство, време је за њега да умре и уступи место снажнијем наследнику”. Прилика је да се овде подсетимо праксе „снахачества” на југу и југоистоку Србије. „Снахачество” је „обичај живљења свекра са својим снахама”¹⁴. Реч је о томе да је „свекар живео са снахом до пунолетства сина” (Дрљача 1995, 154–155). Иако се обичај „снахачества” не среће у свим нашим крајевима, поједини етнолози сматрају да је „снахачење” „правни обичај своје врсте” (Јелић 1931, 14). Верује се да је тај обичај могао бити преостатак некадашњег „групног брака”. Поменимо, узгред, како су такве појаве доводиле не само до развода међу законским супружницима, већ је било примера да син убије оца. У сваком случају, обичај „снахачества” могао је бити један од иницијалних разлога суревњивости сина према оцу. Овом разлогу, сасвим условно, који производи могућност суревњивости сина према оцу, јесте и податак да је невеста која улази у брак каткада знатно старија од младожење. На пример, у скопској Црној Гори за момка који се не ожени пре војске, а затим, када се из војске врати говори се да је такав „момак већ 'стар', а стари се момци тешко могу оженити”. Са друге стране, „реткост је да је девојка млађа од младожење: невеста је готово редовно старија, а та разлика иде од 10–12 година, па и више” (Филиповић 1939, 148–149). Због тих разлога и постоји могућност да свекар, за време док му је млађани син у војсци оствари присан контакт са снахом, што често доводи и до рођења детета, а и до конфликта између сина и оца.

Вратимо се феномену лапота. Постојало је чврсто веровање да плодност људи, стоке и усева зависи од „краљеве оплодне моћи, тако да би потпуно гашење те моћи у њему проузроковало одговарајућу немоћ људи, животиња и

¹⁴ Термин је из руског „снохачество”. Наиме, у руском је „сноха́” израз за снаху. У: *Русско-сербскохорватскиј словарь*. Составили С. Иванович и И. Петранович. Москва, 1967, 645. У Србији су случајеви *снахачества* забележени у Лесковачкој Морави, Врањском Поморављу, Горњој Пчињи, у Буцаку (село Јања, 1951. године). Често би и деца из таквог односа носила дедино презиме; има примера да су браћа исте мајке имала различита презимена, једно по законитом оцу, а друго по деди, из ванбрачне везе (снахачења).

биљки, и, најзад, ускоро довело до потпуног гашења целокупног живота, људског, животињског и биљног” (Фрејзер, 1, 358). Фрејзерово гледиште је било сасвим прихватљиво Шпири Кулишићу, који је у огледу „Ритуално убијање краљева, поглавица и свештеника” показао како се „у многим племенима моћни утицај врача и света власт поглавица и краљева оснивала на вјеровању у њихову мађијску снагу” (Кулишић 1968, 151, и д.), па су се не само „земљораднички радови обављани према мјесечевим мијенама”, већ су и „животом краљева до детаља управљали кретање месеца и његове мијене. У старим краљевствима екваторијалне Африке, још и у IV и III миленијуму, живот светих краљева био је одређен мјесечевим мијенама”. На пример, он се појављивао за време младог и пуног месеца, а затим, „следећи опадање мјесеца, краљ се све мање појављивао пред народом, да би се у ноћима без мјесеца потпуно повукао. Са новим мјесечевим српом, поново се појављивао”.

Тезу да је главни разлог „убијања” главара државе, вође племена и братства религиозни, код нас су прегнантно бранили, осим Кулишића, Веселин Чајкановић и Тихомир Ђорђевић. Чајкановић је став о религијском разлогу који стоји у позадини праксе „убијања старца” најпре изложио у раном огледу о *Маичном смеху*, у коме одбацује *економски разлог* као релевантан за убијања старца.

„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 њима 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 привелегије и власт [...]. 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?” Зато је природније да се и убијање старца покуша посматрати као религијски феномен. Управо зато, треба прихватити Чајкановићево следеће тумачење. „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 [...]. 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” (Чајкановић I, 1994, 297-299).

И Чајкановић има у виду праксу по којој су у југоисточном Бразилу старци, када их воде да их убију, „радоснији и срећнији но кад су ишли на венчање” (исто, 299-300). Такво гледиште, осим Фрејзера бранили су Јакоб

Грим, а од новијих научника В. Радовановић, наглашавајући да су старци са радошћу прихватили тренутак „одласка на онај свет” (Радовановић 1930, 338).

Пракса убијања стараца код Словена, посебно на Балкану

Обичај „убијања стараца” важио је и код старих Словена, што и сам Фрејзер посведочије следећим примером. Када су „заробљеници Ган и Јармерик успели да убију краља и краљицу Словена и да побегну, варвари су трчали за њима и викали им да ће они, ако се само врате, владати уместо убијеног монарха, јер, према једном старом пропису, престо прелази у руке краљоубице. Али краљоубице нису слушале обећања, већ су их сматрале само мамцем који је требало да их врати натраг у сигурну смрт” (Фрејзер, 1, 1992, 369). Дакле, код Словена престо наслеђује онај ко је краља на престолу успео да савлада. Подсетимо се примера наше средњовековне династичке историје, не ретко кржаве, а онда и примера из новије историје у XIX и XX веку: убиство Карађорђа, како би на власт дошао Милош Обреновић, потом убиство последњег Обреновића и повратак династије Карађорђевића. На крају, наведимо и пример детронизовања Ивана Стамболића – како би се целокупне власти домогао Слободан Милошевић – а онда и физичка ликвидација И. Стамболића. Најзад, атентат на Ђинђића извршен је пошто је сам Ђинђић на Видовдан испоручио Слободана Милошевића Хагу, где је овај умро, претпоставља се, под „сумњивим околностима”.

Према увиду М. Гавација, о традицији „убијања стараца” код Јужних Словена, али и уопште на простору Балкана, постоји „велик број потврда које потјечу из различитих крајева: из југоисточне Хрватске (Лика – изреке које се односе на начин убијања – лопатом или лопаром; в. даље); из Херцеговине (бацање стараца у јаму); југоисточне Србије (убијање полугом зденца); западне Србије (засад само један непотпуни извјештај); источне Србије, одакле има неколико различитих извјештаја: а) да убијање слиједи након свечане гозбе, б) да се на главу дотичне особе ставља колач, а тада се удара чекићем; в) убијање дављењем након чега слиједи покоп; г) убијање мотком – нарочито међу Влазима; из Македоније (клањем, често у планини)” (Gavazzi 1978, 222, и д).

Материјал о теми „лапот” на простору Тимочке крајине и шоплука, који ћу овде подастрти долази, најпре, из описа Светислава Првановића са „подручја целог некадашњег тимочког округа: код Тимочана староседелаца (Боровец), досељеника са Косова (Звездан и Сумраковац), из Бугарске (Велики Извор) и Румуније (Подгорац и Злот)” (Првановић 1964, 17–20). Материјал се може поделити на неколико периода. На онај који је сакупљен с краја XIX века, у који спадају записи рано преминулог Властимира Станимировића, несвршеног правника из Књажевца (1879–1904), чија се етнографска грађа налази у архиву Српске академије науке и уметности у Београду. Ова *етнографска збирка* садржи и причања народа о некадашњем убијању стараца, која је Станимировић прикупио у Тимоку, Заглавку и Буцаку. Од те збирке С. Првановић је објавио један део, како сам каже „у изворном облику, онако како

их је забележио сам сакупљач”¹⁵. Затим, ту су истраживања Симе Тројановића. У други део материјала налази се све оно што је о тој теми написано у XX веку.

Када је реч о пракси убијања стараца у источној Србији „убијање су негде вршили њихови синови и блиски рођаци, а негде цело село”. То се чинило тако што су их, као на пример у „Тимоку најчешће убијали мотком”. Убијени старци су веровали „да их после смрти чека бољи живот на другом свету”, те су се ти исти „старци покоравали том древном обичају” (Првановић, исто, 10). Навешћемо неколика казивања времешнијих људи у изворном облику.

„Ја сам још као дечак чуо од старих људи да су старци некад стварно убијани. Узрок је био стално тежак живот, а нарочито кад наступе неродне године и народ остане без хлеба. Како сам чуо, син је оца прво убијао (не знам чиме и на ком месту), а после је дрвеном куком вукао његов леш и остављао у некој густој шуми или провалији, да га разносе зверови и птице” (Милан А. Вељковић, старац од 90 година из села Боровца, стр. 18). „Пре неких 200 година, а можда и више, моје село је досељено из области Тетевана у Бугарској, а овде се измешало са нешто затечених Срба, пореклом Косоваца, и сада је тешко знати да ли је ова традиција остала од једних или других. Углавном, и сада се у Великог Извору за старог и неспособног каже да је 'готов за мотку'” (Предраг Цачевић, средовечан земљорадник из Великог Извора, стр. 19). Даница Тодоровић, старица из Звездана, и Драгољуб Радовановић, родом из Сумраковца, износе предање за које је тешко казати да ли је оно старином њихово – донето са Косова, или је овде прихваћено доцније, од других етничких група. Понавља се прича како је „неко убио оца и одвукао куком у пратњи свога сина и како је хтео да баца куку, а син му се успротивио: 'Не бацај је, биће ми потребна за тебе!' Осим тога, за старог се, у шали, некад каже да је 'готов за мотку', а некада – 'за секиру'. У Сумраковцу се зна и за трећи начин убијања стараца: старац је стављен под тешку и широку лесу од лесковог пруђа, а онда је одозго играло коло докле је давао знаке живота. Сумраковчани и сад воле да се нашале на рачун старијег човека: 'Скоро ће под лесу!'”. Драгољуб Јовановић, из влашког села Злота, сазнао је за тај обичај још као дечак, из причања своје бабе. Убијање је, каже он, „вршено на тај начин што су млађи стављали старцу на главу хлеб и преко њега ударали секиром, говорећи при том: 'Не убијамо те ми, него овај хлеб!'” (Првановић, исто, 19–20 и д.).

„Кад остареє, изнесу у планин' да умре” (Ђорђе Милоја Павловић, село Шестигабар, стр. 13). „Било у старо време. Кад остареју људи, син окне комшије: 'Одете на лапот!' Дојду те убију с комшије његовога башту, закачи за ногу с куку и извуче на ливаду како сваку мршу” (Голуб Здравковић, село Каменица, стр. 14). „Кад остареє човек, син окне: 'Ајте на лапот!' Убију и врље како пса, па ајд на рад” (Раша Живана Петровић, с. Берчиновац, стр. 15). „Кад остареє човек, дојде време да се убије. Они се сокају, друство: 'Ајте, бре, ајте,

¹⁵ У наставку је реч управо о тој грађи, а према истраживању С. Првановића, „Лапот...”, 12–17.

очемо ли д'идемо на љпот, да убијемо старога човека!" (Петар Живадина Цокић, с. Равна, стр. 15). „Кад остарео човек, не мож' да ради, зберу комшилџк, сокају се: 'Ајте, бре, ајте на љпот!' Да изврше што је редовно, убију с тојаге, с дрвје, и завучу у ровину (нису се копали)" (Станислав Илије Миленковић, Буцје, стр. 16). „Чул сам од стари људи. Зовне син комшије: 'Ајте на лапот!' – да убију старога човека. Убил син башту, па га завлекал с куку да га врљи у ровину, а дете ишло по њег" (име човека није записано, из села Кожељ, стр. 16–17). „Напред се били синови и баштеви. Син башту скута у подрум" (Станислав Живадина Станковић, с. Маџинац, стр. 17).

В. Радовановић нас упознаје са записима Ј. П. Петровића који је, путујући кроз Хомољске шуме наишао у Горњачкој клисури на једног свештеника, који му је испричао ову језиву причу: „Некада наши старци и бабе нису уживали овакав углед и поштовање као данас. Чак се ни сада не можемо похвалити. Али су у та времена млађи просто гледали да се отресу својих старих родитеља, и то на један страشان начин. Кад би онемоћао и пао на терет деце, узимала би га два најстарија сина или мушке главе под мишку и одводили у неко забачено место или гротло ових пећина (испред овога напоменуо је писац на левој страни Млаве отворе двеју неиспитаних пећина). Ту би се претходно помолио Богу, а затим би ставили старцу или старици нов убрус преко главе. На убрус би ставили белу погачу, а по њој снажно ударали батинама, вичући: 'Не убијамо *ше ми*, *нејо хлебац!*' И све тако док старац не би престао да се миче. Затим би га пристојно сахранили" (Време, број 1767 од 17. априла 1935, у чланку 'Некада су унуци убијали старце, а сад их се само гаде...') (према Медић 1936, 352).

„Даћа за животоша” – ѓреосмишљавање древне ѓраксе убијања

На основу емпиријских чињеница до којих је Војислав Радовановић дошао, установио је да се за људе када „зађу у дубљу старост, онемоћају и не могу више да раде и управљају кућом, управо када би им се могло рећи 'Стигао за секирче', приређује 'задушница' или 'трпеза зажива'". Овај се обичај сачувао пре свега код „Влаха у Неготинској Крајини, исто тако и у Тимочкој крајини око Зајечара, али се може и код Срба ових крајева, истина знатно ређе, проматрати". Како је реч о подручју које претежним делом припада „шопском ареалу", корисно је да се овде изложи став Милована Гавација према коме се овај шопски ареал „истиче и неким обичајима, прије свега давањем *йомена* (као *јодушја*) за животоша *још*, понекад и врло здравог и крепког старца (или старицу) као да се он(а) жели опростити од овога свијета (а ту предају тумаче неки као остатак некадашњег убичајеног обавезног убијања старца)" (Gavazzi 1978, 187).

Ствар је овде у томе што читаво село а и сродници „учествују на овој даћи 'зажива', заједно са свештеником, док онемоћало старо чељаде, коме се даје 'трпеза', мора бити скривено негде у кући, не сме присуствовати овом обреду". Када старац дође на педесету, шездесету годину, те не може да ради „онда

он сам позива синове, у првом реду домаћина наследника, да му се спреми 'трпеца зажива'. Синови и други укућани онда спреме што треба и иду по селу и позивају на задушницу: 'Ајде, да му дамо зажива' [...]. Онога дана када се приређује 'трпеца', старац се скрије тамо где га нико не може наћи ни видети, обично у мрачну 'визбу', у какву кацу или другде. 'Трпеца' се приређује за ручак или за вечеру, али најчешће о вечери". Па „кад умре, онда му се 'не повраћа задушница'. Кад таквога старца или бабу сахране, онда на гробљу попију само понеку ракију, али му се задушница више никако не даје, не сме да се 'поврати', пошто му је још 'зажива' дата, јер је још 'зажива испраћен на онај свет'. По свему, то је метаморфозирани, постхумни обичај убијања старца, врло карактеристична појава, настала у доба прелаза из паганства у хришћанство, од закона Божјих заповести: 'Не убиј', 'Поштуј оца својега и матер своју' [...] када је изостао свирепи акт убијања". Радовановић додаје како сличан обичај постоји и у „Пиротском Пољу, у селима Балтабериловци и Кална, у вароши Пироту и неким другим местима. И тамо се даје старцима 'трпеца зажива'. Али је тај обичај овде друкчији у толико, што се на задушници старац не крије од задушничара, већ је за трпезом присутан. Хоће старац још 'наживо' сам да види 'сас своји очи', каква му је 'трпеца задушну'" (Радовановић, исто, 312–313).

Етнолог Мирко Барјактаровић је о проблему лапота на простору Тимока, забележио како је „у овим крајевима доста раширено предање о томе да су некад старе особе убијане. Са старим, како се прича, то су радили њихови најближи сродници, обично потомци. Та се појава овамо раније називала лапот. На лапот као да опомиње и 'помана' (помен), коју себи старе особе још за живота приреде. За вријеме помане и напијања за душу старог чељадета ово се чељаде, коме се и даје помен, обично налази под столом и прати сав обред. Осим традиције о овој појави као да говори и још један стари обичај из ове области. То је прикољаш. Обичај се састоји у томе што болесника ваља иза врата опећи усијаним гвожђем" (Барјактаровић 1960, 22).

Мојо Медић је, додуше из друге руке, изнео став да су по причи из околине Пирота „мотком премлаћивали старце и 'дрвеном куком одвукли до гроба", закључујући како неће бити на одмет да на завршетку упозори на „пословице 'кука и мотика', 'кад устане кука и мотика', 'мотика и *лојаша*'; а у Лици, кад болесника теше, да ће му помоћи ово или оно, чују се одговори: 'Нема мени помоћи без куке и мотике', или 'Биће ми лашње, док ми звекне мотика чело главе'" (Медић 1936, 352).

Реликти ове праксе налазе се и у другим крајевима источне Србије, у Крепољину и Пожаревцу. Позивамо се на податке С. Тројановића, који у главном делу о *Лайошу и њроклешцијама у Срба* извештава како „западно од Крепољина, у даљини до 5 километара лежи влашко село Сиге. Г. Аранђео Илић, тамошњи свећеник, и мој пријатељ г. Михаило П. Васиљевић, чиновник, слушали су предање од оца на сина, које вели: да су у стара времена и тамо убијали старце. Кад ко наврши педесету годину, скупе се старешине свију задруга, изведу преживелог чичу, чисто обучена, на одређено место, обично усред се-

ла. Том приликом донесу његови задругари велику умешену проју, метну му на главу, изговоривши ове речи: 'Не убијамо те ми, већ овај хлеб' – После ове смртне пресуде, убију га, затрпају и разиђу се кућама својим" (Тројановић 1898, 14).

Приповести чији је садржај да су старци били сакривени и кришом храњени, открива једну парадоксалну чињеницу – додуше на фикционалном нивоу литерарне нарације, како оскудица у храни није била суштински разлог за убијање старих, већ, како с правом наглашавају Т. Ђорђевић, В. Чајкановић, а унеколико и В. Радовановић, по среди је *релицијски разлог* који ми изгледа теоријски сасвим прихватљив. Свакако, овде наведене приповести и легенде, склопљене су према моделу који говори како је, наводно, економски фактор био пресудан разлог за убијање старца. Но, како се изгубила дубља религијска смисаоност, ове приче су постале плод имагинације, литерарне слободе, дакле, резултат механизма рационализације.

Пракса лапоша у Сврљиу

У књизи *Лапош и њоклешије у Срба* Сима Тројановић (1898) је све важније примере једног и другог обичаја узео из Сврљига. У уводу је приметрио да се о „убијању старца и баба и у нас очувала народна прича, и то тако живо, као да се то вршило пре неколико колена, мада о том већ ни у *Душановом законнику* ни помена нема". А затим, додаје: „Путујући ове године кроз Сврљиг у неким сам селима чуо да се о негдашњем убијању старца прича: – у Пирковцу од Марка Стевановића, у Светом Арханђелу од Милана Цветковића и његове породице, затим у Лалинцу, па и у Запању овде онде. Кад неко остари и изнемогне, онда се фамилија реши да га убије, и то се убијање звало у Сврљигу *лапош* а у Присјану код Пирота *љџош*. Биров зађе од куће до кући вичући: 'Хајде, лапот је у том и том селу, у тој и тој кући, дођите на подушје!' Пред скупљеним светом, фамилија би премлатила старца или бабу, и то највише батином (тојагом), ређе камењем или секиром. Кога су год водили на лапот, додаје се, да је ишао без икаквог страха, надајући се бољем животу на оном свету, и увек су те јаднике на првом месту њихова деца убијала". Тројановић је, даље, забележио да пре чина убијања старца, донесу укућани проју „метну му на главу, изговоривши ове речи: 'Не убијамо те ми, већ овај хлеб.' – После ове смртне пресуде, убију га, зтрпају и разиђу се кућама својим". „У Пирковцу се прича да у 'бирзману' није било смрти, а чим је смрт заредила, престаде лапот. Али и смрт је у почетку јављала кад ће доћи, и онда би људи на годину дана пред растанак с овим светом само јели, пили, носили лепе 'дреје' и уопште у уживању сву тековину проћердали".

У овом усменом народном казивању „интересантно је то, што се реч 'лапот' ни за што више не употребљава, него искључиво само за обележавање овог правног народног обичаја при убијању старца и баба" (Тројановић 1898, 11, 19). И у енциклопедијском тексту „Лапот и уморство деце" (Тројановић 1926, 530) Тројановић понавља став из књиге објављене 1898, чије смо делове

управо навели. Због занимљивих информација које је Тројановић о Сврљигу пре више од стотину година обелоданио, Сврљиг је ушао у жижу интересовања многих културних посленика. Тако је, међу првима режисер Горан Паскаљевић, према легенди о лапоту, на сврљишком терену осамдесетих година ХХ века снимео краћи филм са документарном основом, који је више пута емитован на телевизији. У мојим теренским истраживањима *Сврљишке области* у периоду од 1989–1991. године сакупио сам занимљив материјал који је публикован 1992. Овде се тај материјал доноси у проширеном издању допуњен новим сазнањима.

Мој саговорник из Радмировца, Милојић Ратко (р. 1910) чуо је кад село осуди човека на смрт, тада га убију негде у планини. Говорило се да „иду на лапот“. Човек би живео до 50 година. Онда се позову људи, сакупе се, па оду и убију га. Није било сандука, а убијали су га бацајући на њега камење, а онда тако „усмрћеног“ старца челичном су куком вукли до ископане раке и ту сахранили. Када се врате са „лапота“, кука се негде закачи, да би послужила у неком будућем случају. Постоји и прича да је малолетни син неког човека посматрао како његов отац „убија“ деду, па је по повратку са „лапота“ потражио од оца ону „куку“. На очево питање због чега је тражи, мислећи да овај жели да се њоме игра, малолетни син му је одговорио: „ће ми треба кад теб' убивамо"! О тој причи знају и у другим сврљишким селима, у Мечјем Долу, *Преконоћи*¹⁶. У Копајкошари (Илић Јеленко, р. 1899) обавештава кад човек наврши 50 година тада га одводе у шуму и убију.

У *Гулијану* Светомир Јовић (1915–2004) је казивао како му је баба говорила за осуђеног старца кога су „убивали на *љџош*"! Скупе се људи па старца мотикама убију. Јовић нам потврђује да су старе и изнемогле људе убијали. Међутим, Јовићева супруга, Надежда (1911–2010), саопштила ми је нешто врло индикативно. Наиме, она каже: старац, осуђен на „*љџош*“, пре смрти седео би испод стола, док би сви остали јели за столом. Она је дословце рекла: „Он седи под астал, они горе једу, *остаје* му, па га после убију"! Према дијалекатском говору она жели да каже следеће: Како се старац, који је одређен да се над њим изврши лапот, пре тог чина мора наћи испод стола, и тада му се, док је још жив, даје даћа, нека врста задушнице. У овом сврљишком говору за одлазак на гробље, где се дају подушја, каже се: „оставање“, тј. „оставља“ му се. Дакле, израз: „они му остаљају“ значи: дају му даћу – *остављају* му четрдесет дана, односно на половини године и сл. У Шумадији се каже „издавање“ умрлом, нпр. за четрдесет дана. Уосталом, овај ритуал се редовно изводи у неким сврљишким селима. Наиме, на 40 дана од смрти, после одласка на гробље, учесници ритуала долазе у кућу умрлога у којој се, према новој обичајности, даје даћа. Значајно је сада то да се, преосмишљено, још и данас у неким селима испод стола, тј. испод софре, смести одећа умрлога која је

¹⁶ И овде важи напомена о начину обележавању сврљишких села, *источне зоне*, скраћеним или пуним именом у *курзиву (italicu)*, док су села *западне зоне* графички „нормално“ писана.

претходно тамњаном прекађена. Та одећа остаје под столом све време док се учесници налазе за трпезом, за столом и тако учествују у ритуалу за душу покојника.

Узгред, овде бих читаоца упозорио на један важан детаљ из описа смакнута индијског краља. „По истеку дванаестогодишњег периода краљ је приређивао велику гозбу, а затим је, опростивши се од учесника, одлазио на губилиште где би пред цијелим скупом сам себи пресекао грљан. Пошто би уз велику свечаност спалили његово тијело, бирали су новог краља” (Кулишић 1968, 151-152). Дакле, пре но што ће наступити тренутак смрти, и њему се, као и „старцу” у Гулијану, приређивала „велика гозба”.

У сврљишкој *Преконоји* чули су како су некада убијали старце. О томе се понешто зна и у *Извору*. У *Ђуринцу* ми је Предраг Митић (р. 1914.), који, иначе, није ништа знао о филму Г. Паскаљевића, рекао како је чуо од свог деде како су некада дуговечне људе у овом крају изводили ван села и „убивали га на неки лапот”! У Мерцелату је било предања да су и у њиховом селу старе а изнемогле, за рад неспособне људе, нарочито оне који дуго не могу да умру, изводили ван села и моткама убијали.

У читавај *Сврљишкој обласи* уобичајена је и сасвим нормална појава да се споменик подиже за живота. У наставку излагања изложићу материјал са мојих истраживања на простору шопског ареала. За ову прилику неколико напомена о самој ствари, а из говора једне старине, Мирослава Живановића (1895–1994), који је поред осталог радио и тесарске послове, а умро у својој 99. години. Он је за живота самоме себи истесао сандук и крстачу, отприлике 25 година пре своје смрти. Но, он је својим осамдесетим годинама изразио жељу да се над њим живим направи опело – да га поп „опоје за живота”. Но, тадашњи парох у Црнољевачкој црквеној општини, поп Новил, како ме је обавестио Мирослављев унук, није хтео да то учуни, правдајући се како је такав чин противан црквеним прописима.

У *Перици* ми је Славко Голубовић (р. 1907) испричао да је некада било обавезно убијање стараца, посебно за време турске владавине. Ко би се томе одупрео морао је рачунати на одређене нимало благе казне. Један мештанин, међутим, никако није хтео да убије оца у за то предвиђеном добу, већ га је, када је овај напунио потребне године да оде у смрт, добро сакрио. Нико за то ништа није знао. После извесног времена настао је нови белај. Турци су, да би се решили прекобројне раје, тражили од људи једнога села да свако покуша да „закоље камен и да га још и одере”. Дабоме, да то није ишло, а ко није успео да то уради, био је ликвидираан. Када је дошао ред на онога мештанина који је сакрио оца у појати, он се, када је оцу носио храну пожалио на нови турски зулум. Тада га старац посаветова, да кад изађе пред Турчина, нека прво каже: „Сигурно ћу одрати камен, али га Ти прво закољи!” Видевши „памет” у момка, Турчин је, покушавајући на све начине, ипак успео да дозна да му је савет дошао од стара родитеља, те се онда прекинуло са праксом убијања стараца. Увидело се како старци *памећу својом* могу бити од користи. У Бурдиму су чули једино да су убијали старе. У Бучуму је Теофил Миленовић чуо да су Ци-

гани чергари својим старим а изнемоглим људима допуштали да на дан пре „смрти“, пре него што ће бити убијени, могу добро да се наједу и напију; потом их убију и закопају.

У *Околишћу* сам од потпуно неуке казивачице Ковиљке Маринковић (р. 1912) записао следеће каивање. Некада су убијали старе људе, јер је био такав пропис. Чула је од своје бабе када дође време једном човеку, тада пред врата изиђе његов син или унук и „заока: 'лопате', 'лопате'“. Тада се сви његови скупе, убију га и закопају. Поставља се питање да ли је све у реду са сећањем наше казивачице? Није ли унук, односно син пред вратима викао: „лапот“, „лапот“, а не „лопате“, што је по сазвучју, иначе, блиско? Ковиљка даље приповеда да се и овде десило то да је син, сажаливши се на свог оца, одустао од намере да га убије, већ га је добро сакрио у непрометној соби, али је објавио да је поступио по пропису, односно убио старог оца. Али цар, који је владао српском државом и обзнанио тај закон, желећи да се због нечега освети Србима, завео је нову обавезу свакој кући, да мушко чељаде, када му дође ред, оде на реку (море) и тамо извади „златан кондир који се лепо види у води“. Како би ко скочио, удавио би се, јер никоме нису дозволили да изађе без кондира. Када је дошао ред на онога човека, он се, носећи једнога дана храну своје сакривеном оцу, пожалио како треба да скаче у воду и пронађе некакав „златни кондир“ који се јасно види у води, али да га нико још до сада није извадио. Отац му је дао савет, да када дође на обалу нека не гледа у воду, као остали, него нека погледа горе у дрво, за чију је грану закачен кондир, па да се попне и дохвати га. Тако је и учинио, пронашао је кондир и однео га цару. Цар, изненађен таквом довитљивошћу, искамчи од сељачета признање да га је томе подучио отац кога син није хтео да убије. Тако је цар укинуо забрану убијања стараца, јер се, наводно, схватила корист мудрих старих генерација.

У овим варијантама преосмишљеног обреда, „драња камена“, односно „трагање за златним кондиром“, предања која се могу посвуда наћи, не само код Лужних Словена, зачуђујућа је упадљива сличност, која захтева од фолклористике и народне књижевности, посебно од теоретичара који испитају историјске корене бајки и друге приповедне жанрове, како је то чинио В. Проп, да се позабаве овим феноменом. Ако изузмемо Славка Голубовића и Теофила Миленовића, који су као мушкарци одлазили „у свет“, били у војсци, у ратовима, и тако – којекуда могли чути за садржаје поменутог предања, поставља се питање како растумачити приповест неуке Ковиљке Маринковић, која чак ни до оближње варошице Сврљиг, на око 15 километара удаљене, није честито ишла. Па иако га је запамтила од својих још старијих предака, запањујућа је истоветност сижејне форме која се генерацијама преносила у неизмењеном облику.

ЕКСКУРС о једном разумевању ритуала „убијања стараца“

Два су темељни става др **Бојана Јовановића**. „Прича о убијању старих постала је њеним дословним схватањем основ научног тумачења у којем је нара-

тивни садржај добијао статус материјалне чињенице и постајао доказ о стварном обредном чину“. Овај став, хипотеза добија можда и пластичнију форму у следећем исказу: „Корени научних заблуда леже у поистовећивању мита и реалности, предања и историје, што је и довело до стварања илузије о реалном чину“¹⁷.

Шта се овим жели рећи? Најпре, овде се ради о Јовановићевом оспоравању темељнога става, „убијања старца“ у делима научника, истраживача старина, почев од Веселина Чајкановића, Симе Тројановића, Тихомира Ђорђевића, Шпира Кулишића, Војислава Радовановића, Борислава Дробњаковића, Војислава Ђурића, Петра Влаховића, Лубомира Нидерлеа, Јакоба Грима, Наталије Велецкајеве, Мери Даглас, Џејмса Фрејзера, а у том се попису налази и име моје маленкости. А Јовановићеви одлучни ставови желе показати како су горе наведени истраживачи, да ли и са скромним теоријско-методолошким дометом, тек подлегли „научној заблуди“ јер су „поистоветили нарацију“, „мит“, односно „причу“ или „фикцију“ о „убијању старца“, са самом реалном, историјском чињеницом.

Свакако, не спорим валидност добро познатог критичког становишта савремене епистемологије. Тачније, да у науци може доћи до погрешке уколико се истраживач безусловно ослони на снагу ауторитета као јединог аргумента у доказивању своје претпоставке, хипотезе или научнога става. Међу онима сам који уважава ауторитете, дакако, селективно, свакад са дозом опрезнога скептицизма. Питање је овде, чиме је мотивисан радикалан отклон Бојана Јовановића [Бој-а] од теза горе наведених аутора који јединствено прихватају став о одистинском постојању праксе о историјском факту „убијања старца“. Једном речи, БоЈ се дистанцира од бројних познатих аутора, који су о предмету нашега спора, оставили озбиљне научне резултате користећи методолошко-теоријски инструментариј антрополошких, класичних (филолошких), етнолошких, археолошких и антропо-географских наука. Да ли БоЈ тако поступа како би се учврстила линија фронта постмодерне отворености, а тиме и критичке дистанце према свакој унисонности, а и отклон од догматских научних ауторитета епохе просвећене рационалности? У овом случају може се претпоставити, како постмодерној отворености мишљења није страна својеврсна софистичка релативизација свакога становишта, уз истовремено а „леgitимно“ очување властитога у форми јединоснога. Не ретко – како о томе учи искуство софистичкога филозофирања – такве су партикуларне позиције мотивисане жељом промоције сопственога мишљења, уз истовременог оспоравања респективне валидности других. Сва су гледишта, дакле, фалибилна, сем оног које заступамо!

Пођимо од БоЈ-ове основне тезе која се чини упитном. Претпоставља се да је „лапот“ ништа друго до *прича*, *нарација*. Несумњиво је, о „лапоту“ постоје и приче, али ту су и чињенице, богат емпиријски, условно антрополошки релевантан материјал који указује да је ритуал реално постојао. Па ипак, БоЈ полази од претпоставке да је „лапот“ искључиво *прича*, „митска“ чињеница, тј. предање. Ова

¹⁷ Бојан Јовановић, *Тајна лайоша*. Балканолошки институт, Прометеј, Београд, Нови Сад, 1999, 26. Напомена: Како се у овом Екскурсу појављује више етнолога, наших и страних, а и др Бојан Јовановић је такође етнолог, уједно и песник, но чије се име често јавља у овој расправи, због стилистичких разлога а и због разлога економије, овде ће бити коришћена скраћеница од почетних слова имена и презимена овога аутора: БоЈ.

полазна теза морала је, природно, у даљњем ланцу извођења произвести једнаку упитност и осталих изведеница. Посебно, када се стави знак једнакости између *миша* и *нарације*, а и још више и заостреније, када се нагласи да је *нарација* несумњиво у блиској вези са *фикцијом*. Произлази: ако је свака фикција ствар фантазије, следи, разуме се погрешно, конклузија: „лапот“ је исто што и фантазија.

Да ли је, заиста корен научне заблуде у поистовећивању мита и реалности? Зар се тиме не жели рећи како је мит *лишен* „истине“, при чему се „истинитим“ сматра оно што се може ослонити на све појединачне примере једне класе. Да је то заиста случај, индуктивно закључивање би морало бити елиминисано из науке, па би тиме и само постојање науке било упитно!

Други проблем је овај: да ли уопште постоји апсолутна истина? Уколико, постоји, да ли је онда оправдано говорити и о апсолутној научној истини? Из постмодернистичког филозофског угла данас се претпоставља како „ниједно гледиште није епистемолошки утемељеније од другог и да се ниједно становиште не може коначно и апсолутно оправдати“. Због тога би било корисно, мада противно духу постмодерне отворености, послужити се, условно свакако, научним „ауторитетом“ епистемолошкога писца XX века, Карлом Попером који је, на трагу критичкога мишљења с правом приметио да „свако ко трага за апсолутним мерилем истине у ствари тражи неког Бога“! И у случају БоЈ-а, не постоји ништа што би завређивало статус истинитог мишљења осим права на самоизвесну утемељеност сопственог. А када је реч о сасвим конкретној чињеници, поводом „лапота“, његово се становиште као једино исправно антитетички поставља спрам свих других. Није ли, отуд, овде на делу типична логичка грешка **argumentum ad ignorantiam**, према којој ако већ недостаје доказа за једну позитивну пропозицију, тиме се, истовремено, не може доказивати ни супротно становиште. Дакле, ако се горе наведеним ауторима, разних наука – које БоЈ отписује – оспорава став да је „лапот“ реално постојао, самим тим се никако још не увећава шанса за доказивање хипотезе како је ритуал „убиства старца“ једноставно чиста фикција. Зато се у овоме раду морају понудити науци релевантни аргументи за тезу да је са великом вероватношћу постојала пракса „убијања старца“.

Сасвим конкретно о аргументацији БоЈ-а. Из чињенице да *фанџазија* има важну улогу у *миту* и *уметности*, не следи да у обликовању ових духовних форми немају удела и други психички чиниоци. Свакако, *фанџазија* је повезана са *фикцијом*. Но, не следи да је све о чему *миш* **говори** фикција, као ни сама конкретна митска *форма*. Додуше, истина је да у миту има елемената фикционалног. Но, и још више, има *фикције*, не само у форми већ и у садржају, управо у *естетском*, *уметничком* облику. Доследно, *уметности* је духовна форма у којој је присуство *фанџазије* **далеко** приметније но у *мишу* и *мишском* облику.

Међутим, због чињенице што у уметности а и у миту *фанџазија* игра „одређену“ улогу, која је чак „доминантна“ у *уметности*, из овога става логички никако не следи да су форме *уметности* и *миша* **сасвим** лишене присуства у њима других елемената, на пример, *стварности*. Овде ствар захтева даљу теоријску спецификацију а и одговор на једно питање. Наиме, каквог су облика и карактера присуства елемента „стварности“ у *мишу*, с једне, и *уметности*, с друге стране? Наиме, да ли је „стварност“ у овим двама формама: *прерађена*, *преоосмишљена* или *дословно* преузета? Да ли и како „стварност“ претендује на статус „истине“? На пример, да ли је стварност у *мишу* логички чистије изражена, или је радикално *трансионована*

– као у традиционалној, фигуративној *уметности*, односно потпуно *укинућа* и *по-нишћена* – као у апстрактној и концептуалној уметности?

Озбиљно је теоријско питање: да ли из става што су *фантазија* и *уобразиља* присутне у обликовању *мишске* и *уметничке форме*, следи да је *миш* исто што и *уметност*? Шта ове две духовне форме: *уметничку* и *мишску*, *онтички* диференцира као два самосвојна облика? Питамо се са којих основа БоЈ радикално игнорише оне „важне“ ауторитете у антропологији? Да ли радове поменутих аутора, као и саме ауторе које мњење држи као значајне научне посленике наше и светске антрополошке науке, БоЈ пренебрегава, игнорише само због тога што му нису у свој целини материјала довољно познати, или су му, пак, знани, али не одговарају БоЈ-овој полазној идеји? Ако је овај други разлог по среди, то би могло значити да их наш аутор ставља *ad acta* само зато што полази од свога теоријског уверења, које је утемељено априори, тј. на тај начин да методолошки не трпи уважавање релевантних емпиријских чињеница истраживача других аутора, свеједно што при томе наш аутор, тј. БоЈ, не располаже својим аутохтоним. Осим уколико сам аутор не дефинише појам чињенице будући их разуме на особени начин, што би захтевало преиспитивање удела интереса и предрасуда у томе послу. Колико ми је познато, етнолог БоЈ нема објављених радова са својих теренских истраживања о теми овога спора.

Методолошко питање остаје. Наиме, БоЈ је бројним ауторима које наводи, тачније њиховим теоријским ставовима приписао много тога што би, иначе, захтевало велики опрез са становишта критичке рецепције. Најпре, суочени смо с питањем, како је БоЈ уопште дошао до оних екстраполација? Да ли је, наиме, имао пред собом емпиријске ослонце за потпуно другачију тезу? На којим се аргументима темељи његова конклузија да је у радовима бројних антрополога „наративни садржај добијао статус материјалне чињенице“? Да се нису, можда – а према БоЈ-овој херменеутици битних ставова дела наречених антрополога – ови истраживачи, формулишући своје закључке, тј. да је код њих *наративни садржај* добио статус *материјалне чињенице*, огрешили о принципе методолошке коректности, тј. процедуре? Или је у нечему сâм БоЈ направио превиде, случајно и ненамерно, не приметивши у радовима наречених антрополога научне разлике и факте, емпиријске чињенице, који би ишли у прилог тези о истинском постојању „лапота“ као историјске и друштвене датости?

Опште је место у антропологији да се особеност „мита“ сагледава у његовој изворно синкретичкој форми, као реалност опште духовности. Постоји готово општа сагласност у овој науци да су у миту *неразликовано* сложени сви психички механизми: разборитост и чулност, маштовитост, осећајност и вера, доживљај, лепота и морал; сасвим поједностављено: Добро, Истинито и Лепо; Разум, Осећање, Уобразиља и Воља. Дуго је била у оптицају хипотеза да су се из *мишскога* синкретизма – у току повеснога развоја – диференцирале три најопштије форме Духа: *Вера* (мит, религија, добро), *Знање* (наука, филозофија, истина) и *Естетско* (уметност, лепота, осећање). Присталица сам, иначе, тезе да се особеност „уметности“ као духовног облика налази у чињеници што су и у тој форми, осим лепоте, присутни сви други сегменти духовности (добро, истина, морал), али на *специфичан* начин, тј. тако да је *Лейоша* у уметности симболички узев, *самостална* према осталим у њој присутним моментима. Дакле, *лейоша* има статус *доминанте*. Појашњења ради: у уметности су *нераздвојно* дати и *мисаоно* и *вољно*, свакако са *ле-*

лим. Но, апстрактно методички посматрано, Лепо, Уобразиља и безинтересно Допадање, представљају *prius*. Да не буде неспоразума. У уметности има и момента „митскога и вере“, као и елемената „стварности“, то јест, истине. Међутим, фантазија је она снага која ствара естетски облик, метафорички речено *Лейошу*; она се игра презентним моментима: *добра* и *истине*, моралним и стварносним фактицитетом.

Колико је мени познато, до сада није порицана тезе да је Мит лишен „стварности“, као ни чињеница да се у неким периодима историјскога развоја уметности није ослањала на „стварност“. Разуме се, она је реалије околнога света свагда транспоновала, и како рекох, каткада и сасвим редуковала. Али, од пресуднога је значаја, међутим, *мера*, односно *модалишети* присуства „стварности“, најпре у *мишу* а онда и у *уметности*. Свакако, у самој науци, која се „службено“ бави стварношћу, *истина* и *знања* о свету јесу примарни и до краја, без изузетка, присутни у истраживању и у његовоме резултату. Разуме се, није упутно радикално искључивати из науке присуства моралности а каткада и естетског момента. Овога последњег, естетског, разумљиво је, увек има више у хуманистичкој науци, поглавито у филозофији (Платон, Блох, Сартр). Али, исто тако, естетскога понајмање налазимо у резултатима егзактних научних истраживања. У „миту“ су, опет, сви ови чиниоци, условно, једнакомерно заступљени, то ће рећи и *истина* и *вера* и *леиоша*.

Још једном смо код главне БоЈ-ове хипотезе, за коју држимо да је херменеутички и методолошки упитна. Бар када се имају у виду промишљања тзв. духовних феномена. Још једном: „Прича о убијању старих постала је њеним дословним схватањем основ научног тумачења у којем је наративни садржај добијао статус материјалне чињенице и постајао доказ о стварном обредном чину“. Подигнута до нивоа принципа ова констатација гласи: „Корени научних заблуда леже у поистовећивању мита и реалности, предања и историје, што је и довело до стварања илузије о реалном чину“ (БоЈ,26).

Без околишања, порука БоЈ-а је следећа: Пред нама је прича, нпр. песма, са следећим садржајем: *Онемоћалоја сџарца, неспособној да заради себи за хлеб, чланови домаћинства, којима је на шерешу, одлучују убишти шако што ће та водити на „лаиош“.* *Обавештавају сва домаћинства у селу да ће одређеној дана организовано кренути ван села и тамо каменовати „сџарца“.* *Најпре му на главу сџаве хлеб, а пошом – док та светиња праши на онај свети – његов син-наследник изговара речи: „Не убијамо те ми, већ овај хлеб!“*

Како, дакле, БоЈ разуме овај уобичајени опис „лапота“? Најпре ћемо о митолошкој, односно, уметничкој наравици (лат. *narrare, narrativus*), дакле, о *причи* или *приповедању*, а у наведеним ставовима БоЈ-а. Као да нам се жели поручити како се у тези о постојању лапота полази од погрешне методолошко-теоријске премисе тумачења *облика*, *форми* литерарних и митолошких наравица. Због аутономности, специфичности форми или фикционалних облика који, доиста, важе и за митску и за естетску наравицу – а према БоЈ-у – није *необходно* да је сам коришћени садржај тих форми и сам *реалан*. Напротив, а и принципијелно, он припада сфери маштовитости, према томе надлази из некога *чистио* фантазмагоричног извора, дакле, с оне стране саме реалности. С обзиром на гледишта чисто естетичке природе, а и теоријско митолошки, ствари се овде погрешно интерпретирају.

У естетици, односно филозофији митологије чак и радикални заговорници апсолутне аутономије *уметничког облика*, никада нису оспоравали следећу, а ноторну истину. Наиме, зато што *уметнички облик* – књижевно, *ћрозно* или *ћоећско дело* – јесте аутономно и маштовито саздано, да је у њему и свеколики садржај *нужно* „измаштан“, и безусловно дат с оне стране *стварствености*! Према томе, иако је његова форма носилац *естетскога квалитета*, то још никако не имплицира да унутар те форме, све остало што оно садржи и „носи“, искључиво припада једном *иреалном, измишљеном, ћрансцендентном* свету.

Уосталом, оно што *етнолози* БоЈ сматра погрешним, томе насупрот – уколико ми је допуштено да се вредносно одредим – изврсни теоретичар фолклора и методолог Владимир Проп сматра сасвим прихватљивим гледиштем. Уосталом, чак и из најфикционалнијега, естетскога облика, каква је бајка, фолклористи су склони да из њих ишчитају реални садржај. У том смислу Проп је веома инвентивно говорио о односу *историјске реалности* једнога минулога догађаја и његовог присуства, на пример, у бајци. Додао бих како тај принцип, хеуристички *mutatis mutandis* важи и за *легенду* и *мић*. А руски фолклорист каже:

„Догађа се да, иако бајка потиче од обреда, ипак је обред потпуно нејасан а бајка је сачувала *ћрошлости* *ћолико* *ћоћћуно*, *истинитићо* и *добро* да *обред* или нека друга *ћојава* из *ћрошлости* добива своје право објашњење само кроз бајку. Другим речима, има случајева кад бајка постаје, при подробнијем проучавању, од појаве коју ваља објаснити, појава која објашњава, она може бити извор за проучавање обреда“ (Проп, 46, курзив С. П.). Чини ми се да коментар поводом Проповога става и није потребан. Јасно је да легенда о убијању старца, каткада чак и сасвим преосмишљено, може „боље и истинитије говорити“ о фактичком догађају који се збио, и као такав, послужити касније митској, односно поетској и романескној имажинацији да га другојачије обликују, а да му изворну садржајност не доведе у питање.

А сада, естетички и методолошки, неколико речи о сасвим конкретном присуству историјских догађаја, радњи и сижеа, у драми и роману, односно у миту и легенди. Самом чињеницом што су историјски садржаји продуктивног имажинацијом транспоновани на *естетски* и *мићски* начин, *никако није оспорена* теза да се реални садржај, тј. историјски догађај о коме говоре и драма и предање, одистински и догодио. Као такав он је могао често до краја стварно, као грађа, послужити уметнику, односно приповедачу легенде, дакле, наратору како би уметник или митотворац над *чињеничном даћошћу* могао да размахне своју естетску уобразиљу односно митску маштовитост. Поћимо, на пример, од легенде о великом потопу о коме читамо у *Старом завету*. Да ли је за саму легенду – да би то и остала и сачувала статус „легенде“ – неопходно да знамо како није постојала реалност, тј. „догађај потопа“ на који се она ослања? А поменути је „догађај“, како се показало, истински постојао, с тим што је у легенди, у Старом завету, изложен у преосмишљеном митском формату. Тако је и са *Сеобама* Црњанског, са Толстојевим *Раћом* и *миром*. Наиме, то су превасходно литерарна штива чију естетску вредност не умањује чињеница да су многи литерарни, тј. уметнички садржаји, као и бројни фактички описи, у мањој или већој мери инспирисани реалним догађањима, ослоњени на историјске чињенице. На пример, на историјску сеобу Србаља, или на продор Наполеонових трупа у Москву. Историјски роман *Време смрти* Д. Ђосића *садржајно* кореспондира са историјским реалитетом.

Својом естетском, литерарном *формом* обимно Ћосићево дело припада сасвим другоме режиму вредновања, коме ниуколико не одмаже чињеница да кроз естетски облик промичу садржаји из историјских датости. Али и то је овде одлучно: високо естетски, уметнички домет *Сеоба, Раџа и мира* или *Времена смрти*, ни пошто не негира, не поништава фактицитет стварних догађања: ни *српских сеоба*, ни *стварној прогору Наполеона у Русују*, као ни историјски факт *Првој свейској раџи*, као симбола великога страдања, свакако не само српског народа. Још и више од тога: ова дијалектика важи управо за митску нарацију, односно за структуру предања. Фикционално поигравање чињеницама, њихово преосмишљавање и преображавање, како је то Проп установио, не оповргава постојање самих чињеница. Разуме се, уколико смо, херменеутички дорасли да један садржај из преобразенога статуса, повратимо на семантички план, и тако их приведемо ономе њиховом првобитном, примарном лику и контексту.

Промислимо становиште Веселина Чајкановића, поводом једне легенде, односно предања о жртвовању девојака за време Ђурђевдана. Познато је да је ова легенда касније преосмишљена, добивши магијску форму. Наивна народна свест ју је трансформисала, преобразила у став по коме се девојка жртвује због плодности стоке, тачније „да на вименима стоке потече млеко као вода низ реку“. О каквом се овде жртвовању девојке ради?

У оквиру комплексне Ђурђевданске светковине једно је извесно. Ова је прослава сва у знаку магијскога веровања да су магијски обреди усредсређени на плодност стоке и напретка усева. Поред осталог, видимо како младићи о Ђурђевдану, док девојке вију венце на реци гурају девојке у воду, као да ће их удавити, па их онда извлаче на обалу. Питање је: како овај обичај тумачи Чајкановић? Свакако, он то чини на основу богатога етнографскога материјала. Поред осталог, овде подсећам на низ наших епских песама о жртвовању девојака митском лику Тројану. Каткада Тројан бива преосмишљен, дат у модусу аждаје која живи у реци¹⁸. Чајкановић показује како сиже ове легенде, тј. да се девојка жртвује одређеном божанству, никако „није ни само *производ машини* нити је просто *пренесена из легенде*“, већ да овде имамо „тамну успомену на *људску жртву*“ (Чајкановић, III, 1994, 84-87). Аргументација коју Чајкановић овде подастире може се узети и као разлог који потврђује тезу о *убијања старца*, која није никакав ексклузиван случај наше, тј. српске, а понајмање православне, хришћанске традиције.

Шта је овде теоријски и методолошки недвосмислено тачно? Пред следећом смо чињеницом. Дакле, постоји садржај једне нарације, предања, једног литерарног или филмскога обликовања. На пример, „Лапот“ Горана Паскаљевића. Овај факт помиње и БоЈ, а поводом једне књиге (С.П.)¹⁹. Шта ова чињеница говори? Самом собом она нити потврђује, али и не оповргава тезу да обред „убијања старца“ реално није постојао. Питамо се, под којим би се условом један етнолог, научник могао одважити да аргументовано порекне тезу о реалном постојању, у простору и времену, некога садржаја, догађаја, ритуала, а који је пре тога био заоденут уметничким обликом, односно који је дат у митској форми? Сматрам, само и једино

¹⁸ О томе опширније у мојој књизи: *Српској митологији*. Дерета, Београд, 2014. 360-370.

¹⁹ Иницијали: С. П. – Сретен Петровића, а повод моје књиге коју и БоЈ има у виду: *Митологија, маџија и обичаји*, Ниш, 1992.

уколико му резултати других, *позитивних наука*, етнографије и историје, археологије, али и религије, не би пружили никакве аргументе о могућноме постојању такве чињенице. То значи да се такав, наративни облик о неком догађају јединствено и по први пут појављује у фикционалној форма. Чак би се БоЈ-у и са Јунговога становишта могло поручити како митска и уметничка фантазија своје садржаје производи из архетипскога лежишта рода у који су их велика судбинска догађања гурнула и потисла, да би се наједном, у потоњем временом, из *коллективно несвеснога* пробила грејући машту наратора, односно митску свест и имажинацију песника. Укратко, ништа није скроз-наскроз фикционално, осим на први поглед.

Принципијелно, као релевантно становиште естетике, односно митологије овде се са великом вероватноћом може сматрати методолошки употребљивом следећа претпоставка. Присуство садржаја, нпр. реалног чина, или предања о *убијању старца*, који је запалио машту уметника и митотворца нагнавши их да га заодену *есетешким* или *мишским* рухом, та чињеница, *ipso facto*, не умањује логички аутентичну вредност нити естетског а ни митскога облика приповедања. Ову стваралачку инспирацију могао је, нема сумње, а противно Јунгу, запалити и чисти фикционални садржај с оне стране реалности. Па ипак, теоретичар који не прави разлику између присутнога садржаја узетог из реалитета, а онда транспонованог или преосмишљеног, с једне стране, и оних чисто фикционалних сижеа, најзад, који сваку идеју, сваки садржај у уметности и мита сматра по себи већ *иреалним*, не стоји добро са употребом методолошких алатки. Снага уметничког дела не зависи од *истиноснога квалитета* садржаја, већ од снаге продуктивне имажинације ствараоца једне специфичне форме. А тако је и са митским ослонцима. Има великих естетских дела, а и митологија, у којима препознајемо зрачења садржаја који имају своју реалну историјску подлогу. И обратно, свакако. То о чему говори наш *етнолош* припада домену митологије и естетике, које треба да установе начин креирања митских или поетских творби, као и мере присуства историјског реалитета, који, уколико као историјски, *свом својом лошком*, примитивно, утилитарно и прозирно улази у мит, односно у литературу, оповргава ове форме као аутентично примере *мишке* односно *литерарне* и *есетешке* духовности.

После свега, још једном смо на почетку. Ноторни став, да „корени научних заблуда леже у поистовећивању мита и реалности, предања и историје, што је и довело до стварања илузије о реалном чину“ – како то хоће БоЈ, могли бисмо изокренути. Корен научне заблуде чини теоријска и методолошка необазривост уколико се пренебрегава материјал фолклора, мит и литература, изјаве казивача о појединим догађајима, речју уколико се сасвим занемаре чињенице, путописна и историјска грађа и аргументи приликом тумачења једне етнолошке појаве. Наиме, ствар је у томе да ли је уопште као реални историјски чин постојала пракса „убијања старца“ или не? Што је више релевантних емпиријских, али и теоријских чињеница, и сагласно томе, уколико сличне садржаје видимо и на периферним слојевима естетске али и митске структуре облика, утолико нам изгледа извесније да је такав историјски материјал био инспирација уметничком и митском облику.

Када се настоји доказати теза како приче о убијању старца имају чисто фолклорно-књижевни, фикционални, али не етнолошки, реално-објективан статус, овоме се морамо супротставити примером из истога реда облика. Наиме, да ли Сезанова „Мртва природа“, мајсторски направљено ремек-дело, своју изврсност у

самој слици има да захвали присутним елементима из реалности, попут крчага, јабуке, стола и столњака? Да ли ови садржаји као такви, дају овој слици дигнитет естетског, уметничког дела? И такође, да ли одсуство реалних ентитета у Маљевичевој супрематистичкој композицији, априори појачава присуство у делу *машиновишој*, односно *фикционалној*, чинећи самим тим слику „естетски“ вреднијом, но што је то случај са Сезановом „Мртвом природом“? Дакле, за естетску, онтолошку релеванцију уметничкога дела *уојшише није бијно* да ли једна ствар, предмет *реално* постоји као чињеница која је послужила као садржај дела, или то није, па га сматрамо *скроз-наскроз* фикционалним!

Коначно долазимо и до самога феномена „лапота“. Сада ћемо, колико год било напорно, покушати да у игру уведемо метод научнога докучивања смисла „лапота“, односно његову истиносну, реалну основу, а затим, разгледати контекст у коме се тај садржај појављује: у миту, у историографији, антропогеографији, најзад, у нашој народној књижевности и обичајности, на крају – уколико нам материјал то допусти – погледаћемо проблем и шире, у индоевропским оквирима, ако се хоће и изван европскога духовног и цивилизацијскога простора.

Одмах треба приметити како нам се чини неаргументованим када *етнолој* БоЈ реско прекоревеа Лубора Нидерлеа, археолога и истраживача духовних старина – колико ми је познато научника светскога гласа – спочитавајући му да је олако подржао став о историјском постојању *лаиоша* у прошлости. Уосталом, оградићу се, наш етнолог БоЈ има права, и не само као песник, да у складу са постмодерним дискурсом порекне све могућне резултате научних истраживања, па и оне спроведене на основу егзактних научних метода, и тако стави под знак питања и многе доприносе неколиких наших антрополошких посленика. Рекао бих, а да ми се постмодернисти не подсмехну, у том се кошу за одстрел од наших „великана“, осим Веселина Чајкановића и Симе Тројановића, налазе још и Дробњаковић а и Т. Ђорђевић, Ш. Кулишић. Сваки етнолог, зашто не и овај наш, БоЈ, може пренебрегнути чињеницу да је Нидерле, као археолог „старе школе“, морао, ваљда знати докле се у антропологији може ићи у заузимању за поједине хипотезе, поготову ако у току процедуре проверавања нису одбачене. Најзад, како се врши провера и доказивање хипотеза, а свакако, већ, постоје и ставови краткога домета, па и они фалсификацијски. *Етнолој* БоЈ критички а и иронијски, може себи приуштити исказ да је рад Симе Тројановићев *Лайош и њроклешије у Срба* послужио Лубомиру Нидерлеу да „утврди постојање обреда убијање старца у животу старих Словена“ (27). Као да се овим жели инсинуирати археологу Нидерлеовог формата, како је био неопрезан, реторички речено, „наговорен“ од стране лукавога српскога етнолога Тројановића, да поверује у факт о „убијању старца“, тј. праксе чији се трагови, иначе, нигде на свету не налазе (sic!), осим у Србији, и то баш око Пирота и Сврљига!

Зар се може претпоставити да су Нидерле, као и многи аутори којима смо се у претходном поглављу бавили, а који сматрају „лапот“ историјско-социолошким фактом, превидели оно што наш млађи *етнолој* БоЈ тврди: наиме, да нема адекватних емпиријских сведочанстава о случају лапота! А методолошки коректно, Владимир Проп, и овим поводом записује како је принципијелно немогућно о једној ствари „познавати сав материјал“. „Па ипак је потребно размакнути границе фолклористичких истраживања. Притом, свако понаособ мора преузети ризик погрешке, неугодних неспоразума, нетачности итд“ (Проп 1990, 56). А *етнолоју*

коме би емпиристичка научна методологија морала бити примарна, треба да остане у границама фолклористике приступајући јој из угла обрнутога гносеологизма примењеног у уметности. А то значи, овде није пожељно ствари посматрати искључиво као ствар *фанџазије*, осим уколико се у научни посао не пројектује властита песничка маштовитост.

Изненађује нас овде помало чудна семантичка и стилска конструкција једне реченице БоЈ-а: „Претпостављени фактички чин у далекој прошлости је тамна основа са које исијава митски садржај као метафора одсутног, фиктивног ритуала. Његова *фанџазмајска наддештерминација* даје митском садржају архетипску дубину у којој се ситуира древни обред чија је порука упућена члановима колектива који чувају и обнављају предање о њему“ (БоЈ, 25). Апстрактно, на први поглед учено, на други и дубљи, бар мени, мало конфузно! Али, када се некако све то преслижи и покуша из еуфемистичког пребацити у нормални логички поредак, понешто се даде назрети. Човек се некако чудно осећа када хоће да се приближи дуги а ова се, што смо јој ближи све више удаљава и ишчезава. Једном је Хегел духовитом опаском, желећи да оправда свој априоризам пред неумољивим чињеницама које појмовни конструкт није могао покрити а ни свладати, рекао: „Ако се чињенице не уклапају у априорни конструкт, тим горе по чињенице“! Дакле, разабирамо из поменутога БоЈ-овог става, један низ пропозиција, а онда изведене конклузије које погрешно следе из прве, основне а нејасне претпоставке. Разложено, условно херменеутички, пред нама би отприлике био овај след исказа.

1. Неко је претпоставио да је у прастаро доба стварно постојао чин „убијања старца“.

2. Из такве тамне претпоставке почео је временом исијавати митски садржај.

3. Тај митски садржај је временом постао метафора одсутног фиктивног ритуала.

4. А све то је фантазматски наддетерминизам.

Како све то растумачити, до краја разумети? Нисмо ли пред типичном грешком: **obscurum per obscurius**. Но, та помрчина као да прикрива важну ствар; БоЈ не жели признати, или избегава да одговори на питање: *шта да радимо са чињеницама?* Јер увек када чињенице неодољиво надиру, најчешће се посеже за оваквим, привидно јаким, мудровитим одговорима.

Дакле, прича о убијању старца према БоЈ-у налази се у истоме поретку где су и „приче о вилама, вештицама и вукодлацима, створене према правилима усменог приповедања“, и као такве „припадају народној књижевности“. Дакле, „убијање старца“ је фолклорна, литерарна чињеница. Али чак и да је фолклорна чињеница, проблем је какво је место, присуство чињеничног материјала у фолклору? О томе је говорио Проп, указујући да сам фолклор нужно већ садржи „истиносну диимензију“? БоЈ аргументује: „На основу предања утврђује се, дакле, некадашња пракса убијања старих као обреда којим се остарели чланови заједнице уклањају из живота само зато што су зашли у позно животно доба. Према важећим традиционалним схватањима, они се убијају у оквиру уобичајене ритуалне праксе чије је извршавање условљено првенствено њиховом старошћу“. Према предању, како га БоЈ узима, сужава и скраћује, односно реинтерпретира, то је тако. Но, према историјском, емпиријском материјалу, како је раније показано, стари људи су се једнако убијали и због болести (Грим), али и понајвише, из религијских разлога (Фрејзер, Даглас, Чајкановић, Кулишић). Али, ствар је у томе што овде БоЈ не иде

по трагу који би требало да му је као етнологу ближи, већ је феномен „убијања старца“ дедуцирао искључиво из основа преобликоване, редеофинисане нарације, тј. из „предања“.

Постоји још једно место које такође изазива методолошке нејасноће. Очито је једно! БоЈ не воли чињенице, па тако ни ону да је у Грчкој било емпиријских налаза о пракси „убијања старих“. Када се на једном месту суочио с тим предочио нам је занимљив методички поступак, тј. понудио је аргументацију а и начин коришћења средстава у побијању супротне тезе. Отприлике ствари стоје овако. Пошто је Чајкановић подастро аргументе како је било „колективног убијања старца на Сардинији“, а чија је мотивација религијска, такву је чињеницу БоЈ на особен начин разумео, свакако, сагласно са својом хипотезом да је убиство старца искључиво предање. Ево његовог објашњења. „Иако су се ове претпоставке о Грчкој као родном месту предања о убијању старих настојале исцрпно и темељито потврдити, предања која су потом објављена оспорила су поменуте закључке“. Да не идемо предалеко. Предложио бих да останемо код моделске конструкције следа закључивања. У наведеном ставу БоЈ-а разабиремо следеће:

1. Полазна је, свакако, његова премиса да је „убиство старца“ пуко предање, измишљај и ништа више од тога!

2. Други став БоЈ-а: Нетачно је да на Сардинији било стварног „убијања старца“.

3. Конклузија: аутор одбацује други став о стварном „убијању старца“ противставом, који гласи: Након оних прича о пракси убијања старца, појавиле се неке друге приче, *предања* која су ону тезу о стварном убијању старца оспорила!? БоЈ је овде за противаргумент Чајкановићевој *причи* о убијању старца на Сардинији, нашао крунски доказ у некој некој другој *причи*, која негира прву *причу*!

Војислав Ђурић је прихватио тезу да је „код разних народа и код нас одиста постојао обичај да се убијају старци“. Али, енолог БоЈ критикује ову тезу: „Аутори који су се бавили народном књижевношћу истицали су наводну обичајну праксу лапота уместо да су сагледали његову митску суштину“. Не каже се, где је теоретичар књижевности погрешно у аргументацији коју подастире за своју тезу, већ БоЈ понавља своје уверење како је „мит о убијању старих прихваћен као етнографски факт о некадашњој обредној пракси и као опште, научно неупитно место коришћено је у психолошким и социолошким радовима и публицистичкој литератури“. Чудно је колики је број теоретичара разних наука који се огрешили о принципе елементарног закључивања!

Нашем критичару БоЈ-у, иначе, уже струковно *етнологу*, овде се не замера због његове намере да буде у областима у којима се налазе критизирани аутори који бране став о „лапоту“, тј. о феномену који се интерпретира као историјски факт старијих друштава. Ствар је, принципијелне, поглавито епистемолошке нарави. У духу модерне отворености мишљења од свакога се истраживача мора очекивати знатна добит од самокритичке загледаности у домете својих сопствених теоријских и методолошких знања.

Етнолог-критичар је и даље код става о *лапошу-предању* као свршеној ствари! БоЈ наводи: „Етнологи су на терену скупили релевантну грађу о раширености овог предања. Некритичко прихватање мита као обреда постављало је, међутим, његово тумачење у криву раван којом је одлазио уложени труд посвећен бризи за народну традицију. Тражења ритуала у миту и мотива за извршени чин у традиционалном

обрасцу понашања удаљавала су потенцијалне истраживаче од митског језгра предања“. Питамо се, како се свеколико огрешење о теорију и метод могло догодити код толикога броја научника, наших, али и исто толико страних? Нама се овде чини да је на делу типична грешка у ланцу закључивања, *error fundamentalis*. Наиме, реч је о томе да није ваљана полазна премиса. БоЈ наиме, полази од чврстог става да је *лајош* предање. Потом, тврди како су се научници које он критикује, потрудили да сакупе доста таквих предања, односно митскога садржаја о лапоту; па, када су све то сакупили, онда су из *предања*, тј. из *миша* дедуцирали ритуал, и тако дошли до чињенице да је „лапот“ стварно постојао. А она крива, нетачна полазна теза критичара БоЈ-а, јесте у томе што је сузио налазе самих критикованих научника. Они, наиме, у своме истраживању нису *искључиво* трагали за „предањима“ о „лапоту“, будући да највећи део њих није фолклорист, већ су, држећи се интереса својих наука, трагали за релевантним антрополошким чињеницама. А оне су похрањене, да поновимо, у делима Чајкановића, Радовановића, Гавација, Тројановића, Дробњаковића, Кулишића, Нидерлеа, Мери Даглас, Тројановића, Фрејзера, најзад и фолклористе В. Ђурића. БоЈ их каткада и јавно денунцира за методолошку некоректност, а уистину, тај би приговор сасвим лепо могао важити и узвратно, за самога БоЈ-а. Само неколико примедба на рачун његовога огледа о лапоту.

Некоректност је у томе што се научницима приговара да су на терену, наводно, искључиво сакупљали грађу о „предању“. А из њихових дела је очевидно да су истраживали саме чињенице које су им, сагласно теоријским оквирима њихових наука, постале аргументом за хипотезе да је „лапот“ у бити древни *ришуал*, обичајна, дакле, друштвена реалност једне минуле епохе.

Задржимо пажњу на једном примеру који наводи БоЈ, а који говори о истинском убиству стараца у једном племену, народа Динке. БоЈ овако интерпретира поменути став из књиге Мери Даглас „Остарели свештеници Динка наследног клана Господара копља, посредници између божанства које настањује њихово тело и свог племена, не желећи да ризикују негативне последице природне, изненадне смрти, завршавају свој живот тако што од својих саплеменика траже да им припреме смрт“ (БоЈ, 34). А код М. Даглас дословце стоји: постоји „ритуално убиство којим Динке усмрћују своје остареле Господаре копља“. Свештеници овога клана „посредују између свог племена и божанства. Ритуал њихове [свештеника] смрти заснива се на начелу да се не сме дозволити да Копљоношин [свештеников] живот ишчезне заједно с последњим делом из његовог умирућег тела. Ако му се живот задржи у телу, он у неком смислу не умире, његов дух се преноси на наследника, за *добро заједнице*. Захваљујући вољном саможртвовању свештеника, заједница може наставити да живи као рационални поредак“ (Даглас 1993, 244-5). Шта нам подастиру анализе наведеног БоЈ-овог става, с једне, и оригиналног описа М. Даглас, са друге стране?

БоЈ је остао доследан својој, ако није плеоназам, „априористичкој“ конструкцији, како је окончање живота свештеника племена Динке, ипак тек *индивидуалан* случај, који не производи шире друштвене последице. Потом, БоЈ закључује како је ово „обредно саможртвовање старих свештеника“ ипак „везано само за појединце“, па утолико, ово вршење „обрета не спада у *друштвени обичај*“. Конклузија очекивана: такав обичај убијања старца не производи опште „правило који би се односили на *све остареле чланове заједнице*“ (БоЈ, 34). Најпре, ко је уопште установио да се сви остарели чланови заједнице жртвују, убијају? То не кажу ни Чајкановић, а ни Фрејзер, још мање Радовановић. Нико то није тврдио. У мето-

дологији, односно логици постоји диференција *универзалних* и *генералних* ставова. Првих је форма: *Све су старце убијали*; других: *Старци су [због одређених разлога] убијани*.

Али када је већ под притиском емпиријских чињеница наш аутор, тј. БоЈ прихватио овај „редак“ случај стварнога „убијања старца“, он га је онда, у недостатку аргументације, настојао сабити у Прокрустову постељу, наиме, приказати га као ствар акцидента, насумичан, индивидуални реликт, који нема реперкусије по друштвено биће заједнице. Дакле, он никако није и опште друштвена чињеница са социолошком релеванцијом.

Но, када се вратимо изворном тексту Мери Даглас, можемо установити следеће. Тачно је, свештеник вољно одлази у смрт. Међутим, овде се изричито ради о томе да постоји „ритуално убиство којим Динке усмрћују своје остареле Господаре копља“. Дакле, не тек једнога, појединачаног свештеника, већ сваког од својих свештеника у одређеном, његовом добу, када остари, дакле, пред смрт. И то „усмрћивање“ обавља читаво племе, заједница, изричито због општег добра *свих* како се не би десило да са природном смрћу *свешћеника* оде и последњи зрачак живота из његовога тела! И ту смо код битнога разлога. Наиме, настоји се управо то да се то последње зрнце „живота“ ухвати пре смрти свештеника? Зашто? Зато како би се „његов дух пренео на наследника, за *добро заједнице*“. И само зато што је овде реч о заједничком обичају, о ритуалу убијања због напретка Заједнице – *народа* или *племена Динке*, Мери Даглас је и навела речени пример. Но, наш етнолог БоЈ закључује: свештеници „не желећи да ризикују негативне последице природне, изненадне смрти, завршавају свој живот тако што од својих савременика траже да им припреме смрт“. Испада сада, а према БоЈ-у, како ово вршење „обрета не спада у *друштвени обичај*“. А фундаментално питање – може бити БоЈ-у не одговара – гласи: Зашто, наводно, свештеници не желе да ризикују и остану у животи? Очигледно је, никако због *себе*, већ и пре свега због добра заједнице. А у тој ствари одлука свештеника да буде жртвован, може се узети само као добра услуга, но таква одлука никако није и *одлучујућа*. Наиме, због добра заједнице *колеktiv* ће свакако свештеника морати да убије. О томе одлучује племе, никако самоиницијативно свештеник!

Такав исход, односно главни смисао ритуала „убијања старца“, који је религијски, и не односи се на све остареле поданике племена или братства, тзв. велике задруге, свакако не одговара етнологи БоЈ-у, јер се тиме на парадигматичан начин урушава његовога конструкција, односно песничка интерпретација „убијања старца“, као фиктивни, иреални факт, као испразна нарација без ослонца у реалитету! Да ли је мотив БоЈ-а за такво становиште напросто одбрана права тзв. *православне моралности* која је, може бити, према БоЈ-у неспојива са добробити нашега народа, који је од памтивека био милостив према својим прецима? Као да се о таквој појави уопште говори као о пракси убијање свих старца. Примери које подастру Фрејзер, потом Чајкановић, Велецкаја, а од новијих антрополога Мери Даглас, посебно на примеру убијања свештеника народа Динке, свуда је реч о жртвовању *вођа, племенских и верских челника*, о чему сам више пута говорио. Колико год наш етнолог имао резерве према Чајкановићу, држим да би пажљиво читање баш његових радова, ако ништа друго, пропедеутички било од користи (Чајкановић 1994, I, 294-300).

II

СТАРА ВЕРОВАЊА У ГОДИШЊИМ СВЕТКОВИНАМА

4. Обредни хлебови у годишњим обичајима

Бекство у бољи свет кроз естетизацију свакодневља

Сваки човеков аутентичан чин симболички представља његову потребу да превлада своје реално окружење, свет профаног, утилитарног живота, и тако себе приведе једној вишој стварности, коју називамо Светом. Најочигледније, то се види на примеру уметности, у чијем се облику прожимају две битне саставнице тако сазданог, оригиналног или стваралачког чина: *трагично* и *естетичко*. У овом контексту „естетска моћ” је једна од трију доминантних форми духа, коју разумем као стваралачко опседање, уједно и свладавање *иосшојећеи* помоћу духа трансценденције, која се на нарочит начин обелодањује у окончаном естетском облику. Појам „трансценденције” или *оностраної*, који се може сматрати и доменом *Светшоїа*, за нас овде има статус антрополошке константе. То би онда означавало само једно: потребу да се домаши до оностраног, или до Светог, које може имати карактер Естетскога али и Узвишеног моралног циља. Свакако, појам Светог није привилегија, нити својство само и једино естетског стварања, већ се сматра онтолошким одређењем *стваралачкої чина човека* уопште, то јест, испољава се у било којем од његових трију доминантних облика: у *знању*, *моралном делању* или *естетском произвођењу*.

Првобитно, у давним временима, *свакодневни рад* и његова естетизација нису били раздвојени. Радило се уз игру и песму у оквиру жетелачких активности, на поселима приликом обраде клипова кукуруза – а ту су и мобе косаца. Све ове радње одвијале су се уз певање.

Ако обратимо пажњу на феномен „приношења жртве” – као најстарије форме обреда, видећемо, да је чин „жртвовања” био дубоко повезан са веровањем да се тиме поспешује напредак заједнице, принос у пољу и стоци, животу људи. Обред жртвовања, као битно религијски чин, према томе и као „преша потреба” заједнице, носио је и естетска својства. Подсећам на антрополошки став Рене Жирара, да у самом чину жртвовања наилазимо на специфичан вид драматизације мита. То даље значи да учесници жртвеног обреда – свечаног чина, који се одвија пред лицем заједнице, пред људима који су публика, уколико ти људи нису и сами већ судионици обреда, – церемонију приношења жртве доживљавају као „искупљење”. Они пролазе кроз колективни психолошки процес катарзе који наликује истом оном ефекту тзв. *естетичкої прочишћења* које обузима публику при извођењу позоришне представе.

И у овоме видимо троструку повезаност. Најпре, сам „обред“ као чин, као саставни део живота, има за циљ да „свакодневицу“ учини сношљивом. Обред је, такође, дубоко прожет „естетским“ чиниоцима. Запажамо његове пратеће моменте: *илес* и *иџу*, музику и *уживљавање*, маскирање и прерушавање, а све то са циљем да се буде „негде другде“, а и „нешто друго“, каткада „другачије од других“! Иако Жирар сматра да се жртвеним обредом решава један важан егзистенцијални проблем људи, његова драматуршка основа у бити је „борба за опстанак“. Ми се, додуше, не морамо сагласити са Аристотеловим поетолошким тумачењем појма „катарзе“, посебно ако га сагледамо из видокруга психологије а и психо-патологије, или пак ако „катарзи“ припишемо прагматички смисао а с оне стране естетичког искупљења (Петровић, С. 2003). Па ипак у самом појму „катарзе“ запажамо једну ствар која се често превиђа. Наиме, појам „лепог“ у уметности, као и остваривање ефекта „уживљавања“ кроз уметност ради катарзе, некада су имали далеко комплексније значење, које је надилазило савремено поимање естетског ефекта, када се на уметност гледа као на сасвим осамостаљену чињеницу естетског. И лепо, као и ефекат деловања уметности, били су у ранијим временима средство за постизање психичке равнотеже колектива. Свакако, да би једно дело у стриктно естетичком, теоријском смислу, понело атрибут „естетског“, битан је услов да „естетска форма“ у њему задобија превагу. Питање је само колико смо кадри да дела прошлости данас доживимо аутентично, а изван друштвених и културних околности у којима су створена. Треба уважити повесну околност, да је савремени човек друкчијег менталног и духовног склопа, да он располаже новим искуствима а и предрасудама, што је у целини узев, различито од духовног капацитета ондашњих рецепијената!?

Друштвеним наукама није непознато да је онај древни, изворни синкретизам који је „ауратски“ носио све људске форме из којих је, дакле, просијавала целокупна супстанција Духа, данас, међутим, у савременој рецепцији радикално раздробљен. Питање је: није ли од свега што из културне традиције данас имамо у фолклористици, силом прилика, задобило искључиво „естетску димензију“. Када у нашем времену говоримо о „народној књижевности“, онда мислимо на лирску народну поезију, на песме и свирку уз рад, а пре свих, на пастирске, жетелачке песме, потом, на оне које се упражњавају за време свадбених светковина, а онда и на тужбалице у погребној церемонији, а ту су и бројне друге везане за програме годишњег, космолошког и антрополошког циклуса. Из те поезије, а због логике трансформације древних активности: у пољу, гајењу стоке, најзад, због упражњавања цивилизацијске форме склапања брака или вршења обреда сахрањивања, уклоњена је, дакле, из песме она некада у њој опстојећа подлога на којој је израсла, и која је у древности била „уобичајена“, дакле, „реална“, „животворна“ потка. Тако је због промењеног нашег ракурса, боље речено, редукованог „рецепцијског домаћаја“ дошло до тога да је „естетска“ димензија поетског „дела“ у толикој мери данас осамостаљена у комуникацији, да такво дело доживљавамо као твораштво коме као да је свесно учитано тзв. „безинтересно“ допадање. Као да ниједна од

оних древних радних активности које су лежале у слоју заснивања једне песме, није ни постојала. У најмању руку, као да су наши преци складали музику и певали песме само зато како би својим савременицима, како то нама данас изгледа, постали забавни и интересантни!

Истина је, међутим, да су првобитно ишли заједно и „радна“ и „естетска“ димензија, да су напоредо промицали „утилитарност“ и „естетичност“, да би онда, временом, из таквога изворно целовитог облика почели да се издвајају поједини сегменти и тако осамостаљују. Тако на пример сагледавамо „радну активност“ – која се данас сасвим *ојолила* – као последицу нужде опстанка коју је савремена цивилизација до краја обелоданила. Из тога се рецепијенту као готов производ нуди „роба“ сасвим очишћена од примеса религијске и естетске ауре. На другој страни, опет, без духовнога ослоња, видимо огољену, тзв. чисто „естетску“ културу у модалитету „естезијске“, као вид кич-производње поникле из интереса пуке „разбибриге“. То је посебно постало индикативно од времена када су се послови жестоко диференцирали, када је уметност постала „институција“, а уметници посебан сој школованих предузетника, којима је естетски рад постао ствар професије коју друштво финансира као засебну грану, будући да моћници власти-капитала рачунају са њом. Свему томе на супрот, видимо комбајнере који више не певају, не само због буке машина којима управљају, или раднике на фарми, који тове енорман број крава. Звучи више но парадоксално, чак и трагикомично, када ти исти фармери, истим тим кравима, а ради већег приноса млека пуштају одговарајућу музику не само за време јутарње муже, већ и у касним вечерњим сатима, али не и радницима, чуварима те исте стоке; којима је, искрено речено толико *муке*, да им није до *музике*! Некада је човек певао чувајући благо да би му тегобно постало подношљиво, сада се, пак, високо софистицирани чувар стада, посредством звучника, музиком додобрава кравима! Као да онај древни „синкретизам“ – „рад уз музику“ – на одистински аутентичан начин живи данас још једино у животињским заједницама, крдима стоке. Ето, тако се то, на делу, у животињском царству наводи путоказ, просветљење, основ узору за онај древни сан о „целовитости човека“, о интеграцији продукције и уживања. Метафорички узев, животињско нам искуство даје очи за гледање древног синкретизма којим је био ондашњи човек испуњен. Док је наша домаћа животиња већ данас увелико закорачила у процесе европског програма „царства слободе“, делајући сходно инстинкту „властите врсте“ – а уз помоћ људске музике, и која доживљава свеколику заштиту заједнице од терора људи, човек остаје да машта о животињском царству као своје данас заборављеном сну!

Како, на другој страни, стоје ствари са врхунском, елитном уметношћу? И данас се још на Рембрантово сликарско дело – „Ноћну стражу“, на пример – гледа искључиво као на ликовни чин великог мајстора. Истина је, Рембрантово дело у прошлости значило је, свакако и то, али оно и данас још зрачи исконском снагом творца. Међутим, Рембрантови савременици, а тако је и са онима који су уживали у Леонардовим делима, или гледаоци драма што су их играли глумци Шекспировог путујућег позоришта, и те како су приликом „ре-

цепције“ дела својих омиљених уметника, уносили у свој рецептивни салдо ондашњег комплексног доживљаја, и елементе који су им надлазили из њима блиске, колико-год прозаичне реалности. Уосталом, и сами уметници били су део те стварности. Рембрантови савременици, и они ученији свакако, нису перципирали слику великог уметника а да се нису обазирали на идентитет приказаних лица, питајући се да ли су на сликама одиста приказани њихови мештани које примећиваху свакодневно на „стражи“, најзад, да ли је погођено време када су посаде на стражи смењивале једна другу.

И овде се, дакле, у рецепцији догађа исти поступак екстраполације, као год и у народној књижевности а посебно у лирици. Данас смо, наиме, склони да једном, назовимо га, чисто „уметничком делу“, приђемо крајње релаксирано, такорећи непристрасно, успостављајући спрам оних слојева који стоје у директној вези са реалним животом, принудну „естетску дистанцу“, и тако се самоуздржавајући посредством рефлексije.

Од времена када је идеологија постала саставни део културне политике, када се схватило како уметност може одиграти улогу погодног средства за манипулацију, „естетска димензија“ – већ сасвим деструктурирана – ушла је у погон специфичне функционализације. Слабашни и мање надарени, а каткада, богме, и „велики“ и „престижни“ уметници, у изазовним а духовно оскудним временима, пристајали би на ово подавање новом програму „служења“. Некада су то били прохтеви мецена и цркве, данас је на делу префињени зов политике и интерес „логике капитала“. Свакако, од уметника се захтева да своја дела моделује сагласно интересима и циљевима који су уметности онотрани. Микеланђелови проблеми са папом Јулијем II речит је пример за онај по стваралаштво шкодљиви брак слабашне уметности са моћнима. Срећом, Микеланђело је био горостас. Наметнути захтев аутору не само да негира персонални суверенитет субјекта-ствараоца, већ битно ремети доминантну мотивациону снагу уметника као надперсоналне индивидуалности.

Шта се, дакле, догађа са „изворним“ смислом, са вредношћу давно створеног дела? Оно што савременик у рецепцијском раму „види“ свакако је преостатак, оно што се „дотура“ из тмине прошлости. Прецизније, оно што се из дела „види“, а од његове изворне, некада комплексне „структуре“, својеврсна је екстраполација и монтажа елемената из сусрета „субјекта и објекта“. Дело се „сагледава“ из нововремене перспективе Субјекта. У њега се учитава дух наше модерне епохе. Уосталом, и творевине које смо именовали као „народна уметност“, настале су као такве када се, ако узмемо песму, ова издвојила из њенога природног, „радног“ и „родног“ јој контекста и тако била записана. У тој и таквој форми она би започела своје ново, редефинисано постојање као део „институционалног“ живота уметности. Све док произвођач буради, односно бачвар или пинтер, изграђује свој производ сходно димензијама које су му наручиоци наложили како би се ово спремиште за вино могло угурати кроз подрумска врата, и на захтев купца био ослобођен обавезе да бојом фарба бачвине дуге, чиме је његовој вољи ускраћено да по њему орнаментално шара, пинтеру је остао мали или никакав маневарски простор да се лично унесе у

„ствар“ – у смислу „надоградње“, интервенције на црти „естетичности“! Од њега се искључиво захтева да уложи занатску спретност како би буре могло одговорити прагматичној сврси. Можда ће, после завршеног десетог бурета, док чека нову поруцбину направити и једно такво „за своју душу“, са свом умешношћу вештине и декоративне занимљивости?

Исто важи и за ткаље, ћилимарке. У радионици код мајстора, оне морају радити по већ примљеним поруцбинама, или већ због тога што су почетнице које уче занат ради стицања потребних вештина. Тек када овладају умећем, а у фази припремања свадбених дарова – оне ће се, занете идеалима и подате визијама о својој будућности, можда и препустити изазовима маште и препустити личним нацртима шустикли, везеним комадима, ћилимовима. Како год било, свуда запажамо додир: *свештовној* и *есџејској*, симбиозу, а и укрштање, најзад, духовит преплет *џрозаичној*, утилитарног са *џрансценденџним*, као резултат моћи која настоји превладати свакодневно.

Када естетичар, теоретичар уметности данас говори о естетској вредности, о најзначајнијем аспекту дела, о *ликовности*, *лиџерарности* или музикалности он тада, по логици ствари, искључује социо-психолошку мотивацију, колико-год она била нужен услов настанка уметничке творевине, без чега, иначе, дела као „естетске“ творевине не би ни било. Иако, тај нужни услов, свакако, није и значајан разлог који делује организујуће, обликотворно, ипак он доприноси остварењу специфичности „естетскога“. Несумњиво је да једна творевина, а на црти „естетских“ вредности, не може и *никада неће биџи* само и једино са овом персоналном, или пак социјалном мотивацијом! Но, да би једно дело уопште могло започети свој *исџински*, прави или *есџејски* живот, битан услов за његову егзистенцију управо су оне две димензије, лична и друштвена.

Појам „празничног“, како се мени чини, носи моменат *сакралној*, чиме се на „људски“ особен начин надилази свакодневица. Трансценденција је „духовни“ чин изазван оним што у егзистенцији пулсира, што се проноси њеним немирним *a priori*. Ту снагу која гура ка ономе Другом, осим нужде биолошког одржања, провозира потреба, као нешто у човеку битно несмирено и незадовољно, што бисмо могли одредити и као његов *иронијски* став према свету. Та се моћ, назовимо је телеолошком, преноси потом и на саме производе који нам изгледају као Лепи и Узвишени. И не само на њих, већ и на бројне друге ствари и чинове, једном речи, на све што нашем људском животу дарује изглед Истинитијег, Бољег, Праведнијег. Реч је, свакако, о битно људској потреби да се надиђе хоризонт свакидашње реалности којом је Човек нужно окружен. Док животиња – ако не грешим – не може из свога окружења, остајући везана за природу, дотле је Човек, као биће трансценденције свагда у знаку немира, искорачења и надилажења свакодневља. Чак и када није свестан овога, иманентног му „априорног немира“, он остаје бунтовно, револтирано биће које не пристаје на пуку размену материје са светом. Он тежи Вишем. Свакако, та тежња ка „Вишем“, довољан је основ за потврђивање присуства Духовне супстанције у Космосу. Друго је сад питање да ли ће из тога, увек и

безусловно, испливати и нешто што би, на трагу Логоса, у науци, на пример, допринело унапређењу Човечанства, или пак, у домену Морала и Религије подигло укупни капацитет људске доброте, најзад што би у Естетском и кроз његове облике провоцирало најдубље метафизичке потребе, осећање Лепог и Естетског? То је уједно – а увек у конкретном социјалном окружењу – и ствар аксиологије, чија мерила условљава време. Како год било са резултатом, *учинком*, а што следи из она три домена: *логиоса*, *ејтоса* и *есхетској*, једно је извесно: наимае, сам чин трансцендендирања прозаичне савремености, у било којем смеру се оно одвијало, са мање или више изгледа, такав се подвиг, такво исклизнуће показује на антрополошком нивоу као чин надилажења свакодневља, као нарочити дар Неба којим се потврђује најдубљи смисао људскога боравишта у овој страни.

Задржимо пажњу на сам термин „свет-ковина“. Да ли се у њему, можда, крије моменат прослављања „светог“, у смислу свечаности, на крају, и сам смисао појма „Светог“? У француском реч *le saint* означава „свеца“ као и „свет“, а сложеница: *terre sainte* означава „гробље“; буквално „свету земљу“, својеврсни „посвећени комад земље“, а *saintement* имплицира уједно и „Свето“ али и „Свеца“. Исто тако наша реч „светковати“ има у француском језику свој еквивалент у термину *chômer (un saint)*, као светковати (свеца). Било како реч је о *празничном* дану, тј. о нерадном дану, посвећеном неком бићу, догађају, нешто што се одликује „светошћу“. Може бити да термин носи значење култног. Уосталом, и у енглеском термин *saint's-day* означава и „светковање“, а сама реч *Saint*, иако француског порекла, означаја *истио*, као и у француском: „свет“, уједно и „светац“, с том разликом што је у енглеском повезаност са чином светковања експлицитније наглашена. Уосталом, то се најбоље сагледава у термину *saintly* који означава „светачки“, „побожан“, чиме изразитије долази до речи однос *празновања*, *свешкована* и *прослављања* *Свешој*.

Све то показује, да је и наш термин „светковање“ повезан са идејом сакрализације нечега што има карактер оностраног, светог, тачније, „трансцендентног“. У ствари, *свешковина* је тренутак када се не ради, када људи празнују колективно се препуштајући „животним радостима“ – свакако у славу одређене личности, догађаја који је обележен ауrom Светога. С друге стране, инструментално-прагматички интерес долази до речи у процесу „мукотрпности рада“, који је потиснут у тренуцима светковања.

Овим не тврдим како је сваки облик „рада“ лишен трансценденције, односно да је из тог процеса човек као духовно и стваралачко биће сасвим искључен. Додуше, навикли смо да под „светковином“ мислимо пре свега на тренутак „радости“ и „опуштања“ и да смо тада с оне стране мукотрпног рада. Но, да ли ствари тако стоје? Спремајући се за одлазак у позориште или на концерт, или смо на годишњем одмору не радећи „ништа озбиљно“, најзад када се предајемо читању романа омиљеног писца или у слободном времену одлучимо да посетимо изложбу слика, само тако изгледа као да смо релаксирани. Дубоко сам уверен како ову врсту „свечаности“ [за душу], треба суштински разликовати од самог процеса стварања књижевног дела, писања

сценарија за филм, извођења позоришне представе, рада у атељеу. Ствар је у томе што су писац и сценарист, композитор и сликар у овим пословима напрегнути до крајњих духовних граница. Наиме, у процесу стварања, чак и када продуктивно расположење не доведе аутора до жељеног и очекиваног постигнућа, увек је присутно оно двојство: „мукотрпности“ – која уметника, ствараоца свакад уздиже, али и води и у неизвесност једнако као и столара у тренуцима када се занатлија одважује да направи сто према новом, оригиналном нацрту. И за уметника и столара, антрополошки узев, реч је свакако о „стваралачком“ изазову, при чему се термин „стваралачки“ овде користи у антрополошком, никако у уско естетском смислу. Када се овде каже да је реч о антрополошком кључу, то треба да значи како се у поменутиим активностима аутор стваља у позицију делатника који својим чином покушава надмашити вештину и спретност руку, пуку рутину, у жељи да иде навише, изнад већ постигнутог. Нема никакве сумње он ће, свакако, и овом приликом ангажовати и вештину и умеће. Па ипак, самој је игри овде иманентно и оно неизвесно, ишчекујуће, забринутост актера како ће се и шта ће се из подухвата родити? Реч је овде о „уникату“, или барем о сличној идеји која опседа његовога мајстора.

Тако некако стоје ствари и са сликарима копистима, не само фресака већ и оригиналних ремек-дела, како год и о сликарима-ученицима великих школа, попут Рубенсове, Рафаелове. Најзад, тако је и са репродуктивним музичарима. Када рад једнога кописте „посматрамо очима“ критичара са естетским занимањем, закључићемо да је копирач-мајстор, мада са академском титулом, чак и уколико, на другоме фону може бити талентован сликар, ипак, његово постигнуће у крајњој линији носиће печат репродуктивног мајсторства. Тада ћемо вредност овога посла оцењивати критеријумом коректности, аналогично копије и оригинала, хвалећи његово умеће за адекватно преношење онога што је око видело! Но, за самог аутора, који читавог живота ради на „копирању“ ремек дела великих сликара, као-год и виолинист, члан *Бечке филхармоније*, који у оркестру „изводи музику“ великих мајстора, његов „рад“ може постати итекако израз његове трајне опсесије, уједно, и индивидуалне трансценденције. Репродуктивни уметник вазда стрепи хоће ли домашити оригинал, и да ли ће и колико, ако је ликовни стваралац, бити кадар да на своје платно пренесе патину фреске коју копира, односно, како ће критика оценити концерт, учинак оркестра чији је репродуктивни музичар члан. То шта се у менталном лабораторијуму „репродуктивног“ сликара, музичара одиграва, увек ће за њега изнова представљати и изазов али и зебњу да ли ће успети. Чињеница је, међутим, да учени историчари уметности и музички критичари „репродуктивне“ уметнике узимају за „ниже вредне“, да не кажем, како их класификују у групу делатника мање вредних занимања. Уосталом, није редак пример да се студентима *ликовне академије* кроз њихову едукацију, сугерише како су, наспрам примењаша-уметника, једини којима пристаје имиџ исконски посвећених стваралаца. Студенти примењених уметности остају тако ниже вредни, будући да их студиј припрема за неку врсту инжењера ликовности, за актере који ће

са одсуством „црте исконскости“, вазда правити копије фресака, нацрте за амбалаже бројних производа, костиме или сценографију у театру, а то је, и према узусима прегрејаних историчара уметности, посао на који се гледа одозго.

Желимо ли проследити принцип историјске аксиологије, онда ће се као „нова“ сматрати само она дела која припадају „стилски“ уникатним творевинама. Према томе пословнику, уметник-почетник, колико-год иначе показивао искру талента, природну даровитост, чак и када копира, остаће изван и испод рама повесно засноване аксиологије. Рекосмо, сходно становишту које ми изгледа антрополошки коректно треба вредновати све нивое оригиналности, почев од „новога“ које се јавља на ступњу „персоналне“ обраде, затим „историјског“ новума па све до оне крајње тачке, до оригиналности која се у ужем смислу разуме као онтолошко-филозофски, естетички факт.

Због тога ми изгледа прихватљивом идеја која има управо наведену антрополошку релеванцију. Наиме, да и неукли пастир који у „слободном времену“ док напаса стадо прави фрулицу како би њоме касније разбијао бригу, настоји тиме, онтолошки истоветно, да учини оно чему тежи и велики сликар. Наиме, да овим, како се већ узима, примитивним музичким инструментом, а током његове „израде“, покуша удахнути нешто што ће „фрулицу“ дати шарм; опремити је каквим орнаментом, на пример. На том рудиментарном нивоу „стварања“ он се упиње да успостави какав-такав аутентичан однос према „стварима“, произносећи их ка оном *Светиом!* Тим постигнућем, антрополошки гледано, он једнако трансцендира фактицитет. Израда фрулице неће ниуколико значајно допринети чињеници ефикаснијег чувања и гоњења стада до куће. Осим уколико није реч о оним високо едукованим кравима по мери просвећене нам Европске уније – навикнуте на слушање музике – без које не дају млека!? Фрулица, тако, пада изван прагматскога интереса и задатка који му је наложен. Па ипак, за време њене израде и украшавања чобанче ће се лично узвисити над датом монотонијом, вазда истом технологијом „чувања оваца“. У тој трансценденцији, у тој „искри“, просијава траг исконске снаге људскога, побуна против сивила живота! Из тога основа буја хтење да се буде више, с оне стране свакодневља, да се одистински буде Човек, а не само вредна пчелица утонула у монотонију опстанка.

Еволуција и трансформација обредних хлебова

У изради обредних хлебова за одређене прилике, било да је реч о тзв. антрополошком циклусу, када су хлебови прављени за светковине које прате *рођење дејеша, свадбе* односно *појребе*, или су намењени свечаностима посвећеним годишњем циклусу, *Бадњи дан, Божић, славе*, постоји, свакако, одређена логика које се месеље придржавају. У овим пословима, а посебно када је реч о народном веровању, не сме се занемарити удео индивидуалне фантазије у украшавању, тј. у *есџетизацији* ових хлебова. Истраживања су показала, како се из дуговековнога искуства, упражњавања ових радњи, не само иманен-

тношћу историјске еволуције, већ и због промењених околности, на пример, увођења нових верских и обичајних стандарда, временом долази до трансформације појединих форми обредних хлебова. Због тога ће овде бити расветљен управо тај нарочити ментални простор, начин функционисања митотворне уобразиље жена месиља, не занемарујући ни оне ситуације које условљавају стварање појединих нових форми, а и нових обредних хлебова. Пре свега, овде се фокусирам на обредне хлебове из „аграрног” и „годишњег” циклуса обичаја. Пажња је, сасвим конкретно, усмерена на тзв. „српасте” хлебове који кореспондирају са лунарном магијом и митологијом.

Неколико општетеоријских напомена. У традиционалној српској култури обредни хлеб представља саставни елемент бројних форми жртвенога даривања. Прецизно су одређени време и место његовог коришћења, као и профил *субјекта* – *жртвопринносиоца*, односно објект – *жртвопрималаца*, тачније, коме је хлеб намењен. Учесници у манипулацији обредним хлебом одређени су с обзиром на карактер обреда. У породици то су *домаћин*, каткада *домаћица*. Но, када је реч о интересу шире сеоске заједнице тада је њен експонент у обреду *колачар*, који се бира на збору. Исто тако, у погребном обреду, доминантно место заузима *жена* из ширега окружења, која има, како је показано, посебан „култни” статус. Жртвопрималац може бити „безлична сила” – као у обредима са претежно магијским карактером, али и „свесно биће”, најчешће је то Бог, или богови, као у религијама, али су овде и душе, попут духова предака и сл. Коначно, жртва се приноси и *животињама*, било домаћим, као што су *волони*, *коњ*, *јас*, *овца*, *пчела*, или дивљим и страним, попут вука, змије, медведа, кртице. Најзад, хлеб се приноси и *стварима*, *предметима*, *небеским шелима*, *њиви*, *ливади*, *кући* и *укућанима*, *воденици*, али и *звездама*, *месецу*, *сунцу*. Сврха обреда у којем се „појављује” обредни хлеб, очигледна је. Наиме, да се поменута бића и ствари, духови и демони – као наднаравне моћи којима се приписује изузетност, тј. „светост” – умилостиве и тако задобије њихова наклоност због одређене користи која се очекује; или пак – у односу на приносиоца жртве – циљ је да се неутралише „негативна” намера оних сила.

Сличности и разлике мајијских и митолошко-религијских ритуала

У традицији српског народа обредни хлебови су *мајијској* или *митолошко-религијској* карактера. Модерна антропологија рачуна с тим да су у комплексном обреду жртвовања присутна оба аспекта, *митолошки* и *мајијски*, свеједно што су у теорији, све до средине XX века обе ове форме сматране суштински различитим. Веровало се, наиме, да се *религијско-митолошким обредом* демонстрира снага веровања у моћ *наднаравних бића*, при чему „жртвопрималац”, пошто кроз процедуру прими жртву, није у обавези да безусловно узврати ударајем, што би био вид компензације за приложену му жртву. Сматрало се да модел религијске вере и обред жртвовања као његов конститутивни део, функционишу тако што понуђач који приноси жртву има

безграничну веру у моћ наднаравног бића коме се обраћа. При томе се веровало да је преданост верника вишем Бићу толика да она неће ослабити чак ни онда када изостане непосредни, позитиван ефекат од стране тога Вишега бића! Чињеница је, наиме, да је људски гајити наду да ће верник, гестовима вере, тј. усрдним молитвама и жртвовањима, стећи какву такву предност пред другима који нису склони таквим приношењима жртве, а ни сличним чиновима вере. Међутим, радикално супротно тој концепцији, чак и у најчистијим монотеистичким религијама и обредима, ретко се наилази на вернике-вршиоце „обрета“, који не очекују након обављене церемоније какву корист од Вишег бића. У теорији је преовладало мишљење да се у свакоме облику веровања, макар и имплицитно, наилази на очекивање верника да ће одређени обред, као и приношење жртве довести до тога да се биће коме је жртва упућена адекватно „одужи“ дародавцу, узвративши му „доброчинством“.

Сасвим је, међутим, другачије у магијском поступку и веровању. Овде је код учесника магијског чина уврежено дубоко очекивање у непосредни ефекат магијског поступка. У магији се управо тај аспект обрета, жеља за реципроцитетом, сматра *йримарном шенденцијом* овога типа веровања. На делу је условно трговачки принцип: „дајем да бих добио“, при чему се безусловно очекује да ће „жртвопрималац“ узвратити реалном помоћи и тако наградити своје поштоваоце бољитком, дакле, *најрејском* било у њиховим домаћинствима, већом *йлодношћу сйоке, обилношћу рога у йољима*, или пак на личном плану: даривање *здрављем, излечењем болесџи*. У томе је, дакле, битна разлика ритуала и веровања између *маџијској риџуала* и *релиџијској обрета*, односно диференција два вида жртвовања.

Према француској антрополошкој школи на челу са Диркемом, обредни хлебови који се превасходно користе у ритуалима ради очувања интегритета заједнице и породичног огњишта, припадају групи хлебова са изразито митолошко-религијским циљем. Управо због тога мотива они би морали бити сасвим безинтересни у погледу практичних, материјалних користи. У нашој традицији, у ову врсту хлебова могли бисмо убројити, пре свега, „славски колач“. То би, у Диркемовом тумачењу значило да у случају када хлеб учествује у ритуалу који се везује за домаће огњиште, то се чини због јачања породичне заједнице, у славу је духова предака и патрона куће и имања, речју, ради учвршћивања традиције. У овој групи хлебова могао би се наћи и „божји колач“ који се прави у оквиру сложене церемоније прославе Бадњега дана, такође ради јачања породичног јединства. Али, он истовремено симболизује и шири родовски интерес.

Унеколико коригујући диркемовску концепцију, овде се може подржати аргументација савремених антрополога која је већ минимизирала принцип суштине разлике између магије и религије. Наиме, и једна и друга форма веровања, *релиџијско* као и *маџијско*, осим моралне остварују и ширу социјалну, интегративну функцију, као што се и само вршење обрета одвија са неком надом верника у изгледнију будућност. Овде ваља учинити незнатно *социолошко-историјско* прецизирање. Несумњиво је, обе форме, и *маџија* и *релиџија*

(*мишологија*), обављају истоветну онтолошку, тј. *инијетрајивну* функцију. Међутим, та је функција у религији *манифестна*, док је у магији *латентна*. Исто тако, нада у непосредно избављење у магији је до краја *експлицитна* док је у религији *имплицитна*. Једном речи, у сваком обреду, и у ритуалима у којима се „хлеб“ појављује као део њихових сценарија, може се као *експлицитан* препознати један од, иначе, два обавезна момента. Уколико је доминантан *безинтересни* став, а с обзиром на прагматичку корист од предузетог чина, тада је реч о *религијско-мишолошком* типу вере. Ако је, пак, у ритуалу прворазредна магијска делотворност, тада је пред нама други аспект вере којег одликује практично очекивање, тј. ударје пошто је положена жртва. Због ове диференције, обреди, према томе и обредни хлебови, могу се сасвим условно поделити у две групе: у оне у којима претеже *мишолошко-религијски* аспект „чистог“, „безинтересног“ веровања – у којима влада дух индиференције према практичној користи, односно у оне друге, код којих је максима на практичној операционализацији принете жртве.

Као пример првих, показали смо, јесте „славски колач“ који припада крсном имену. Када је реч о оној другој групи пред нама се налазе хлебови, односно обреди у којима је јасно изражен утилитарни карактер. То значи да је овде сасвим јасно веровање: да се директним чиновима, *обредним хлебовима* може непосредно произвести нека стварна, позитивна добит. За пример овога позитивног ефекта, а из комплекса бадњиданског обреда, узећемо симболичко-прагматичку улогу хлеба „њива“. Очекује се да житни демон, *змија као чуварица поља* – која је некада била и рудиментарни облик божанства у матријархатској религији – у блиској будућности допринесе заштити усева од непогода. Према веровању у Сврљигу змија чуварица поља, уистину је добри Змај, који се у време градоносних облика одиже са њиве у облике и тамо се бори са алама, штитећи сеоски атар. За радикално супротан, негативан ефекат узећемо други пример, израде малог хлеба у лику штетнога, демонског бића, каква је „кртица“. Овај се хлеб „дарује“ у касне сате Бадње вечери тако, што га домаћица преко плота пребаци у суседову градину са изричитом жељом да кртица своју злокобну улогу обави у градинама других кућа, и тако заобиђе дом жртвоприносиоца.

Извесно је, у било ком типу веровања – *мајијском* или *мишолошко-религијском*, макар оно словило као практично безинтересно, нужно је присутна и димензија његове практичне делотворности. Исто тако, елемент религијског може обојити чак и крајње *мајијски* интониран поступак. Сасвим конкретно, као што је у митолошко-религијском веровању *пракћични аспекти* имплицитно присутан (док је у *мајији* јасно наглашен), тако је у магијској радњи она безинтересна усмереност која прати религијски поступак крајње сведена, али ипак могућа и делимично очувана. Подсећамо овде на становишта Мери Даглас, која сматра како се мора имати у виду да је „у уму верника могућност магијске интервенције вазда присутна, да је људски и природно надати се материјалним добицима од реализације космичких симбола“ (Даглас 1993, 85). Тако је некако и у свести нашег верника који слави крсно име. Упр-

кос безинтересној димензији он се нада да ће „његово” крсно име, на пример св. Јован, који је уједно и патрон куће, знати већ да се позитивно одреди спрам добротинастава које му овај чини устајањем у његову славу, најзад, изговарањем његова имена и понудама које му приноси!

Али, шта ће се десити ако тај исти патрон породице, наиме, св. Јован заборави на „своје” обавезе? Наиме, ако се у породици која га је те године славила, баш исте године доживи какву недаћу? Да ли ће укућани окривити светитеља? Хоће ли поменути несрећа спречити домаћина да и наредне године настави са обележавањем свога крсног имена?! Свакако да неће! Осим, уколико кућу није задесила смрт, те се у години жалости за умрлим одлаже славска светковина. Но, сасвим је друга ствар са процедуром веровања која се одиграва у *маијском* чину. Овде бисмо као пример узели невољу породице са малим дететом које дуго није могло да проговори, па се у таквој стању дете води у „оглашену” воденицу. Тамо се, наиме, од брашна умеси и испече „краввај“, који се затим стави на онај воденични камен који се окреће удесно, и док „чекало” („чекетало”, „крекетало”) производи нарочити звук, детету се даје да поједе део онога хлечића, а све то са очекивањем да ће и из његових уста потећи бујица речи... Питање је: Шта ако дете ни тада не проговори? Е овде је поступак радикално негативан. Тада „пада у воду” веровање у магијску моћ „тога” објекта, тј. моћ такве процедуре баш у тој воденици! Догодиће се то да ће таква воденица, а и врачара која је управљала овим магијским поступком, бити замењени, и сасвим природно могу бити изнесени на лош глас. Можда ће се „лек” потражити у некој другој воденици. Свакако, породица којој је стало до практичног интереса – оздрављење детета, показује већу покретљивост и потребу за променом, односно већи интерес за конверзијом практичних мера и поступака ради остварења циља. У том је смислу *маијска* процедура „отворенија” за иновације, мање је догматична од поступака религијског верника, онога који слави крсно име. Свакако тај и такав разлог, подигнут на ниво политичког и друштвеног, може, каткада, објаснити и чињеницу колективног религијског преобраћења, уколико се нека друга вера, а из прагматичних разлога, учини делотворнијом. Колико су пута, на нашем простору, у кризним животним ситуацијама, људи тражили помоћ свештеника у храмовима других религија.

Осим класификације „обредних хлебова” у две глобалне групе, сходно модалитетима вере, са доминантним религијско-митолошким и магијским карактером, постоје и специфичне разлике унутар тих група. Реч је о броју и врсти обредних хлебова. Поред чеснице која се меси за крсно име, за славу, постоје хлебови који прате годишње обичаје, односно обичаје и обреде из антрополошког циклуса, односно животног круга. Пре свих, овде су маркантни хлебови приликом рођења, код свадби и погребља. Најзад, постоји разлика и у односу на субјект, тј. у погледу личности која меси обредне хлебова. Ова диференција је условљена социјалним околностима унутар исте етничке заједнице, што на свој начин даље профилише опште карактеристике.

Лунарни култи и шрачки ареал

Уочене су специфичности у обичајима два културна ареала, *источно-србијанској* и *западно-србијанској*. Та чињеница указују како се политички и етнички, односно етнолошки принципи не морају безусловно поклапати. Тачније, српски етнички простор не представља до краја чврсто саздан културни модел који би се у свему морао до детаља подударати, али исто тако, и у свему апсолутно разликовати од етнички њему другојачијих средина. Управо је Милован Гаваци указивао на овај значајан методолошки проблем у проучавању народних традиција. Наиме, културно-етнолошко богатство на Балкану је такво да се особености појединих култура „не поклапају односно не морају поклапати с другим (познатим) политичким односно административним, вјерским, језичним или другим могућим подручјима и њиховим границама” (Gavazzi 1978, 185).

На српском етничком простору јасно се диференцирају 1) *шрачки*, 2) *шойски* и 3) *моравски ареал*. Као резултат мојих истраживања показало се да је у југоисточној Србији, административно-географски јединствена Сврљишка област, иначе етнички до краја компактно структурирана у погледу обичајне и обредне праксе, ипак, *културолошки*, тј. обичајно и језички, подељена на две „зоне”. „Западна зона” корелира са *сврљишко-зајлањским* говором (из групе косовско-ресавског говора) а „источна зона” са *шимочко-лужничким* говором. Ова разлика, слободније интерпретирано, одговарала би разлици два општа културна циклуса: 1) *моравској* и 2) *шойској*, разуме се, када бисмо се сагласили са предложеном Гавацијевом шемом културних ареала. Наиме, иако Гаваци помера утицај трачког ареала даље на исток – преко границе садашње Србије, извесно је да је овај ареал доминантан на читавом југоистоку Србије, према томе и на читавом простору *Сврљишке регије*, додуше са разликама у нијанси.

Због тих разлога, прилика је да се ближе упознамо са Гавацијевим портретирањем три поменуте културна ареала – *шрачки*, *шойски* и *моравски*. „Југоисток Балканског полуотока чини (у етнолошком смислу) ареал, који се најприкладније може назвати тракијским јер обухвата простор који се обично (географски) назива Тракија”. Одлика *шрачкој* ареала, поред осталог, је та што се у пољопривреди овде користи „особит велик срп сличан коси, с кратком дршком”. *Шойски* ареал, опет, има друге карактеристике. „У средњем дијелу Балканског полуотока на запад од споменутог источноподунавског подручја протеже се према унутрашњости различит ареал који сеже на југоисток све до околице Софије, на југ све до границе данашње југославенске Македоније а на запад све до подручја Мораве”. У духовном погледу „шопски” ареал се „истиче бољим одржавањем *еиске ѿезије*”, као и „неким обичајима, прије свега давањем *ѿомена* (као подушја) за *ѿош живоѿа*, понекад и врло здравог и крепког старца (или старицу) као да се он(а) жели опростити од овога свијета (а ту предају тумаче неки као остатак некадашњег уобичајеног обавезног убијања старца)”. Етнографска особитост *шойској* ареала потврђује се и тиме што ње-

гово становништво суседи називају особеним именом „Шопи”, „Шопови”. То је „име које по свој прилици потјече из далеке античке прошлости (од некада познатих *Sapaioi* – вјероватно осебујнога старобалканског племена)” (Gavazzi 1978, 185,187). Са Гавацијем се не ћемо у свему сложити, посебно не са тезом да је за шопски ареал карактеристична *ејска имајинација*. Моје је гледање сасвим другојачије, које ареал источне србијанске културе сврстава у типично *лирски сенџимент*.

Подручје југоисточне Србије, како га види етнолог Петар Костић, „представља веома интересантну област за етнолошка истраживања због свог етничког састава и архаичних облика народне културе, који су се до данас умногоме очували”. Корисно је имати у виду још један Костићев став који садржи и својеврсну хеуристичку вредност. Но, пре тога једна напомена. Костић није морао познавати Шелингово гледиште, које се у савременој антропологији, посебно у истраживању митолошких чињеница, сматра класичним. Па ипак, реч је о Костићевом становишту које је теоријски врло блиско Шелинговом. Дакле, етнолог П. Костић забележио је како се у једном етносу, „постојеће разлике, како у материјалној култури тако и у обичајима, подударају са дијалекатским границама” (Костић, П. 1963, 67). Наиме, дијалекатске специфичности, тј. разлике на простору истог језика, имају свој аналогон и у сфери обичајности. Дакле, групе које, иначе, припадају истом општем моделу народне културе, могу се језички и обичајно међусобно разликовати. Али, и то је битно: *ејнички* и *национално* узев, различите групе у погледу, каткада и фундаменталних обичаја и обреда, могу међусобно добро кореспондирати, иако се оквири таквих заједница не поклапају са административним и политичким границама, које су млађи социјални феномени.

Шпиро Кулишић је, како смо већ раније показали, веома драгоцен за боље сагледавање источно србијанскога ареала. Да се подсетимо. „На Балкану се јасно издваја источна вјерска традиција, у којој се, поред грчких, осјећају утицаји *трачкој сујштираша* и, на другој страни, западна са илирским елементима” (Кулишић 1979, 39). Од значаја је, не само за прецизније установљење типа културног ареала југоисточне Србије, већ и читавог трачког подручја – снажан утицај матријархатског чиниоца на овај културни модел. „У источном дијелу Балкана у већој мјери била је очувана аграрно-матријархална вјерска традиција, за знатном улогом *жена* и *дјевојака* у обичајима, у понечему ближа украјинско бјелоруској традицији”. Реч је о традицији која се везује за диониски култ чији се утицај географски протеже на читав трачки културни простор. Овде је теоријски посебно вредан пажње став да *трачки* и *диониски културни модел* корелирају са *лунарном митологијом*. Осим изразитијег присуства улоге *жене* у овоме културном моделу, запажамо и промицање низа хтонско-лунарних божанстава, ликова са култним обележјима, као што су *коњ*, *вук*, *змија*, *пас*, *црно њиле* / *иешао*. У том смислу „у традицији балканских Словена сачувани су и трагови другог коњаничког божанства (сада у лику св. Тодора), са изразитим *хтонско-лунарним* цртама, који

у понечему подсећа на божанство типа *Сабаџиј-Дионис*" (Кулишић, исто, 40–41, курзив С.П.).

О култовима који се у балканској традицији појављују у односу опозиције: *соларно – лунарно*, подстицајно говори и Хулио Бароха, који нас подсећа на опште место у етнологији, у историји религије и веровања, да је месецу, поред мушкога „често приписиван женски род”. При томе, додаје како месец „са своје стране влада ноћу и чува мртве” (Бароха 1979, 24). Та је констатација сагласна са идејом „да се душе мртвих ноћу појављују на сцени”. Бароха ће поводом лунарне митологије упозорити како бројни аутори држе до тога да је лунарни култ „својствен *пољопривредном машријархалном циклусу*”. Народи који су се бавили земљорадњом „били су организовани у складу с једним системом потомства и образовања друштвених група по материнској линији, а унутар таквих група *жена* би, поред важне улоге у економском животу, као узгајивач разних култура, била такође и *свешћеница*, у једном култу у коме би *месец* био сматран као *прва мајка* и унутар једног религијског система у коме би главну улогу играо култ предака или, боље речено, њихових *душа* (које су понекад представљене маскама). У оквиру тога циклуса, жена би такође била веома вешта у магији” (Бароха, 27). Овде је драгоцено и подсећање на примарну улогу жене као *првосвешћенице*, која је посебно присутна у обичају и обреду народа југоисточне Србије. То се манифестује у вршењу магијских радњи за време Ђурђевдана као и у бројним примерима врачања.

Упућујем на пример из сврљишког *Гулијана*, када се домаћица у улози првосвешћенице појављује на домаћем огњишту. Овај случај забележен је и у етно-филму Иље Сланог: *Бадњи дан у Сврљиу* (1993). Дакле, домаћица те Бадње вечери свечано прилази „огњу” / „огњишту” и при томе директно комуницира са наднаравном силом. Она се три пута клања над бадњаком који гори, затим подарује *божанству* њему намењени обредни хлеб. Она то чини тако што, примичући се *оћу* / *бадњаку* три пута молбеним гласом изговара речи следећег магијског смисла: „*На Ти Боже колач, а Ти мен’ здравље*”, и при томе сваки пут диже увис „божји колач”!

Овде смо већ указали на значај култа месеца, као и лунарне митологије у источно-србијанском ареалу. „По вјеровању Лужних Словена, *Мјесец* помаже у лијечењу, у бајању и гатању, а посебно се вјерује у његово благотворно дјеловање на усјеве. У Македонији и *југоисточној Србији* забиљежено је народно вјеровање да жене *врачарице*, зване *месечарке* скидају Мјесец с неба, претворе га у краву и помузу” (Кулишић, 115). Познато је и сасвим извесно да је лунарни култ карактеристичан за источну Србију и западну Бугарску. Но, Гаспарини иде још даље и говори како је лунарни култ доминантан код свих Словена, а не само за источну Србију, чиме је оповргао хипотезу о приоритету соларног култа. „Наводећи мишљење Мошинског [*Moszynskog*] да облици поштовања Сунца код словенских народа нису развијени ни изразити, Гаспарини закључује да ова вјеровања и обичаји немају дубље коријена у словенској народној традицији”, већ да је у обичајима, дакле, спорадично, промицање елемената соларног култа дошло под утицајем „*хришћанства* које је у борби

са *митраизмом* усвојило представу о Христу-Сунцу (*Natalis invictus*)” (Кулишић, 117). Према Кулишићу, лунарни култ је на бившем трачком простору играо велику улогу и био повезан са хтоничним светом. „По народном веровању, месец привлачи душе покојника”, те је, не без разлога „месец код Лужних Словена поштован као божанство” (Кулишић у: СМР 1970, 201).

Разлика између два типа друштвених заједница, *пашријархатске* и *матријархатске* културе евидентна је на примеру улоге мушкарца и жене у наважнијим сегментима ритуала, поред осталог и у изради *обредних хлебова*. Како су матријархатски елементи доминантнији на тзв. трачко-шопском духовном простору, у источној Србији, то је и улога жена овде наглашенија, што, свакако, није случај на западним просторима на којима живе Срби. Износећи резултате својих теренских истраживања Петар Костић је потврдио став Вука Караџића, да у западној Србији, поименице у Јадру, за Бадњи дан и Божић „чесницу меси *домаћин* или *домаћица*. *Домаћин* ју је месио доскора, али данас, у већини случајева, тај посао преузима *домаћица*. Али и данас у неким кућама *домаћин* меси *чесницу* (Коренита, Доња Борина). У Доњој Бадањи *домаћин* је месио *чесницу* до првог светског рата, а после тај посао преузима *домаћица*” (Костић П. 1964, 415)²⁰. Чињеница да *домаћин* меси поједине обредне хлебове устаљена је у заједницама *пашријархатскога њорешка*, у којима је „мушкарац преузимајући власт у породици постао и носилац обичаја који су првобитно припадали женама” (Кулишић 1953, 43). У југоисточној Србији, међутим, обредне хлебове меси искључиво жена. Славске хлебове и оне који се користе за Бадње вече и за дане Божића, потом, хлебови за Тодорову суботу и Ђурђевдан, на крају, за прву сетву, без изузетка меси *домаћица*, у статусу тзв. „религијске чистоте”.

Петар Костић упозорава како „на Бадњи дан ујутру *домаћица* меси већи број обредних хлебова, као и у другим крајевима источне Србије. Она рано ујутру донесе свежу („тазе”) воду, којом замеси хлебове. [...] *домаћица* окити бунар босиљком и поспе га кукурузом, што представља жртву води, чија се плодносна снага жели пренети и на обредне хлебове. *Домаћица* при мешању хлебова мора да буде чиста и да обуче нову обућу, а такође не сме да има односе са мужем, да 'жито не би било главичаво'” (Костић П. 1964, 418).

Обредни хлебови у форми „српастих”, на овај или онај начин, повезани су са аграрном магијом која и иначе кореспондира са лунарном митологијом. Забележили смо неколико обредних хлебова који се месе Бадњег дана, и јесу у непосредној вези са лунарном митологијом, дакле, имају изразито магијски карактер. Није случајно што су сви ови хлебови везани за бадњиданску церемонију која се изводи искључиво у вечерњим сатима. Осим разматрања смисла, улоге и функције хлебова из групе тзв. „српастих”, отвара се и неколико важних теоријских питања. Међу њима и проблем „транс-формације”

²⁰ У свом *Рјечнику*, Вук Караџић такође скреће пажњу како у западној Србији „чесницу треба да умијеси *домаћин* на Божић ујутру од шенична брашна као погачу”. В. Караџић, *Српски рјечник*, из 1852. Нолит, Београд, 1975, 822-823.

[буквално – *промене форме*] поједних обредних хлебова из годишњег циклуса обичаја, као и разматрање функционисања митотворне, практичне уобразиље приликом израде таквих форми.

Паширијархајски модел и пракса израде „српских” хлебова

Култни статус животиња и обредни хлеб. *Петшао* и *коњ* – животиње са култним статусом, према народном веровању имају и своје годишње празнике према чијем сценарију њима се месе обредни хлебови који ће им се даривани у дане тих празника. Колико ми је познато, у антропологији нема сагласности о томе да ли *петшао* и *коњ* припадају циклусима *соларних* или, пак, *лунарних* симбола. Док Кулишић сматра да *петшао* и *коњ* представљају „симболе сунца” (СМР, 280), већина аутора *коњу* и *петшу*, на тој линији и *змији*, приписују *лунарно*, *хтонско* значење. Дилема је, пак, само у једној ствари: да ли је реч о црном или белом петлу, коњу, најзад, да ли се ради о лику *змије* или *змаја*, иначе демонских бића из исте структурно-генетске групе.

Облик хлебова. „Српасти” хлебови као и „сврнута оруђа уопште, блиска су *лунарном* симболизму и симболизму *илогности*: знак су *женскости*” (RS 1987, 626, курс. С.П.). Као такви, они кореспондирају са матријархатско-дионизијском традицијом, чије прежитке и данас још затичемо у источној и југоисточној Србији. Парадоксална је чињеница да би у западној Бугарској, као и у источној Србији која граничи са овим бугарским простором, било очекивано присуство *шрачкој*, тј. *лунарној култи* у веровањима и обичају. Супротно томе, у пракси Бугара на овом простору изостаје мешања *српских хлебова*! Код српског народа на источним просторима наилазимо једнако на присуство *окрућих* али и *српских* форми хлебова, што би ишло у прилог ставу да та појава одговара обема постојећим традицијама, *соларној* и *лунарној* култа. Петар Ж. Петровић је на примеру српске традиције показао како „сви округли обредни хлебови (колачи)”, односно хлебови „у облику котура (са шупљом средином) [...] симболишу сунце, а они који имају српасти облик спремају се само за обреде мртвачког култа, јер су супституција српастог месеца” (У: СМР, 177, подв. С.П.). Приметио бих овде како се „српасти” облик хлеба јавља и у сценаријима обичаја са тзв. хтоничним карактеристикама, какав је хлеб који се меси Бадњега дана, Ова чињеница је навела неке етнологе да претпоставе како је Бадњи дан празник умрлим прецима, па се управо због тога разлога он и одвија ноћу. Коначно, такви хлебови као да носе задушно обележје. Уосталом, и паганска светковина под хришћанским називом *Тодорова субоша*, такође се повезује са душама умрлих предака које у поворци коња промичу у току ноћи.

Овде су теоријски значајне две ствари. Чињеница је да *српски хлебови* углавном припадају комплексу обичаја *ајарној* и *годишњег циклуса*. Исто тако, овде је значајно и питање начина трансформације обредног хлеба и, с тим повезано, деловање *мишешоворне уобразиље* приликом њихове израде. Пажња

је овде усмерена пре свега на хлебовање који се месе за време прославе неколико најзначајнијих празника: *Бадњеї дана*, *Тогорове субоїше* и *Ђурђевдана*. По форми и садржају ови хлебови симболизују дух празника за које се везују.

У групи *бадњиџанских* хлебова, како је примећено, занимљиви су пре свега хлебови „српастог“ облика, или је пак реч о елементима, детаљима који се на појединим хлебовима појављују и тако симболизују лунарни култ. У овом другом случају реч је о хлебовима, мада округлог облика, који садрже и приметни лунарни симболизам, као што су „кућа“, „оћњишише“, „њива“ или „ливага“. У источној Србији, у овој групи се посебно издваја митолошки веома карактеристичан хлеб намењен тзв. *младом Боју*, чији култ и веровање припадају симболици великог индоевропског, прехришћанског празника који се славио за време зимског солстиција, око данашње нове године. Комплексна иконографија и сценографија обреда Бадње вечери одликују се наглашеним *митолошко-религијским* смислом. Због чињеница што се бадњиџанска церемонија одвија искључиво у породичном кругу, као да се тиме појачава утисак о њеној моралној и интегративној функцији породице као уже заједнице. Па ипак, иако се обред Бадње вечери изводи на породичном огњишту у строго затвореној скупини укућана, он истовремено симболизује и јединство читавога рода.

За *Тогорову субоїшу* меси се *їробушени* „коњски колач“ у духу лунарног симболизма. Хлеб је округлао са ексцентричном рупом, која се, каткада, брижљиво сачува и користи у љубавној магији. Реч је о „мађијском прогледавању“ на раскршћу, како би се жељени момак приволео на љубав са девојком. Овде су одлучујући не само „рупа“ овога колача, већ и „раскршће“ као хтонско место на којем борави богиња заштитница жена и девојака, али и породиља и новорођенчади.

На *манифестном* плану обреда, празник *Тогорова субоїша* познат је у народу као слава коњу! Када се церемонија целовито сагледа са свим њеним елементима, и узме у обзир време и начин извођења ритуала, утисак је да се *лајсенћини* смисао ритуала своди на прославу *хїшонскоїа коња*, односно *коњаника*. Обред је преостатак трачке религије. У источној Србији, као и у Сврљигу, овај је празник познат и под именом „Копитњак“. На појединим обредним хлебовима из овога репертоара, на *окруїлом* су хлебу нацртани коњ и коњаник, али хлеб може бити у лику „потковице“, најзад, како је речено, хлеб је округлао са ексцентричном рупом који у целини лика асоцира, такође, коњску потковицу. Каква је митолошка и магијска улога поменутог елемената гвоздене потковице? Овде је реч о култној коњској ноzi која додирује земљу, посебно у појединим ритуалима на раскршћу. Раскршеће је, видели смо, *par excellence хїшонско* место! У неким је обредима циљ да се на овај начин успостави „магијски додир“ са *хїшоничним*, *женским божанством*, са *Хекаїшом*, односно *Тривијом*. Посебно се овде скреће пажња да је у оба случаја реч о томе да је *коњска їлава* једна од трију глава богиње раскршћа. Пракса израде поменутих обредних форми „коњскога“ колача забележена је, пре свега, код мештана „источне културне зоне“ Сврљига. Подсећам, да томе шопском ареалу припа-

дају још и Бела Паланка и Пирот, на чијем се простору прави обредни хлеб „српастог” облика у виду *коњске йошковице* са изразитим лунарним симболизмом.

У крајевима где је утицај трачког култа доминантан – у Тимочкој и Неготинској крајини, у обичајима су приметни елементи које налазимо и у обредној пракси народа Горњег или Сврљишког Тимока чији се простор поклапа са источном културном зоном, или шоплуком. Занимљиво је и то да Тимок извире испод *Бабине главе*, а топоними са основом „баба” спадају у ред имена хтонских божанстава. У својим теренским истраживањима П. Костић је уочио како се за празник *Тодорова субоша* у Вратарници меси „колач у облику коњске копите”. Исте примере забележио сам у сврљишком селу Околиште. А у Великом Извору је П. Костић забележио да се, „меси 'коњски колач' украшен фигурама коња”. Овај пример кореспондира са хлебом из праксе која је уобичајена у „западној културној” зони Сврљига (Село Варош). Дакле, фотографије већине обредних хлебова, и оних који се месе према сценарију обреда *Тодорове субоше*, објављене су у мојим студијама²¹. Поводом истог обичаја који се односи на Тодоров култ, овде бих хтео да нагласим да постоје и неке значајне разлике. У Тимочкој крајини прослава *Тодорове субоше* у знатнијој мери је подударна са обичајима из западне Бугарске, дакле, адекватнија него са праксом у самом Сврљигу. Истражујући обичајну праксу у Тимочкој крајини П. Костић је запазио како се „у поноћ уочи Тодорове суботе пале ватре – 'ране', које обилазе групе од пет до шест момака и прескачу их, ржући као коњи. [...] Домаћица која умеси колач, износи га на раскршће и даје по парче момцима и девојкама” (Костић, П. 1964, 425). Управо су ови детаљи сагласни онима у Западној Бугарској. У бугарској изведби, карактеристично је то да жене или девојке износе обредни хлеб = „коњски колач” а затим га подају коњу и при томе жене фингирају рзање и подскакивање самих коња. На симболичком језику, овде Жене и Коњи изражавају припадност истом култном домену, митологији лунарне провенијенције. Више података о томе налазимо код Василеве, која је, полазећи од материјала сакупљеног на бугарском етничком простору, изјавила како на дан *Тодорове субоше* у Бугарској „свака жена жури да прва подели тај хлеб или гледа да не буде последња, зато што се верује да она која остане последња, њен ће се коњ окроставити. Приликом поделе тога колача жене, подскачу, ритају се и цвиле као кобиле” (Василева 1985, 114). Овде је, такође, занимљив и могућан латентни смисао – у виду страха од „последњег, хромог, сакатог коња”.

²¹ Види форме обредних хлебова у двама мојим књигама: *Митологија, маџија и обичаји*. – Културна историја Сврљига. књ. I Просвета, Ниш / Сврљиг, Народни универзитет, 1992, стр. 213, 215, 217; *Митологија, маџија и обичаји*. Истраживање сврљишке области. (V књ.). У: Српска митологија у 5 књига. Просвета, Ниш, 2000, стр. 233, 234-239, 241-242, 278-279, 328-329. Види текст о славском хлебу „баба” у источној Србији: С. Петровић, *Магијско-митолошки смисао славског обредног хлеба „баба” у источној Србији*. *Гласник Етнографског института САНУ*, Београд, 1996, књ. XLV, 19-36.

Постоји занимљива аналогија два празника која падају у тзв. хтонична годишња доба. Најпре, Вучји празници који се прослављају у новембру, а чија је христијанизирана верзија Мратинци, а затим, *Тодорова субота* која је најчешће у марту месецу, ређе у фебруару. И један и други празник трају читаве седмице и оба су хтонског карактера. У оба случаја овде је од значаја то што се тзв. последњег дана искључиво ноћу креће поворка коња као митских демонских бића, а са њима и последњи „хроми коњ”. У време Вучјих празника реч је о сакатом, „кривом вуку”, који се код Срба и Бугара назива „*кривељан*”. Хроми вук и хроми коњ у митологији имплицирају лунарног демона. Посебно је овде значајно, да тај „хроми” вук, односно коњ симболизује старо врховно божанство у раном, териоморфном облику. Древна индоевропска митологија управо је чињеницу хромости односно *сакатоси* везивала за лунарну митологију, имајући у виду да „хромот” а и свакојака „начетост” симболизују Месец у опадању. Због такве хтонске, митске структуре, Чајкановић је сматрао да се у ликовима „хромот” вука и „хромот” коња на имплицитан начин крије форма врховног Бога – код Срба у лику Хромот Дабе, а код Германа у форми Слепог Водана. И Лудолф Малтен упозорава да је „коњ и код Словена, као и код Германа и Грка, животиња која стоји у вези са доњим светом, а коњаник у митском језику и симболици значи или мртвачког бога или демона”. Овде смо у простору симболизма лунарнога типа, култа Месеца, што у митском језику означава „нецеловитост”, „сакатост”, „недостатност”.

Хлебови са лунарним симболизмом

Најизразитији експоненти *лунарнога* симболизма су хлебови у облику *срџа*, попут „светог ражањства” [рождество, рођење], „месеца” и „копитњака”, а ту су и хлебови чији поједини ликовни елементи на њима асоцирају „лунарну симболику”. Пре свега, хлебови из спектра аграрног циклуса са својеврсним симулакрумима хтонских животиња, попут змије која је иначе саставни део структуре неколико хлебова. На пример, на хлебовима „њива” и „ливада” змија је приказана у *срџасној* конфигурацији, налик „косиру”; или је, пак, реч о форми *шџаја*, *шџаје*, *шџумесеца*, као израза *лунарног* симболизма, а које запажамо на бадњиданским хлебовима: „кућа” и „овчарница”. Као што је лик „змије” која у функцији чувара и заштитника породичног имања доминира рељефном структуром хлебова, названих „њива” и „ливада”. Исту митско-симболичку улогу „заштитника” куће и укућана има и мотив *џса* / *вука* на познатим хлебовима – „кућа” и „овчарница”. У народном веровању змија и вук су териоморфни симболи, као митски заштитници старијег облика врховног бога једне заједнице, о чему Чајкановић опширно подучава.

Компаративна анализа. О хлебу чије сам трагове нашао у Сврљигу, као год и Петар Костић у селима Тимочке крајине, говоре о готово идентичним случајевима. Костић је, на пример, показао како се за церемонију Бадњега дана, у Боровцу и Грљану меси чесница која се понегде зове „вечерњача” (Се-

лачка) или „свето рождество” (Ласово). Он је при томе запазио како је назив „свето рождество” дошао под „утицајем хришћанске религије”. Уочио је да се обредни хлеб који се меси у Грлишту, Лесковцу и Врбици под именом „повојница” у основи везује за „младог бога” који се „рађа на Божић” (Костић П. 1964, 419). Костић је уочио како овде имамо пример колизије смислова различитих религијских пракси, што се речито показује у називима обредних хлебова, при чему један обреди хлеб из циклуса *йаганскога* ритуала добија *христијанизовано* име. И у другим регијама источне Србије наилазили смо на слична хришћанска презначења.

На подручје Сврљига наилазимо на неколико занимљивих форми, али исто толико и индикативних назива за један исти, „пресни” хлеб малог формата, који се меси и пече у пепелишту и једе непосредно пре саме церемоније, Бадње вечере. Овај ће кравај домаћин изломити на већи број комада и поделити свим члановима домаћинства – учесницима ритуала. Међутим, и то је битно, тако уситњени кравај морају сви истовремено почети јести и до краја појести, а у атмосфери готово „гробне тишине”. Због „ћутања” док се крајав једе, овај се хлеб различито зове у културним зонама Сврљига. У „источној”, са тимочко-лужичким говором, зове се „ћуте” или „божја повојница”, а у „западној”, ресавско-косовској језичкој зони назива се „свето ражањство”. У *западној културној зони* је од посебног значаја то што је овај мали кравај „српастог” облика и асоцира на овећу кифлу, а на својој горњој површини садржи рељефну апликацију у виду *круга*, *шочка* – као израз сунчаног симбола. Парадоксално је да је соларни, сунчев „круг” на лунарној, „српастој” подлози (види слику у: Петровић С., V, 2000, 237).

Када је реч о сличностима и разликама у обичајима географски блиских, односно удаљенијих средишта истог српског народа, ваљало би подсетити на културни утицај косовских досељеника. Најпре, у обичајима народа источне Србије, у Алексиначком поморављу, а и у „западној културној зони” Сврљига, која са Алексинцем граничи, налазимо осим „округлих” хлебова што симболизују соларни култ, и неколико изразито „српастих” форми које етнолози компарирају са обредним хлебовима војвођанских Срба који су у северној Србији досељени са Косова пре више векова. О томе, уосталом говори и Вера Милутиновић. Код војвођанских Срба „Месец има полумесечаст облик или облик веће кифле, или је пак сличан облику којим је представљено сунце са месечастим додатком на површини. Њега укућани једу на Божић изјутра, уз месо које је испечено на ражњу, а са којим је домаћин претходно полазио стоку” (Милутиновић 1971, 146).

Подсећања ради, још једном о чињеници да у Бугарској нема „српастих” хлебова. Станка Јањева је упоређујући етнолошке налазе бугарских и српских истраживача прихватила став српских етнолога према којима „сви округли хлебови симболизирају сунце, а они који имају облик српа месе се само за обреде који се везују за погребне и помене па су утолико „супституција српа – месеца”. Па ипак, Јанева додаје како у Бугарској „*нема ни једног йоменског хлеба са српастом формом*. Доиста, у крајевима северозападне Бугарске, као и у неким другим, на поменским хлебовима среће се незатворен обруч. Међутим,

код нас [тј. у Бугарској] то има сасвим друго значење” (Јанева 1989, 57, подв. С.П.). Када је реч о овом „незатвореном обручу”, приметићу како се на такву форму наилази и у источној Србији, посебно у Сврљигу, на хлебовима „Богу колач” (Лалинац) или „кућа” (Гушевац). Упућујем на фотографије (у: Петровић С., V, 2000, 235, 238).

Наведени примери наводе нас да закључимо како је косовски културни супстрат у већој мери сагласан са обредном праксом мешања хлеба која важи у „западној културној зони” Сврљига и у Алексиначком поморављу, односно у традицији војвођанских Срба, док би одсуство „српастих” хлебова у „источној културној зони” Сврљига, као и на целокупном простору Бугарске одговарало пре свега старијој традицији, коју именујемо као *шойски културни ареал*, који, како се чини, представља прежитак старије словенске прехришћанске или пак, старобалканске традиције народа чија је национална диференцијација чињеница каснијега развоја.

Обред и мишко-мајијска уобразиља у конституисању слике светиња

Да бисмо сагледали дубљи смисао обредне праксе, односно митско-магијску делотворност феномена вере која се, како је познато, састоји од *теоријској* и *пракћичној* – ритуалног аспекта, при чему је овај други у функцији њене операционализације, наводим један индикативан пример из искуства прављења обредних хлебова у селима источне културне зоне Сврљига. Пример је, сматрам, важан за херменеутичко осмишљавање процедуре стварања одређених форми обредних хлебова, односно за разумевање начина трансформације појединих већ створених ритуалних хлебова. У наставку покушавам да бар назначим основни смер религијско-магијске уобразиље, која у пракси непосредно функционише без ослоња на учене, софистициране религијске програме.

Дакле, када сам радио на књизи *Мишологија, мајија и обичаји*, односно приликом сређивања материјала са теренског истраживања Сврљишке области (1989–1991), забележио сам и нека, бар за мене, важна искуства о садржају и начину израде обредних хлебова²². На моју молбу домаћице на се-

²² Када сам завршио истраживање, схватио сам да би за теоријске потребе било корисно прикупити оригиналне примерке „обредних хлебова” од још увек мобилних старијих мештанки којима је пракса израде хлебова била блиска. Сматрао сам да ће се за коју годину, када дође нова генерација домаћица, ако их и колико буде на селу, изгубити примарни контекст неопходан за израду таквих хлебова. Са ишчезавањем закле обредне праксе на селу, са прекидом изворног контакта људи са природом, са стоком и небеским силама и веровањима, изгубиће се битан материјално-егзистенцијални разлог за постојање многих обреда који су у функцији одржања сеоске заједнице. Због тога сам у току лета 1991–1992. године замолио виспрене домаћице, у њиховим осамдесетим годинама живота, да умесе хлебове које, иначе, и данас још такве хлебове активно месе за одређене празнике. Тако сачињене, печене хлебове, посредством Народног универзитета из Сврљига, поклатио сам Народној музеју у Нишу. Тамо се и данас још налази изврсна збирка сврљишких хлебова.

лу умесиле су бројне обредне хлебове, што оне, иначе, раде за време одржавања церемоније Бадње вечери, а и за друге обреде. Када сам дошао да прикупим њихове ликовно-митолошке „умотворине”, бар у седам домаћинстава био сам више но изненађен, боље речено затечен необичним призором. Испред мене су стајале неке дотада никада перципиране форме хлебова. Немогавши се досетити шта би такви облици од теста могли асоцирати, односно симболизовати, питао бих сваку од домаћица у кући у којој сам се затекао да ми објасни шта је то направила. И ево одговора. Једна ми је рекла, а тако је слично било и у осталим домаћинствима: „Видиш, ово ти је 'трактор'" ["Трактор", умесила Баба Анка Миленовић, из села Бучума. Хлеб је сада у Музеју у Нишу, Инв.бр.: 967]! Одмах сам, сав збуњен, упитао: Због чега си, уопште, направила „трактор”? А она без премишљања, врло просто, одговара: „Зато, што ми више не држимо краве"! Дакле, сада је трактор тај који „ради на њивама”, па је колач „трактор” постао „замена”, „супституција” за познати, у старини редовно прављени бадњидански хлеб „волони”.

Признајем сасвим искрено, пошто сам се прибрао од изненађења, ја сам их онако шеретски, запиткивао даље. Наиме, узео сам за пример једну од оних домаћица из добро стојеће куће која у дворишту држи чувени „тристаћ” [заставин аутомобил 1300], у беспрекорно чистом, опраном стању, као год што је у соби, на витрини, стајао изгланцани „велики” телевизор Електронске индустрије из Ниша. И питах тада баба Анку, једну од оних која је умесила „трактор”: „Па добро, кад си већ направила трактор, машину, зашто онда ниси направила и хлеб 'аутомобил' и 'телевизор'"? Одговорила је као из пушке: „Затој што се са овај *шракшор* служимо, од њега живимо, а ауто смо купили да се мож' возимо кад идемо на свадбе и у варош на панађур”; „ми се с ауто возимо да се с њег прикажемо на други људи, а и у друга села”, а „на телевизор гледамо Чкаљу...”. Овај исказ показује како сеоски човек, антрополошки гледано, изузетно „здрavo” резонује. Наиме, он запажа како у његовом возном парку, у домаћинству постоји више „нових” форми, машина, као израз „нове, техничке” цивилизације. Ту су и „аутомобил” и „телевизор”, али ту је и „трактор”. Но, домаћица, по неком свом, но беспрекорно исправном „резону”, да не кажемо „интуицији”, код израде одговарајућих обредних хлебова који припадају домену неговања култа, прави непогрешиву селекцију која само на први поглед није довољно транспарентна. Са неког свог становишта, наиме, *аутомобил* – како би се то учено рекло, нема за њу никакав смисао *свештосћи*, већ припада *ирофаним* предметима, служи за разбистригу, док се на другом крају клатна, налази култни „трактор”. Наиме, технички узев, и он припада истој скупини цивилизацијски престижних изума, према томе, и он је некако близак „аутомобилу”. Па ипак, он је једини у који човек села пројектује религијски карактер, приписује му статус (ауру) *свештосћи*.

Херменеутика генезе форми обредних хлебова. Поступак наше домаћице је ту, но, како га објаснити? У духу старије антропологије, а на основу теоријских идеја Малиновског и Диркема, домаћица је у конкретном случају –

а да тога није свесна, руковођена својеврсним магијско-митолошким „*најоном*” који јој налаже да сачини управо хлеб „трактор”, а никако „аутомобил”, још мање „телевизор”. Она има телевизор у кући, као и пре више година и пар „волова”, односно, она је давно месила хлеб само за *волове*, но, касније када волова више није било, умесиће хлеб за супститут волова, тј. за *шракшор* који је домаћинству од животне, егзистенцијалне важности. Но, она неће то исто учинити за *шелевизор*, нити за *аушомобил*. На питање због чега је „аутомобил” испао из њене ритуално-магијске класификације предметног света, одговор је једноставан. Само они производи [технике] могу стећи *шрансценденцину*, то јест *кулшину* и у томе *мајијско-мишолошку* функцију, уколико их реални живот *судбински повезује са оцшанком*, тј. са *одржањем живоша*. Дакле, долазе у обзир једино предмети повезани са *маишеријалном кулшуром* и сфером *рада*, који не припадају домену *доколице, слободної времена*. Док „трактор” замењује „волове”, „аутомобил” и „телевизор” су ствар луксуза и „разбириге”, те се без њих свакако може опстати. „Трактор” је суштински повезан са *инструменталним вредносима* које корелирају са вредностима одржања егзистенције, док „телевизор” припада свету експресивних вредности. Гледиште Ернста Касирера је поучно. „Чак и кад човек сасвим пређе из магијског односа према природи у технички однос према њој, према томе, чак и кад схвати нужност и употребу одређених примитивних *оруђа*, сама та оруђа ће и даље имати за њега пре свега магијски карактер и магијску делотворност. Најпростијим људским справама се тако приписује неки особени, независни облик дејства, неко одређено, својствено им, демонско обличје” (Cassirer 1977, 254).

У конкретном случају, поступак приписивања „култне ауре” трактору, али не и *аушомобилу*, а то значи, селективно „учитавање” елемената „чудесног” искључиво стварима предметног света које помажу човеку у борби за опстанак, може постати хеуристичким моделом разумевања начина како ради митотворена, религијска свест и њена имагинација. Пример наше домаћице потврђује тезу савремене антропологије, да се заједнице које познају системе класификације, у нашем случају оделитог постављања опозиције: рад – *доколица, инструменталне – експресивне вредности*, при чему се као примарне сматрају вредности с ове стране рада, такве се социјалне заједнице могу сматрати друштвеним ентитетима који су досегли виши степен „културе”.

Остаје и даље неразјашњено теоријски важно питање. Да ли и у којем интензитету слаби религијска, тј. магијско-митолошка свест савременог човека са напредовањем цивилизације? Како савремени научник тумачи „ментално стање”, тј. свест човека епохе *шракшора* и *шелевизора*, посебно човека који живи на селу, који данас учи школу а свој животни век проводи у просвећеној цивилизацији, крај телевизора и радија, новина и књига, компјутера? Све то у контексту епохе просвећености, а полазећи од чињенице да је сасвим природно, тј. логично, да ће се тај „ново компоновани” сељак морати радикално ослобађати бројних религијских идеја и магијских празноверица? Како ће се тај исти човек понашати када се свакодневно суочава са чињеницом изневерене наде, очекивања бољитка од вршења религијских радњи, а који изостаје?

Наиме, у околностима када је „у току годишњих обреда, прославâ које су везане за огњиште и имање [крсна слава], човек све уредно обавио. Учинио је то одавајући поштовање прецима, али и с циљем како би даље унапредио свој живот, приуштио изгледнију будућност своме домаћинству. Па ипак, та иста година која је пршла, остаће му упамћена по бројним недаћама: катастрофална поплава и град уништили су поља, а дошло је и до помора стоке; болест је ушла међу укућане! Дакле, докле тако, и „шта даље“? Човек села, који је непосредније зависан од ђуди природе, добро види како су, поред других, затајили и религијски и магијски чиниоци, очекивани одзиви сила. На његово „добро“, након дарова и жртве које је поднео и подарио, нема правога одзива? Питање које се појединим теоретичарским поставља гласи: неће ли све то постати разлогом који доводи до покретања широког процеса одумирања важности верских аргумената, дакле, и нестајање разлога да се са оним прославама настави по старом? Да ли ће због све приметнијег изостајања примереног уздарја човек и даље бити спреман да своје патроне, родна и породична божанства засипа даровима и „добрим“ делима у ери секуларизације живота?

Свакако, на подручју на коме су евидентни трагови присуства научно-техничке цивилизације, у срединама са већим нивоом народне просвећености, природно је очекивати да ће митолошко-магијски комплекс све више слабити. Могућно је да ће све то увећати разлоге за скептицизам према домени култног, према томе и умањити важност „празноверица“ као облик вере који савремена црква сматра прежитком старе верске номенклатуре.

Најзад и најважније. Да ли све то што чини наш сељак који слави религијске празнике, приноси бројне жртве у току године, ради то искључиво, *само и једино* због реципрочног веровања у *маџијско* „уздарје“? Нису ли у томе присутни и неки други, дубљи разлози и мотиви? Старији антрополози попут Диркема, с правом би рекли како се неговањем древних религијских обреда и обичаја остварује важна социјална, тј. интегративна функција, и тако доприноси учвршћивању традиције и јачању патријархалног породичног јединства. Не спорећи став о социјално-моралној досежности религијског култа и ритуала, као ни критичких становишта према религији која налазима код просвећених теоретичара, у модерној се антропологији данас, управо религијским, ништа мање магијским обредима, придодaje још једна, значајна улога. Због тога ћу, још једном, подсетити на инвентивно гледиште америчке теоретичарке Мери Даглас.

Шта је стара антрополошка школа до сада установила? Пред нама је концепт религије Малиновског и Диркема према којем се инсистирало на стрингентном диференцирању два обреда, и то *релиџијског* којим се остварује социјално-интегративна, духовна функција, и на другој страни *маџијског*, чијим се упражњавањем остварује *искључиво њраимџијична*, ка интересу усмерена функција, дакле, очекивање практичне, индивидуалне или колективне користи. Мери Даглас је, међутим, покушала релативизовати тезу о томе да „магијски“ ритуал одликује социјално-интегративни индиферентизам, показујући како се и у самој основи *маџијског* обреда садржи, као и у вршењу рели-

гијскога, социјална интегративна функција! Она је скренула пажњу да и *маџија*, ништа мање од *религије* и *мишологије*, остварује социјалну функцију и да баш на тој црти настоји да разреши постављени проблем заједнице. Питање М. Даглас гласи: зашто „модерни сељак” не одустаје од извођења бројних магијских радњи које се никако не могу оправдати из угла елементарне рационалности, тј. просвећенога песимизма, а који као да налаже критичку потребу разрачунавања са сврсисходношћу упражњавања ритуала, као и веровања у наднаравне силе, када од тога немамо никакве користи?

Да би одговорила на питање шта је то стварно, „суштинско” у магијском ритуалу, Мери Даглас каже како за магијски ритуал *није у њрвом реду бишно* то да *произведе маџијски ефекат*. „Грешни онај ко мисли да се примитивни ритуал занима пре свега за произвођење магијских ефеката. Свештеник у примитивној култури не мора бити магијски чудотворац” (Даглас 1993, 85). Тиме се редефинише стари појам о *маџији* према коме врач [код нас врачара], маг или шаман, не морају обавезно радити на произвођењу одговарајућих *прак-тичних* ефеката. Управо се у овој тачки Дагласова супротставља Фрејзеру, али и Малиновском, унеколико и саме Диркему.

Она уверава како је основни циљ магије пре свега *контрола човековој искуства*. Она подсећа како чак и најпримитивнији човек уопште не верује да ће магијски чин стварно довести до кише. Произлази како *практично очекивање од маџијског ритуала није најважније за њрмишћивце*, и при томе даје пример из религијскога искуства племена Динке којим се бавила. „Наравно да се Динке надају да ће њихови обреди обуставити природни ток догађаја. Наравно да се надају да ће кишни ритуали донети кишу, ритуали за оздрављење одбити смрт, жетвени ритуали обезбедити добру храну. Међутим, инструментална делотворност није једина коју треба уочити у симболичном поступку. Друга се врста делотворности постиже самим чином, оним што афирмише и искуством које носи његов печат” (Даглас 1993, 96).

За нас би, дакле, били занимљиви примери из српске обичајне, религијско-магијске праксе. И опет смо код питања о симболичкој вредности хлеба „трактора”. Израдом хлеба „трактор” као да се на индиректан начин жели поручити млађима у домаћинству како је у номенклатури вредности између „аутомобила”, „телевизора” и „трактора” фаворит овај последњи, будући да је „трактор” тај од кога зависи опстанак заједнице, а не од луксузних ствари, *аутомобила* или *телевизора*. А ту је и други случај, обред „додолица”, процесија која се организује при крају пролећног периода. Овај обичај, све до скоро, обнављао би се периодично, уосталом као и бројни и врло леви ритуали за време ђурђевданских празника. А сви они у себи садрже много елемената магијског карактера. Сагласно са концептом Мери Даглас у свим овим случајевима магијски ритуали – прављење обредног хлеба „трактор”, опход „додолица”, као и комплекс „ђурђевданских” обичаја, испуњавају елементарну гносеолошко-егзистенцијалну функцију „уоквиравања”, „селекције искуства”, они „центрирају пажњу” чланова једне заједнице на важне чињенице из елементарнога живота. Тачније, на изузетну важност *поља* и *усева*, *стоке*, *слоге* у

породици. Зар тиме магија не обавља и те како важну социјалну функцију „уређивања искуства“!? У овом ритуалу, као и приликом израде обредних хлебова и њиховом употребом у ритуалу долази до усредсређивања пажње актера обреда, тј. укућана, чланова шире заједнице управо на те, сасвим одређене аспекте и циљеве живота, док се неки други занемарују.

Дакле, из угла сазнања а и друштвених интереса, појединац и заједница настоје да из околног света селектују, издвоје само оне чињенице и прогласе их вредностима, стандардима, пожељнима, будући да „све“ предочено није, нити може бити једнаке вредности. Човек је биће класификације ствари и предмета, појава, и тиме гради системе значења, успоставља хијерархију вредности. У цркви за време „свете причести“ истинском вернику не пада на памет да ће се од *нафоре* и *кашичице вина* који му свештеник пружа, може најести и задовољити пићем!

Реч две о сложеном ђурђевданском обреду. Читав комплекс обреда евидентно упућују на фокусирање чланова заједнице на значај плодности. Код сточарскога становништва, свакако, стока је примарна грана, па је то онда у фокусу његове животне стратегије. Погледајмо још једном питање система класификације. Градски човек који се ненадано нашао у каквом сточарском селу, види призор огромног стада оваца. Сходно животном интересу урбаног човека њему ће се, према „логичком“ механизму другачијега, градског посматрања света чопор оваца који му пред очима промиче, изгледати као да су све те овце *безличне* и *исће*, колики год их је у стаду, а можда чак ни овневе са приметним роговима неће уочити као другачије од осталих далеко бројнијих оваца. Дакле, све му се овце, наизглед, јављају као једна. А то му изгледа тако само зато што му овце нису никако у жижи његовога примарнога грдског занимања, нпр. сервисера за компјутере. Од урбаних људи, у распознавању елементарних диференција стада, свакако, боље ће се понети ветеринар, директор зоолошког врта. Међутим, чобанин, односно домаћин стада биће кадар да сваку овцу позна, чак ће свакој наденути име; најзад, он је вичан да у тору сваком јагњету позна његову мајку. Једном речи, читав ђурђевдански ритуал – а то је, антрополошки, овде поента ритуала, треба да допринесе да се члановима дате породице још чвршће у свести уреже значај овога типа привређивања, у коме су сама „овца“, као и њено здраво одржање човеков примордијални животни циљ. Овим се, дакле, уоквирује наше искуство у које улази сијасет, за урбаног човека сасвим „безначајних“ белуга, но, који су сељаку сврха опстајања. Поред оваца, овде су битни и пашњак, а метафора о мравињаку који има важну улогу у ритуалу, симбол је плодности, слика безграничне множине оваца. А ту је и „својеврсна причест“ сиром од млека након, у тој години, прве али „беле муже“ оваца. Отуда и име у Сврљигу нарочитога култнога јела од младога сира „бел-мужа“! Или, обред плетења венаца у реци, на врелу. Најзад, овој социјалној заједници сасвим је примерено када се у време Ђурђевдана на реци упражњава обичај фингираног „потапања“ девојака за време плетења венаца и сл. Концентрација је пре свега на феномен плодности стоке, при чему је у тој игри доминантна улога жене и девојака, по-

себно, које се припремају за удају, што сасвим добро кореспондира са смислом читавога ритуала.

Из овога се јасно може сагледати основна теоријска идеја М. Даглас. Наиме, разлика религије и магије није тако одсечна, али и то да постоје религије код којих су елементи магије такође веома видљиви. Према социјално-антрополошком значају магија корача напоредо с религијом, а то значи да и она има за циљ моралну или социјално-интегративну функцију заједнице. Дагласова је афирмисала значајну антрополошку идеју према којој *маијски ритуал служи да координише људску делатност с ритмом природе*. У сличном духу и Овен, када говори о „магији” спомиње занимљив пример Клод Леви-Строса о теми магијске делотворности симбола. Строс описује магијску радњу једнога „шамана-свештеника”, који пева и тиме сугестивно помаже жени за време њенога тешког порођаја. Садржај песме који он подржава својим гласом, говори о путовању шамана и његове војске, о тешкоћама војника на том путу и, на крају, о њиховој коначној победи. „То путовање одвија се у једва прикривеној представи порођајног канала – драма се одиграва у телу жене”. Појање, сматра Леви-Строс, даје један језик који жени омогућује да у „срећеном и схватљивом облику прође кроз једно стварно искуство које би иначе било хаотично и неизрециво” (Овен 1990, 423).

Овај пример, из основа мења поглед на магијску радњу коју смо описали, наиме, када забринута породица заједно са врачаром у воденици изводи ритуал како би дете са сметњом у говору проговорило сагласно ритму кретања точка, а и равномерном ударању чекала. Овим се дете, а и присутни, поред осталог, уче реду и хармонији, животу у складу са тзв. природним симболима.

Стварни смисао славског обредног хлеба „баба“

Најпре о чињеничком стању. У оквиру славског ритуала у источној Србији, поглавито у *Сврљишкој области*, меси се и један нарочити хлеб, мањег формата који се зове „баба”. На горњој страни налази се ликовни елемент у облику кружића „о”, или су, у новије време, два кружића у облику броја „8”, који данас служе да се у њима ставе *со* и *џајрика*. „Баба” се све време тродневне славе налази на софри. Не помера се! Гост који долази на славу најпре прилази столу на коме је „баба”. Прекрсти се и пољуби „бабу” и тек потом честита домаћину славу. Трећег дана, по свршетку славе, најчешће у кругу породице, ритуално се „*коле баба*”. Овај хлеб прате и неки „табуи”. Неудатим кћерима и унукама домаћина куће, и уопште женској младежи, забрањено је не само да једу „бабу”, већ је не смеју ни додиривати. У неким крајевима источне Србије, пошто је „баба” „заклана” тај се хлеб искључиво даје стоци, док се у другим срединама подели оним мештанима у селу који имају следећу, наредну славу у својим домаћинствима. Овде ћу покушати растумачити митолошки карактер овога хлеба, његову магијску функцију, као и значење

термина „баба“, а затим и социјално-магијски смисао забране његове употребе од стране женске омладине, девојака и снаха.

Порекло „крсної имена“ код Срба

Веселин Чајкановић је запазио како слава, односно „крсно име“ има бар три основна смисла. Према једном, слава је хришћанског порекла; по другом, слава је празник из старе вере, док је према трећем тумачењу крсно име постало под античко римским утицајем, и значи продужетак култа домаћих лара (*lar familiaris*). За Вука Караџића је слава несумњиво хришћански празник.

Смисао термина. Постоји више синонима за исти празник: „крсно име“, „слава“, „светац“. „Крсно име“ се помиње у епској поезији, док је „слава“ популарнији и искључиви назив у неким крајевима. Термин „светац“ је заступљен у готово свим српским крајевима, посебно у *источним* и *јужним деловима* Србије. „Крсно име“ или „слава“ јединствен је религијски обред Срба, но, који није забележен код других словенских грана, као ни код других православних народа на Балкану, према томе ни код Руса, осим код дела влашког становништва. Иако је крсно име јединствен ритуал у свим српским земљама, постоје извесне разлике у вршењу самог обреда. Какав је смисао „славе“? Поједини аутори, пре свих Владислав Скарић, Милоје Васић и Веселин Чајкановић сматрају да је крсно име празник посвећен душама умрлих предака и поседује *хтонички* карактер. Друга група аутора сматра да су у славском обреду хтонични елементи споредни, те да је „крсно име“ светковина посвећена живима. Овде ћу, укратко, изложити постојећа, често дијаметрално супротна теоријска становишта наших аутора.

Владислав Скарић поводом „крсног имена“ код Срба каже како постоји „истоветност код главних ознака крсної имена, код ломљења колача и дизања у славу на цијелој територији. Међу разликама пада у очи највише то, што народ приморских области не приправља за крсно име кољива, а они га у унутрашњости приправљају“ (ЗбКИ 1985, 288, и д.). Елемент „кољива“, посебно у источној Србији, указује на хтонични карактер обреда. Према овоме аутору крсно име се развило из црквене славе, а његов начин прослављања Срби су примили од Римљана.

Потребно је да овде усмеримо пажњу најпре на оне теорије према којима се „крсно име“ везује за култ предака. Према тој концепцији смисао славе је у приношењу жртве имању – огњишту, као станишту култа предака. На овај начин наглашавају се елементи патријархатског устројства заједнице, иако, свакако, и даље остају поједини чиниоци матријархатског култа посебно добро очуваног у источној Србији. За *Чајкановића* „крсно име је, поред Божића, најважнији и најпопуларнији празник у српском народном календару. Оно је, у својој суштини, помен, слава прецима, у вези са жртвом, и прославља се у кругу једне породице; обредни део спада у строго затворене домаће мистерије,

којима, према старинском, утврђеном правилу [...] могу присуствовати само позвани ('незвану госту место за вратима'...)“ (Чајкановић V, 1994, 149. и д.). Уколико се догоди да неко „нема мушких потомака усиниће некога (евентуално узети зета у кућу) и оставити му имање, с обавезом да прославља крсно име свога поочима“. И Милоје Васић сматра да је крсно име празник из старе вере, додајући да је у крсном имену сачуван култ *хероса*, који је можда директно преузет од Трачана, или индиректно од Грка.

Међутим, екстремну интерпретацију *славе* изложио је *Ђиро Трухелка*, који наглашава како је крсно име „христијанизована форма латинског култа Лара, који је с малоазијским исељеницима илирске народности дошао у Италију, одатле римским упливом на Балкан“. Коначно, *Радослав Грујић* овде посредује између двеју изложених а међусобно супротстављених концепција. За Грујића је „крсна слава, у основи, комбинација прасловенског обичаја заветовања божанству и општег хришћанског култа нарочитог завета Богородици и разним светитељима“.

Дакле, Чајкановић и Скарић сматрају да је крсно име у основи помен покојницима и прецима, што се, по њима, јасно види и из жртвовања кољива. Укратко, слава је *мртвачка жртва*. Према Чајкановићу најзначајнији и најсвечанији моменат у целој прослави јесте *устајање* или *наицијање* у славу, то јест, напијање вина Богу и светитељу – епониму. Према Васићу то је прослава *хероја*. Једном речи, крсно име је првобитно „било празник *мишској ирешка* једне породице, и свих њених предака уопште“, и у исто време „*изразник највеће наше националне боје*“. Како Чајкановић тумачи смисао „крста“ у синтагми „крсно име“? „Домаћи крст је првобитно био култна слика из старе вере“, тако да је „крсна слава првобитно била намењена старинском српском божанству које је тај крст представљао. Са покрштавањем Срба старинско божанство замењено је овим или оним хришћанским светитељем“.

За нас је, међутим, од посебног теоријског значаја Чајкановићев став да је *слава у основи слава имању, кући и породици*. „Крсно име везано је за породицу. Али има случајева да је оно везано и за *кућу*, односно за *земљиште*“. Овим поводом Чајкановић наводи један индикативан пример из искуства његове породице. Наиме, вели Чајкановић, „мој деда, Тима Лазић, некада учитељ у Јасенови (Банат) и староседелац у томе крају, када је купио кућу затекао је ту и икону светога Аранђела, кога је ранији сопственик славио; од тада он је, поред своје славе Светога Трифуна, почео прослављати и Светога Аранђела“. И на југу Србије, као и у Македонији забележени су слични примери. Тако је Филиповић нагласио како „у Скопској Котлини има тога да продавац који продаје целу кућу жели да купац прими и његову славу. Само што у том случају треба купцу да поклони нешто од имања, да му поклони огњиште, тј. кућу, па купац онда узима славу и држи је до смрти или као *праву славу* или као *иреславу*“. „У Драчеву су купили имање од неког Марулиге. Том приликом им је он поклонио кућу. И, они и данас славе две славе: своју стару славу Пречисту (Ваведење) и, по наслеђу, *Св. Николу*“ (Филиповић 1939, 70, курзив С. П.).

Једном речи, светац који се слави јесте породични заштитник кога је славио „први сопственик имања“, а у најранијим временима то је могло бити неко „локално, пољско божанство“. Дакле, слава је, пре свега, слава имању, првобитном њеном заштитнику. Једна наша пословица из Црне Горе је индикативна: „Боље је земљу продати него јој обичај изгубити“ (Караџић 1937, 356).

Мада и *Петар Ж. Петровић* разуме крсно име као српски празник из паганског времена, он слави не приписује хтонички, већ соларни карактер. Према томе слава је посвећена богу даваоцу. Једном речи „примарни облик прославе био је везан за култ сунца, које се замишљало као божанство добра и дародавца обилне летине“ (ЗБКИ 1985, 18 и д.). Врло је значајно упозорење да је „крсно име везано за земљу која се користи“, и да се „знатно касније оно везало за породицу, а њеним разграђивањем, и за род и братство“. Наш старији етнолог из XIX века, *Милан Ђ. Милићевић* упозорио је како „домазет, или привук, док су му год живи старац и баба, слави њихово Крсно име, а своје само прекађује“ (ЗБКИ 1985, 79 и д.). Према томе, „наследник је дужан с наследством да прими и Крсно име онога чије имање наслеђује, и да га слави као год и своје (из Темнића). И колико год буде наследстава, толико се и слава мора славити. Људи то чине врло радо (у Крушевачкој)“. Друго је сада питање какав однос има жена, односно девојка према крсном имену? „Жена, и пошто би јој умро муж, слави славу дома у коме је а не рода из кога је; али ако је она била јединица у оца, или је наследила његово имање, онда она после очине смрти, и код мужа, слави очину славу“. Једном речи, наследник, по праву поседника имања, макар то била и жена – мора преузети и славу тога имања. То исто важи и за призећене мушкарце, у источној Србији, домазета или *приводњака*, односно у Херцегодини и Крајини, *прийуза* или *уљеза*, будући да су сви ови дошљаци на женином имању дужни да славе славу датога имања, тј. куће у којој су се призетили.

Васић је показао како је слава повезана са „имовином и државином непокретног имања. Још и данас у нашем модерном законодавству кћери и синови једног истог оца и матере нису равноправни у наслеђу. Синови имају првенствено право на већи део наслеђа...Та околност налази оправдања у оној нашој изреци: *жена је шућа кућа*; тј. она не припада стално породици, у којој је рођена, већ удајом прелази у мужевљеву породицу“ (ЗБКИ 1985, 218-219, и д.). Код Срба, дакле, женска деца, тачније кћери домаћина, будући да ће удајом прећи у мужевљев породични култ, морале су бити искључене из оних обредних радњи везаних за „крсно име“, чији је симболички смисао одавање почасту духовима умрлих предака куће у којој је женско дете рођено. Због тога и у мужевљевом дому жена нема никаквог права све док не постане *мајка*, будући да као „*девојка* (односно ћерка), она тог права нема“ (ЗБКИ, 223).

Из овога се јасно назиру разлози због којих су девојке и невесте у источној Србији искључене из ритуала „клања бабе“ – тј. хлеба „баба“, као једног од три славска колача. Дакле, оне су искључене из ритуалног једења овога хлеба који симболизује жртву „божанству породичног имања“, својеврсном „биљном

тотему“, будући да ће девојке удајом припадати другом „тотему“, другом „клану“ или „култу“, а када је реч о невестама, оне се, како видимо, *joш нису иошврдили* у култу којем припада мужевљев „клан“.

Скарић се слаже са Васићем да је порекло крсне славе из „култа предака“, али не прихвата тезу да је тај утјецај дошао од Трачана, додајући како он не верује „у трачки утјецај при стварању крснога имена и то стога, што крсно име не налазимо баш на оној страни Балканског полуострва, гдје је трачки утицај могао и требало бити најјачи, дакле код Бугара, него га налазимо на противној страни, а специјално код илирских Срба“ (ЗбКИ, 293). Ако је, доиста, „трачки утицај“ био одлучујући, како онда објаснити да се и код Срба у западним крајевима, као епицентру српске државности, где трачког утицаја није било, усталила пракса „крсног имена“, чак и код дела садашњег хрватског простора, у Далмацији, на пример? Смислено је претпоставити да је садејству „илирског“ (соларног) и „трачког“ (хтоничног) утицаја, као и утицаја култа „домаћих заштитника“ било *само* омогућено да се очува древни словенски – чак можда не ни само словенски институт „славе“ – и то, пре свега код Срба. Различитост утицаја митско-симболичког смера „илирског“ и „трачког“, соларних и хтонских елемената, допринела је пре свега профилисању у источној Србији, иначе, јединствене специфичне ритуалне праксе „крсног имена“ код Срба у целини.

Скарићеву опаску поводом *крсног имена*, наиме, да је „крсно име поријекла мртвачкога“ (ЗбКИ, 289 и 294), настојао је растумачити Милан Будимир из филолошке перспективе. Будимир каже: „поред општеслов. дѣдъ за ознаку умрлог претка, спомиње г. Скарић и речи *сјен*, *сјеновник*, и буг. *сѣоѣан*. Прве су речи јасне: показују душу као сену“ (ЗбКИ, 332, и д.). Иако је, међутим, „слов. *дѣдъ* општи назив за умрлог претка“, ова реч добила је и неке специфичности: „у пољском нпр. *dziad* означаје старца уопште и затим *просјака*“ а *dziedzinez* је „засебно место у цркви за просјак“, а *dziady* је „даћа за умрле претке“.

Становиште, које порекло „крсног имена“ види у утицају који је Србима дошао од римских лара, које је развио Скарић, подржавају Александар Митровић, Ђиро Трухелка, али и Слободан Зечевић. „Римљани, прије и после је Христа, имали (су) своје *deos lares*. *Dei lares* били су код њих баш оно, што је и код нас Срба крсно име“ (ЗбКИ, 277). Трухелка је, како сам каже, дошао „до исправне дефиниције крсне славе: *она је христѣјанизована форма латинског култа Лара, која је с малоазијским исељеницима илирске народности дошла у Италију, одакле римским уливом на Балкан, где се на њовољном илирском субстрату снажно развила и насупрот христѣјанизације и славизирања земље до данас сачувала*“. Једино нам таква претпоставка, каже он, даје потпуни одговор на питање, зашто крсна слава постоји само у илирској а не и у трачкој, односно „хеленској трећини Балкана, зашто крсну славу не славе само Срби, него су је славили и Арнаути и Хрвати, зашто то није чисто православна светковина, него јој се сачуваше трагови и међу католицима, патаренима и муслиманима“ (ЗбКИ, 385). И Зечевић је развио „теорију о пореклу славе у

култу римских лара. Римски лари су домаћи богови чије је место код огњишта и који су стално присутни, док персонифицирана слава само у одређеним тренуцима долази у посету“ (ЗБКИ, 134, и д.).

Славски хлеб „баба“ у источној Србији

А сада о ритуалу „крсног имена“ и функцији хлеба „баба“ у источној Србији. Да ли постоје трагови хлеба „баба“, и с тим у вези, обичаја у предео-ним целинама која окружују Сврљи: у *Алексиначком поморављу*, *Сокобањи*, *Лесковачком поморављу*, *Буцаку*, *Хомољу* и *Бољевицу*, *Нишави* и *Лужници*? У Алексинцу се „месе три до четири колача“, али „и четврти тзв. баба, који је карактеристичан за Алексиначко поморавље“ (Антонијевић 1971, 198). „'Баба' је мање кравајче с рупом на средини у коју се ставља со“; „баба се налази на средини стола, где остаје до краја славе. Каже се: *Без бабе нема славе*. Када дели-баша преломи овај колач, слава се завршава, па се отуда и каже: *Закласмо баду ше славу исџрашисмо*. По парче од овог колача обавезно се даје свима укућанима, гостима и стоци, а со која је била на том колачу такође дају стоци“. Бледи трагове ове праксе налазимо и у Лесковачком Поморављу, где се последњи дан славе зове *Пајшерица*, а „у Малошишту тај дан називају баба“ (Ђорђевић, Драг.1958, 214).

Мештани у сокобањском крају овај хлеб баба називају још и џуњало или поњало; он је округлог облика а на средини је круг у који се ставља со. „Баба“ се износи на трпезу на „навечери“ а поставља се у дну трпезе или уз вечерницу, односно уз главни колач. *Баба* се сече на патерице, дан после окриља, уз упаљену свећу. Исечене комаде, као и со која је била на *баби*, дају стоци у крмилу. У *Буцаку* – у Кални, који гравитира сврљишким селима тзв. „источне културне зоне“ (шоплук) други дан славе зове се „*бабице*, или *пајшарица*“. Поред „славског колача месе и погачу, на коју се постави један кравај; називају га 'баба', а секу га трећег дана, односно по завршетку славе. [...] Негде је ова погача без краваја, али зато обично има два удубљења у која се ставља со и паприка. Све званице и гости који дођу на славу најпре целивају ову погачу, а затим честитају празник домаћину“. Каткада ставе на хлеб и новац, који се чува „за оправку пољопривредних алатки“ (Пантелић 1974, 214). Овај детаљ као да речито говори да је хлеб „баба“ намењен самом имању и алатима за рад у пољу!

На подручју Нишаве и Лужнице гост „који долази на славу прво љуби колач на трпези, или обичан хлеб, па онда честита домаћину славу, и рукује се са њим“ (Николић 1910, 124). И у Бољевачком крају „на једну од летургија метне се мало соли, и она стоји на соври за све време докле слава траје. Трећега дана, кад се слава сврши, ову летургију и со ситно исеку и нахране стоку. Управо ова се летургија и меси за здравље и напредак стоке“ (Грбић 1909, 196). У Бољевачком крају и Кални колач „баба“ је све време славе на столу, на њему је со; „баба“ је у директној вези са стоком имања тога домаћинства, односно са обрадом имања. То што се у Хомољу меси „*џоскур*“ са утиснутим

словом „само на средини“, где се налази место за со (Милосављевић 1913, 192), претпостављамо, јесте израз избледелог сећања на хлеб баба.

А сада о опису радњи повезаних са хлебом „баба“ у самом Сврљигу? *Баба* се све време славе налази на столу. Гост који долази на славу најпре приђе столу, сагне се и пољуби *бабу*, а онда се поздрави са домаћином и честита му „крсно име“. У новије време, на самом хлебу баба – одозго, налази се један мали „кравајчић“ (литургија), којега гост подигне руком, и тако одвојенога од *бабе* пољуби. Према томе, „баба“ се не помера! Сељани ће вам рећи: то се чини како се гост не би сагињао да пољуби бабу. Овај мали кравајчић, као замена за *бабу*, меси се у оним селима где се у средини *бабе* налази место за свећу која треба да гори, а око тога се налазе од теста направљена два круга у облику „8“, који служе за со и паприку. Но, чешћа а и старија, јесте обичајна пракса да хлеб „баба“ има само један круг „О“. У неким селима хлеб баба називају још и *љубеник*, или *љубовник* или *љубен* – посебно у северо-источним селима која гравитирају Тресисбаби и Заглавку.

Теоријски узев, занимљив је податак који налазимо у монографији Д. Антонијевића, да се баба последњег дана коље, и при томе изговарају речи: „испратисмо бабу“! Питање је, само, коме је „баба“ послата? У сврљишким селима (*Жељево*, *Гушевац*), на Бадњи дан се месе и хлебови намењени хтонским бићима, укључујући и хлеб „кртица“, о чему је већ било речи. Но, на питање шта се ради са овим хлебом, сељани кажу: „испратимо је“, тј. кртицу, тако што је баце у туђу „градину“. И сврљишки Роми на дан свете Бибије, крајем јануара, када ритуално испрате *Бибију*, у кући ће завладати гробна тишина попут испраћаја *Бадњеї дана* код Срба. Дакле, све три светковине: *испраћај бабе*, *Бадњеї дана*, најзад, *Бибије* код Рома, као да имају задушни карактер са наглашеним хтонским обележјем. То би могао бити и предмет даљих анализа.

Једном речи, *баба* се у Сврљигу „коље“ трећег дана славе. У овом крају хлеб не једу млади људи, посебно девојке, али и деца, а у неким срединама чак ни момци. У *Бурдиму* „*бабу*“ не смеју јести жене, кажу због бабица, док је свим мушким члановима то дозвољено. У Мечјем Долу – на граници са књажевачким атаром, кад трећега дана *кољу бабу* гости се шале, и при томе кажу како ће сада „неком предати бабу“, тј. дати је ономе ко има следећу славу у селу. Тако је, уосталом, и у Гојмановцу, који граничи са атаром Алексиначког Поморавља. У том селу „свако од гостију чија је слава следећа, добије комад 'бабе' и носи га својој кући“. У највећем броју села Сврљига, а има их 38, гост који уђе у кућу најпре приступи столу на коме се налази „баба“, сагне се, прекрсти и пољуби *бабу*. Тек потом, како смо рекли, прилази домаћину и честита славу. У сврљишком селу Галибабинцу, трећег и последњег дана славе, *баба* се даје стоци, „а могу је јести они који немају добар 'сан'! Млади никако! У Копајкошари кажу: 'Ајде'ше да кољемо бабу! – тада сви узму по комад, као и гост који има наредну славу у селу. Такав је обичај, углавном, у неколицини села *зајадне културне зоне*“. Само старије жене, трећег дана једу *бабу*. У Манојлици; мушкарци, такође, могу да је једу, но, не и млади. Ако у *Околишћу* „бабу“ једу млађе жене брзо ће остарити. У *Ђурици* постоји строга забрана: „девојке

не смеју јести *бабу*“ (Петровић С. 1992, 296). Иначе, овде се на хлебу „баба“ налази само један кружић у који се ставља со. Саговорница каже како се „баба“ не даје девојкама зато што се девојка која би окусила од колача „бабе“, не би могла „нормално“ удати. То значи, била би „отета“ или „украдена“! Било како, овде по први пут запажамо неко сећање на проблем „удадбе“ који је повезан са девојкама и табуом једења „бабе“.

Смисао „крсној имена“ код Срба и грућих еџничких ѓруја

Милан Ђ. Милићевић је још крајем XIX века приметио како „пада у очи, да Власи у Србији славе готово онако исто као и Срби. Па чак и у Малој Влашкој до Краљева, има Влада који држе крсно име“ (ЗБКИ 1985, 82). Упоредним методом ми ћемо покушати да у преживцима неких важних елемената из овога комплексног обичаја код Влада сагледамо, уједно, и неке значајне елементе драгоцене и за тумачење српског „крсног имена“.

Слободан Зечевић је један од оних који је испитивао и структуру славе код Влада. Најзначајнији елементи код становништва влашког говорног подручја јесте тај да је *шрећи* дан „намењен мртвима“ (ЗБКИ, 1985, 122), док је „главни хлеб *кай* или *лавица*. Дрући је [...] колач богу“, а „трећи богородичин колач, а задњи је колач“, иначе, „намењен свецу који се слави“. Ако од хлеба *кайа* окусе девојке верује се да ће ту ноћ у сну видети своје суђенике, што је веома слично са ритуалом код старих Германа. И код Влада, дакле, девојке су искључене из ритуала сечења славског обредног хлеба, као и код Срба приликом ритуалног „клања бабе“.

Карактеристична сличност у прослави „крсног имена“ код Влада и вршења истога обреда код српског народа у источним крајевима, односи се на последњи дан славе. Овде је занимљив податак да је код Влада тек последњи колач намењен *свецу*, да не кажемо *божанству имања*. Код Срба, рекли смо: хлеб баба се ритуално „коље“, при чему су девојке сасвим искључене из ритуала „клања бабе“, а то значи и из „култнога једења“ овога за њих табуисаног хлеба. Као да је хлеб баба повезан са одређеним божанством. Није ли, можда, у вези са старом хтонском богињом Бабом? Двосмисленост овога обреда је у томе што хлеб „баба“ имплицира „женско божанство“ и кореспондира код Влада са, такође, трећим даном славе, који је изразито „хтонског карактера“. Но, и то је важно, из ритуала су искључење девојке. Његова је двосмисленост, амбиваленција у томе што читав славски ритуал припада корпусу обреда посвећених имању и плодности, те у својој целини носи матријархатско обељеје. Но, са друге стране, из угла социјалног контекста, запажамо доминантну улогу патријархатског принципа. Наиме, у ритуалу посвећеном имању, битну улогу игра мушки чинилац, док су женска деца из обреда искључена. Простонародна рационализација и преосмишљавање ове забране – будући да се заборавило изворно, древно значење, своди се на веровање да је девојкама забрањено да учествују у ритуалу због тога, како се, колоквијално и прео-

смишљено, каже, да не би „добиле бабице“ – врсту женских, порођајних болести, које изазива нарочита врста женских демона.

Поставља се питање, да ли ова амбиваленција произлази отуд што је божанство плодности – које је код Словена рођено на ступњу земљорадње, у бронзано доба, одговарало матријархатском устројству времена када су формиран први женски митолошки ликови и, такође, када је створен снажан Велесов, односно Волосов култ – у лику „скотског бога“ – бога стада и поља? Са овим је повезан и двосмислени карактер односа „Богу браде“ – или „Велесове браде“, с једне, и обредних хлебова који се месе управо од брашна добијеног од „стрљаних“ последњих житних класова – од којих се прави „Богу брада“, са друге стране.

Вратимо се још једном обреду славе код Влаха. Други дан славског ритуала одређен је за живе, а вече уочи славе, као и трећи дан „славе“, јесу *хѿионскої каракѿера*. Занимљиво је да овај однос структуре славске церемоније код Влаха одговара структури ритуала: *Бадњи дан – Божић* код Срба, при чему је Бадњи дан посвећен умрлим прецима, а Божић живима, и који се, бар донекле, односе на два древна култа, на *лунарни* и *соларни*. Као што пре почетка Божићног ритуала, рано ујутру, Срби иду на гробље, тако исто чине и Власи само то чине пре почетка „славе“. Иако код Влаха и на само крсно име „треба да гори светлост, као да је мртвац у кући“, ипак, тога дана рано „ујутру жене одлазе на гробље и врше прекаду својим мртвима, тако да празник ни овога дана не губи хтонски карактер“ (ЗбКИ, 1985, 125). Сличан поступак забележио сам у сврљишком селу *Тијовцу* у коме мештани на дан славе Св. Стефана, коју слави готово читаво село, у преподневним сатима сви одлазе најпре на гробље.

Но, било како да ствари стоје са другим даном славе код Влаха, сасвим је извесно да је само „трећи дан намењен мртвима. Тога дана се ручком завршава ова тродневна породична свечаност“. Наиме, „овога дана, пре подне, на кафу и ракију долазе углавном жене. Трпеза се спреми за ручак на исти начин као и за поману, са култним хлебовима и свећама...Овом се приликом трпеза, такође, кади и намењује мртвима [...]. Славска свећа се овога дана не пали“.

Према Зечевићу „ако се погледају култни реквизити славе, може се констатовати да они и у овоме крају припадају хтонском култу [...] и да су они у својој суштини еминентно пагански“. Тако, на пример „обредно једење изломљеног хлеба има снагу сакраменталне жртве. Оно има моћ стицања нарочите снаге, као што је, на пример, једење тотема или причешће. Због тога девојке у североисточној Србији верују да ће једењем славског колача стећи моћ да унапред упознају свога суђеника“. Управо због те магијско-митолошке димензије обреда може се поставити питање: нису ли, можда, девојке управо из ових разлога искључене код Срба из обредног једења „бабе“, хлеба посвећеног имању, како не би стекле снагу ове сакраменталне жртве, а тиме и нарочиту власт над имањем очеве куће, која, као и имање, по превасходству припадају мушкој деци? Разуме се, радикално екстремну теорију, која полази од става да је „крсно име“ христијанизиран обред посвећен пре свега живима,

развио је *Радослав Грујић*. У славском ритуалу, сматра он, култ мртвих је споредан елемент, док је главни елемент култа славе прослава *крсној имена*, односно „*свешћешкој*“, календарског имена, датог на крштењу, култа *храмовној и празника* или општинског патрона“ (ЗБКИ 1985, 408).

О божанству Баба и Божјој бради

Првобитно, чесница, обредни хлеб, и не само „за крсно име“, месио се од жита које се налази на последњој руковети домаћиновог имања. Од те руковети, претпоставка је, могао се месити и обредни хлеб „баба“ о чему овде говоримо. Иначе, хлеб „баба“, не само језички, имплицира словенско женско хтонично божанство високог ранга, тј. *Бабу*, која је онто-генетски повезана са „Божјом брадом“, сада као симболом мушког божанства, *Волоса* или *Велеса*. У оба случаја, међутим, реч је о божанству плодности. Осим уколико се не ради о томе да и сам израз „Баба“ имплицира „мушко божанство“ – а било је и таквих интерпретација.

Постоји, иначе, заматан број топонима са основом „баба“, не само у Србији, већ и у Црној Гори и Македонији, а затим у Бугарској: *Бабин зуб*, *Бабин нос*, *Бабина лава*, *Бабин кук*, *Бабин пошок*, *Бабина река*, *Бабин дол*, *Бабина сћена*, *Бабин камен*, *Бабин гроб*, *Бабин врх* (Петровић С. 1995а, 431-435). И у источној Србији у захвату Сврљишких планина, налазимо сличне топониме: *Бабин зуб*, *Бабин Кал*, *Бабинкалска река*, *Бабина лава*, *Тресисаба*, *Галисабинац*, што је, митолошки, индикативно јер се управо на овом подручју понајбоље очувао обичај мешања славског хлеба са именом „баба“ – који има превасходно хтонско обележје. Када би ова хипотеза имала више потврда, било би лагодније растумачити табу у вези са присуством и учествовањем млађих женских особа у обреду „клања и једења бабе“. Наиме, девојке би из два разлога биле искључене из овога ритууса: због *пашријархашкој морала* и, у складу с тим, због старијег правног система наследства. Међутим, постоји и други разлог. Ако, останемо код тога да је, према Трстењаку, „Баба“ велико женско и хтонско божанство које се доводи у везу са „старошћу“, са зимским ликом женског божанства, онда би искључење девојака из култа кореспондирало са захтевом да религијски „чиста“ женска младеж не буде магијски и митолошки инфицирана „смрћу“ и „старошћу“ (Trstenjak 1870).

Остаје нам још да размотримо структуру ритууса везаног за „Богу браду“ или „Божју браду“. Шпиро Кулишић је поводом феномена *Божиха* и *Бадње дана*, славе и славских обичаја, најзад, *обредних хлебова* који се код Срба месе за ове празнике, запазио како би „у неким селима западне Босне на Бадње вече омлаћали код огњишта *класје из последњеј сноја*, а пшеницу би затим помешали са оном која је одређена за чесницу“ (Кулишић, у: СМР 1970, 15–16). Дакле, „чесница се меси од жита из *последњеј сноја* или *жешвеној венца*“, што имплицира да је „чесница *првобитно представљала хлеб од новој жити*, од које потиче и њена мистична снага“ (СМР, 304). Према магијском кључу зрнев-

ље „Божје браде“ и њена слама налазе се у магијско-узрочној вези. Наиме, када је реч о божићној слами „њена мистична снага преноси се на усеве, на њиве, на виноград и воћке, на животиње и, коначно, на укућане, као што се преноси и демонска снага последњег снопа и жетвеног венца или хлеба начињеног од њиховог жита“ (СМР, 35 – *курзив мој*).

Овде се може размислити и о претпоставци, да искључење женске чељади једнога домаћинства из вршења обреда говори о потреби да се демонска снага жита са поља домаћина не пренесе на те укућане! Кулишић нас обавештава како „се код многих словенских народа *последњи сноп* назива *ged* или *баба*“, која стоји у односу према божићној слами и заједно са „последњим снопом“ првобитно од Бабе и „потиче и уједно се са њим поистовећује као са представником митског претка“ (СМР, 35).

Па ипак, следе и неколика питања. У каквом су односу: 1) млада девојка, односно девојчица, која исечену и, затим, искићену „Божју браду“ носи кући домаћиновој, на чијем се имању радило, са 2) забраном да то исто дете, носећи „Браду“ мора ићи странпутицом, а да при томе 3) не сме говорити, отварасти уста, наводно „због мишева“? 4) Исто тако, каква је то тајна веза између митског, а женског лика божанства *Бабе* – која је свагда повезана са *мишевима* и са *зубима*, и изричите забране да женско дете које носи *Боју браду* не сме говорити, ни отварати уста, дакле, ни показивати зубе – а све то због наивнога, магијског веровања како *мишеви* не би домаћину уништили летину у амбару? 5) Коначно, у каквом је односу поменута забрана која важи приликом ношења *Боју браде* домаћиновој кући, са забраном у славском ритуалу, према којој женска младеж не сме учествовати у славском обреду „клања Бабе“, нити у једењу овога хлеба?

Пре него што покушамо да одговоримо на та сложена питања, обавезни смо да у најкраћем опишемо сам ритуал који се изводи у вези са *Божјом брадом*. Најпре: да ли има овога обичаја код других народа, укључујући и друге гране Словена? Шпиро Кулишић сматра да су и Немци последњи сноп жртвовали богу Водану. Та чињеница навела је Чајкановића да „закључи да се *божја брада* код Срба „има сматрати као жртва Дабогу“, који је по многим својим атрибутима сличан германском Водану“ (СМР, 39). Руски митолог Рибакров сматра да се код Руса поменути ритуал фиксира за великог словенског бога Волоса, додајући да је у Југославији сачуван израз „божја брада“, али да је име бога већ заборављено (Рыбаков 1981, 425). Међутим, према карактеру и начину како се врши ритуално кићење „Богу браде“, може се претпоставити како и код јужних Словена наилазимо на древне трагове о овоме божанству.

Како се овај ритуал изводи, упражњава код Срба у источној Србији, посебно у Сврљигу? Последњег дана жетве, ритуално се плете *Боју брада*. Када жетеоци приведу жетву крају, на последњој њиви се овичи један комад под класјем – у обиму рукохвата. Пошто се њива пожње, пред вече се свечано окити поменути рукавет, завеже травама и цвећем, чак се и новац стави крај „Браде“, а онда полије водом и на крају се ова рукохват посече свим срповима који су учествовали у жетви. Када је по заласку сунца „Божја брада“ одсечена,

женско дете из домаћинове куће однесе „Божју браду“ своје дому. Девчица при томе мора ићи странпутицом, и ни по коју цену не сме говорити са пратиоцима. Домаћин прими „Браду“, окачи је на амбар, где и остаје. Према садашњем одговору на питање шта даље бива са „Брадом“, домаћин би обично одговорио: *До следеће сешве*, када ће од тога зрневља, у ритуалном магијском захвату, свечано бити припремљено семе за сетву.

Слично је и у другим крајевима источне Србије (Антонијевић 1971, 163). У Лесковачком Поморављу „онај што је носи жури напред кући и ништа не говори [...]. Кад дође кући, остави је уз амбар, а српове (неки их баце у амбар) на своје одређено место“. „У околини Враћа *Бојову браду* не секу, него је оставе у њиви. Оките је, увежу цвећем, *иољубе је*, траву око ње ишчупају па оду“. Дакле, *љубе је као* „бабу на слави“! „Кад се Богова брада носи не говори се да мишеви не једу жито“ (Ђорђевић Драг. 1958, 541). У Буцаку, у Старој Кални, верују ако се, поред Богу браде, „ћутећи донесе срп мишеви неће моћи јести жито“ (Пантелић 1974, 184). Овде је занимљиво да се забрана говорења односи на онога ко носи српове, а не *Божју браду*, и такође, да се овде сасвим извесно зна да се све то чини, дакле не говори, због *мишева*.

У литератури је познато да је „Божја брада“ посвећена божанству *Волосу*, код Срба и Бугара *Велесу*. Брада симболизује божанство, демон или дух жита. У пролећно-летњем календару обреда Источних Словена, а који су повезани са Волосом / Велесом, постоје три значајне светковине које могу помоћи разумевању истоветне обредне праксе код Срба. То су велики пролећни празник – код Срба *Ђурђевдан*, христијанизацијом преображено у *св. Ђорђа*, други се упражњава на крају жетве, када се оставља у пољу последње класје за „*Волосову браду*“. Рибакoв сматра да се ова прегршт класова од неовршених снопова чува за други веома важан обред „храњења стоке у тзв. 'Велесове дане' (2. или 6. јануара)“. Ако знамо да се о Бадњем дану од зрневља *Божје браде* код Срба прави чесница, односно у источној Србији – према мом истраживању – меси нарочити обредни хлеб „волови“ који се чува до Богојављања када се ритуално стави у храну крупној стоци, и који, празник, по старом календару, пада управо 6. јануара (или 19. по новом), онда је доиста реч о формалној трансформацији, преосмишљавању истоветнога ритуала, посвећеног Волосу (Рибакoв, 1981, 431).

И у источној Србији хлеб „баба“ се махом даје стоци, нарочито у *источној културној зони* Сврљига (*Црнољевница, Жељево, Гушевац, Гулијан*). Ми смо, из анализа Шпира Кулишића могли увидети да се и сама божићна чесница, управо у реченом добу календарске године, прави од зрневља „Божје браде“. Отуда се поставља разумљиво питање: није ли *Велесова брада* уистину *Боју брада* – код Источних и Јужних Словена, док је код Западних Словена то *Боба* или *Баба*? Два ритуала из *српске обредне праксе*: „плетење Богу браде“ и прављење славског колача „Баба“, као да садрже у себи елементе оба ритуса из старе словенске традиције.

Због коришћења семена *Боју браде* за сетву, може се претпоставити да је смисао обреда тај да се успостави „магијско-митолошки континуитет“, веза са

„старим духом жита“ – Волосовим духом. Исто тако, смислено би било претпоставити да се на „крсној слави“, која је у својој основи светковина у част домаћиновог „имања“, у лику обредног хлеба *Баба* чува дух „старог жита“, који је претходно обликован у форми *Божје браге*. И управо због тога постоји забрана да младе девојке и млађе удате жене, не смеју партиципирати у ритусу фиксираном за остарели, зимски или смртни лик божанства. Као „туђа срећа“ девојке ће ускоро припадати другом култу – новог, мужевљевог дома. Религијски гледано, оне не смеју учествовати у обредима посвећеним очевом „имању“, а то значи ни духу Деде, односно Бабе. Било како било, препознајемо везу *Волоса* за *Земљом*, *илодношћу*, односно са *хтонским* и *лунарним*, зимским ликом божанства.

Иако Кулишић наводи да „демонски карактер жита из последњих струкова открива и обичај да онај ко носи „богову браду“ не сме говорити „због мишева“, који такође представљају хтонске демоне“ (СМР, 39), он не објашњава разлог ове забране. Ми смо показали да следећи елементи ритуала образују митолошко-магијско јединство: 1) *девојчица која носи браду* (дете је култно „чисто биће“), 2) *време ритуала – после заласка сунца* (лунарно-хтонски смицао), 3) *забрана ошварања уста, немост носивоца Браге*, 4) *мишеви*, 5) *зуби*, 6) *Баба*.

Према упозорењу Л. Грђића, а с обзиром на чињеницу да се „крсна погача“, односно „чесница не пече под сачем или саксијом, него у упрету“ (врућем пепелу са жаром) „на отвореном огњишту (примарној пећи)“, може се закључити да је реч о обичају „из њихове далеке старине“ (СМР, 177). Када се има у виду да су се *славски колач*, и у том реду обредни хлеб *баба*, пекли у упрету, у пепелишту, па се тако налазе у одређеном односу према огњишту и, свакако, према аријском божанству Агнију – укључујући овде и чињеницу да ликовни елемент на хлебу *баба* симболизује *свасџику* – поставља се следеће питање. Зар се због свега реченог не би могло претпоставити како хлеб *баба* обједињује две стране, да се истовремено везује за *имање*, за *њиву*, али и за *отињшше* као станиште култа предака? А онда, уколико је реч о мушком божанству, зар није смислено претпоставити како је овај хлеб, који симболизује патријархатски култ, заиста морао бити табуисан за девојке, које се нису смеле религијски интериоризовати унутар датог култа очеве куће. И само због тога, те исте девојке, биле су искључене из ритуала не само прављења култног хлеба већ и из било каквог контакта са култном твари, која је настала на имању оца, чијем култу младо женско чељаде не припада.

Ова забрана посебно важи за хлеб *баба* који је умешен од последњег жита. Култна идентификација са овим хлебом остварује се само међу припадницима који се култно идентификују са поменутиим имањем. Девојка која би унела у себе (мађијски) тварни елемент, супстанцу тога имања, она би – према магијској логици – пошто ће једном отићи из куће, однела и срећу и плодност очева имања, дакле и срећу своје браће. Уосталом, Шпиро Кулишић је показао како се у Горњој Крајини, у Босни, на пример, чесница меси и пече првен-

ствено са намером да се утиче на род жита и да је „чесница овде заправо идентификована са житом“.

Шта се из свега овога може утврдити? Искључење жене из обреда мешења чеснице, односно ломљења или „клања бабе“, забрана учествовања млађих женских чланова породице у последњем чину славског ритуала, коначно, захтев да се хлеб сме додиривати само са рукавицама – како се то ради и у *свештом* чину уношења *бадњака*, указује да је у хлебу сагледано дубље религиозно значење. Хлеб баба, као и други хлебови сличне врсте, поседују карактер светости, па би уношењем честица, „делова“ поломљеног хлеба у себе, кроз уста – што је у обреду дозвољено само интериоризованим члановима домаћинства – магијски била пренесена плодотворна снага демона или божанства жита. Овоме светом чину не могу приступити девојке, које су „туђа срећа“.

Митолошко-магијски смисао „бабе“

О обредном колачу *баба* укратко. Хлеб је све време славе без померања на столу; сваки гост се поклати *баби*; она симболизује *имање*; не дели се и из куће не отуђује. Изрека важи: „Син је кутњи темељ, крсна свијећа, вјечна домаћа читуља, бранич цркве и народа“, док је девојка „туђа вечера за суђену кућу“! Гости који се клањају *баби* изражавају почаст *имању* домаћина; „баба се коље“ трећег дана славе. Речено је, „баба“ је табуисана за девојке. Склон сам да мислим како ова чињеница садржи дубљи митолошки смисао. Исто тако, могло би се говорити и о дубљој повезаности *Божје браде* као симбола прве жетве, и хлеба *баба* која је умешена од брашна *жиша Божје браде*. Ову хипотезу, поред осталог, подупиру и налази до којих је дошао Фрејзер истражујући феномен „житног бога“ код бројних европских и у томе кругу словенских народа. Наводим неке елементе поменутог ритуала код других словенских народа.

Пољаци „последњи сноп“ зову баба; они кажу како у снопу „седи баба“. И Литванци, крило Балтасловена „последњи сноп зову боба“, који Срби именују као *Боју брада*, или Брада „Деде“, док је хлеб „баба“ код Срба нарочити „славски хлеб“ који се једе после свршетка славских обичаја. Постављена је хипотеза да би тај хлеб могао бити умешен од зрневља „Богу браде“ која је код Пољака „баба“! Фрејзер примећује да се и у Чешкој од последњег снопа прави „фигура жене“ са „сламеним шеширом“. При везивању снопова свака од присутних жена / девојака избегава да остане „последња“ код везивања, јер ће идуће године управо та „последња [жена] добити дете“, па се често за такву особу која застане при жетвеним радовима, каже: „Она је добила бабу“.

У жетелачкој пракси Словена и Немаца Фрејзер је забележио како се „у околини Магдебурга мушка и женска послуга утркује ко ће добити последњи сноп, назван *шармајка*. Ко га добије венчаће се идуће године“. Исто тако у околини Белфаста последњи сноп се „не жање на уобичајен начин, већ сви жетеоци бацају српове на њега и тако га оборе. Он се исплете и чува до јесени. Ко га добије венчаће се те године“ (Фрејзер 2, 1992, 83). Следећи латентни

смисао овога последњег „снопа“ могли бисмо помислити како баш тај сноп симболизује оплодну снагу, тј. *пренос већешабилне моћи на свеколико живо*, и следствено, доводи до *венчања, удадби*.

Док се у разним деловима северне Немачке последњи сноп о жетви направи у облику људске фигуре и назива „старац“, а за жену која га је везала каже се да је „добила старца“ (ЗГ,84), дотле у Пољској сматрају како у последњем снопу „седи баба“. Сноп који се носи кући на последњим колима, две девојке ће га предати домаћину. „При везивању снопова свака жена се труди да не остане последња, јер ће она која последња веже сноп идуће године добити дете. Понекад жетеоци кажу за жену која веже последњи сноп: *Она је добила бабу*, или *Она је баба*. У Краковској области, када човек веже последњи сноп, кажу: *Дега седи у њему [...]*. Тако увијену у сноп однесу је последњим колима кући, где је сви укућани *исполивају водом*“ (исто, 87).

То што девојке код нас ките „Божју браду“, коју Руси називају „Волосова брада“, или божанство у мушком лику, а Пољаци ову сламену фигуру зову „Баба“, могло би значити, да је код нас реч о реликту матријархатске праксе. Осим, уколико ову чињеницу у српском обреду не протумачимо и као прежитак и у томе као преосмишљену форму жртвовања девице „житном демону“ – богу Волосу / Велесу? Управо због тога се, можда, и бира девојчица која ће кући домаћиновој носити Божју браду, и која, уједно, симболизује жртву житном демону. Примери из жетелачке обредне праксе у Пољској, Чешкој и Литванији казују да је у „последњем снопу“ садржана знатна оплодна снага. Код Срба девојчица која носи искићену и посечену „Божју браду“, рекосмо, не сме да говори, наводно због мишева. Реч је о томе што је женско дете најчешће бирано из породице на чијем се имању обављала жетва. Може се, на основи тога, претпоставити да забрана отварања уста стоји у некој вези са могућношћу да кроз отворена уста не би из „Божје браде“ у тело девојке доспео демон жита породичног култа, његов Дух, коме она не припада, и који би је „оплодио“, и тако дошло до *инцеста*! На оплодну снагу „Браде“ могу рачунати само интегрисани чланови породице, односно жене из другог клана.

У оба наведена случаја код Западних Словена, девојке и млађе жене – које на моби раде на великим имањима, најчешће, на туђим поседима, – када добију „бабу“ симболички значи да ће идуће године добити дете, дакле, биће оплођене и то *духом који долази са „шухеј имања*“. Код Срба, међутим, девојке – које припадају домаћиновој кући, те јој крвним сродством припадају, уколико би јеле хлеб „баба“ добиле би „бабице“, тј. навукле на себе присуство бића које је у најужој вези са демонима који се најчешће јављају приликом порођаја. Као да би овим чином девојке ушле у тзв. инцестуозан однос, у везу са оплодним или „сродничким духом“ имања на коме живе. Чини се да би дубљи смисао поменутог табуа код Срба могао бити тај, да девојке не смеју бити у контакту са оплодном снагом коју симболизују митски заштитници њеног изворнога рода.

Народна фантазија, из интереса рационализације, забрањивала је девојкама, односно млађим женама употребу овог хлеба под изговором да се тако

ваља из страха од „бабица“. „Бабице“, очито је, у овој забрани имају још и неке друге, на први поглед, непрозирне смислове.

Много је неразјашњених питања која се тичу овога митског лика. Пре свега, да ли је реч о хтонском или соларном карактеру божанства „Бабе“? Каква је веза „Бабе“ и девојака? Да ли уопште постоји неки смисаони однос између „Бабе“, „Божје браде“ и „мишева“, односно између „Бабе“ и „зуба“? Најзад како растумачити смисао следећих топонима забележених у источној Србији, Македонији и Словенији: *Бабин зуб* или *Бабин зоб* и везу њихову са топонимом у Македонији *Сшарков заб*?

Руски фолклорист Потевња приметио је како је код Словена и Германа распрострањено уверење да постоји нарочит однос *миша* и човекових, односно детињих *зуба* (Потевња 1865, 85). Сартори је у компаративној анализи *морала* и *обичаја* индоевропских народа показао да је код Немаца, по веровању, одређених дванаест ноћи, када иначе душе лутају земљом, име *миша* табуисано. Јозеф Грохман је уз то приметио, да уколико дете у сну отвори уста, треба бити на опрезу и одмах му их затворити, иначе ће детиња душа побећи на уста у облику белог миша (Grohmann 1862, 21). Присетимо се сада нашега обичаја. Наиме, девојчица која носи „Богу браде“ не сме отворити уста! То би се, такође, могло протумачити како је дете, тј. девојчица, најпогоднији медијум кроз чија уста може у њу доспети јавља у облику миша. То је сагласно са веровањем Чеха, да се *предак* јавља у облику *миша* а чије је име: *дигко*, *диг* или *диог* (Máchal 1891, 97). Да ли нас све то може нагнати на помисао како је и сама забрана код Срба да девојчица из очеве куће док носи „Божју браду“, направљену у част *Волосу*, *Деди*, не сме отворити уста само зато да би се заштитила од магијске могућности да Дух умрлог претка очевога домаћинства, коме она номинално припада, изиђе из „Божје браде“ у облику миша и уђе у њену душу!? Ствар је у томе да се овај добри дух жита мора нужно вратити домаћину – коме и припада. Чајкановић је упозорио да се и код Чеха и Срба „мишевима“ остављају мрве са Бадње вечери, јер су *мишеви* „овде очевидно душе“. У својој суштини „Бадње вече је, и код Словена и Германаца [...] гозба душама покојника“ (Чајкановић, V, 1994, 97).

Код Срба постоји празник *Мишољдан*, који се у Бољевцу празнује 27. октобра, односно 9. новембра, како мишеви не би чинили људима штету. За жене је постојала строга забрана да овога дана никако не раде ручне радове. У Хомољу девојке које су приспеле за удају посебно тога дана не смеју ништа радити како им мишеви не би изгризли припремљене дарове (Милосављевић 1914, 66; в. и Грбић 1909, 74). Овде учачамо како се у одређеним годишњим периодима *девојкама* – *девојчицама*, изричито забрањују одређене активности, због опасности да им душа предака – која припада очевом огњишту и имању, не учини какво зло, или бар поремети низ припремних везених радова које ће понети када приступе *ришуалу* *прелаза*, који их очекује.

Однос бабе и миша. Најзад, није ли основни смисао забране за оно лице које носи *Божју браду*, и при томе не сме говорити, управо тај како му не би

испали зуби, или пак да домаћину са чије се њиве носи *Боју брада*, не би мишеви изгризли летину и жито? Свакако, поменута разјашњења говоре о спољашњем, манифестном плану обреда. У битноме, пак, реч је о својеврсној рационализацији дубљег, латентног смисла, који је у веровању да се преко *зуба, уста* – уколико би док носи *Божју браду* дете говорило, могла са „дахом“, дакле, магијским путем унети и оплодна снага „демона жита“, на исти начин као и онда када би млађе женске особе у очевој кући окусиле хлеб „бабу“ или, пак, учествовале у ритуалу „клања бабе“. Дакле, *зуби – уста – забрана говорења – забрана једења (браде или бабе – који садрже у себи оплодну моћ жита са имања домаћина)* унутрашње смисаоно тј. митолошко-магијски корелирају.

У богатом материјалу који је забележио Џејмс Фрејзер, запажамо да се у западној Европи, код Немаца, и Западних Словена посебно, „житни демон“ јавља у женској форми, као „мајка жита“, а налази се у руковети жита које је остављено да стоји последње у пољу. И „у околини Данцига / Гдањска лице које пожње последње класове жита направи од њих лутку коју назове мајка жита или *баба* жита и доведу је кући последњим колима“, а онда је полију водом (Фрејзер, ЗГ, 2, 81-82). У овим описима уочавамо сличност са српском обичајном праксом. Има се утисак да чин сечења *боју браде* металним срповима и стављање новца на њу док још није посечена, симболизује магијски поступак терања злих сила које се противне добротворном житном демону. Исто тако, поливање *браде* водом кореспондира обичају у неким крајевима Србије где се то исто чини пошто девојчица унесе „Богу браду“ у двориште домаћинове куће. Све то указује на сплет смисаоно повезаних елемената истоветног ритуала. Разлика је само у томе што је код Немаца све то у функцији *женској* а код Срба *мушкој* демона.

„Од најлепших класова тог снопа направи се венац и украси цвећем, па га *најлејша девојка* стави на главу и тако однесе газди или поседнику, а мајка жита се стави на под амбара да би *оштерала мишеве*“ (ЗГ, 2, 82). Но, и овде не би смела да нас завара разлика на феноменалном слоју структуре обичаја. Важно је, међутим, само то што се појављују четири важна, чак би се могло рећи носећа онтичка елемента: *девојка* (и то *најлејша* – која митолошки симболизује жртву житном демону), *венац* и *амбар* – где стоји брада, односно венац и, најзад, ту су и *мишеви* као форма *злих демона* са којима се ово божанство бори. И овде се, уобичајено, уочава амбиваленција у митском лику миша, уосталом, као и у случају култних животиња – *змије* и *вука*. Наиме, миш је истовремено и заштитник имања домаћина, он се бори са осталим *мишевима* – злим демонима, који опет, као форме посебних епонима штите интересе других домаћинстава.

У Фрејзеровом опису можемо запазити још неке сагласности са нашим ритуалом. На пример, то што Западни Словени *поливају водом* последњи споп у којем је увијена жена, има у српској традицији паралелу са поливањем „Божје браде“, односно њенога доносиоца у авлији, али и квашење те исте *Божје браде* док још није посечена. Затим, ту је и онај двосмислени карактер обичаја, идеја да се у последњем снопу налази „старица“ – *Баба*, али и *Старац*

– *Дега*, што говори о амбивалентном карактеру божанства, зависно од преостатака елемената матријархатских, односно патријархатских социјалних односа. Најзад, теоријску пажњу провоцира и детаљ, да ће онај ко последњи веже сноп идуће године добити „бабу“.

У *зайадној културној зони* Сврљига када се последњег дана крснога имена ритуално „коље баба“ комади овога хлеба предају се гостима који ће у селу имати наредну славу, чиме се афирмише дух заједништва. Са овим донекле кореспондира и обичај у „Пемброкширу, где се последње пожњевено жито не назива девојка, већ бабускера, *шаљу је што брже суседу који још није завршио рад на својим пољима*“ (ЗГ, 2, 92 – курз. С.П). Структурно гледано, комадић „бабе“ предаје се оном домаћину коме ускоро предстоји да служи своје „крсно име“, будући да се тек тим чином, симболички и митолошки довршава духовни рад на „властитом имању“.

Описујући тзв. *мишје дане* Чајкановић је показао да они трају „*пет дана*, онако исто као што, на пример, вучји празници у новембру трају недељу дана, и као што уопште старински празници, намењени прецима, могу трајати по више дана“ (Чајкановић, II, 1994, 269). Чајкановић указује како се код ових вишедневних празника посвећених умрлим прецима, последњи дан назива *расшурњак*. И у вези са *Тодорцима*, познато је, последњи дан, *ушорак*, јесте кроз мртвачки дан, када *Тодорци* – поворке душе умрлих предака, одлазе, *расшур*ају се.

Зашто наводимо овај податак? Пре свега, у крајевима где је сасвим добро очувана традиција „бабе“, што је посебно карактеристично за Сврљиг, последњи дан крсног имена назива се још и *расшурница*, или „растурање“, „разилажење“, повлачење угошћених, добрих и злих „демона“ који обитавају на имању. Отуда се у неким сврљишким селима (Копажкошара и Гојмановац), последњег дана славе позивају управо они домаћини, којима је следећа, прва слава у селу, те се њима дају комадићи хлеба „заклане“ *бабе*, како би се са *бабом* предале и душе, добре и зле, које ће одсада боравити, макар за кратко, у домаћинствима других сељана.

Закључак. Сумирајући два важна обреда: *клање бабе* и сечење и ношење *божје браге* потребно је укратко истаћи њихове најважније митолошко-магијске одлике. *Баба* је најдиректнији симболички репрезентант „имања“. Она се „коље“ трећег дана славе, али је и *шабуисана* за млађе женске особе, пре свих за девојке, наводно из страха од „бабица“. Показали смо, да та чињеница забране има дубљи смисао, представља отклон митолошко-магијске идентификације „жена“ са „патријархатским култом“. У обичају препознајемо својеврсно мешање патријархатских и матријархатских мотива и култова. Отуда само старије жене могу учествовати у ритуалу, будући да су доспеле у фазу сасвим интериризованих чланова у култу мужевљевог дома. То што се у неким насељима у шали каже да ће „неком предати бабу“, тј. ономе ко има следећу славу у селу, и који добије комад *бабе* који носи својој кући, треба да скрене пажњу на дух заједништва свих у селу, дакле и имања свих. Чињеница

да се у средини хлеба *баба* налази круг „о“, као, наводно, место за со – што симболизује и гостопримство домаћина, може указивати и на „целовитост“ имања домаћина, као и његову „неокрњеност“, односно „здравље“ укућана и чељади имања. Круг симболизује „соларни“ принцип, а „8“, можда, стилизовану, додуше скраћену верзију „свастике“, као симбола огња.

Када је, пак, реч о обреду *Божје браге* запазили смо да се готово сви елементи које смо нашли у вези са „последњим снопом“ код бројних народа, појављују и код Срба, посебно у источној Србији, а повезани су са *Божјом брадом*, и, затим, која је повезана са обредним славским хлебом *баба*.

5. Велики празници и дух старе вере у Сврљигу

Четвртак и Спасовдан – празници божанства високог ранга

У досад публикованим радовима говорио сам о распрострањености топонима са основом „Перун“, као и о повезаности бога *Перуна* са празником *Илинданом* који је посвећен његовом хришћанском супституту. Тада сам, сасвим узгредно, указао и на могућан однос *Перуна* и *Спасовдана*. У литератури из српске митологије спорадично је дотицана тема која је празник у славу *Перуна*, а који пада у *четвртак*, доводила у везу са „неименованим божанством“ високог ранга. Најпре, *четвртак* као четврти дан у недељи корелира са четвороглавим Световидом, богом Балтичких Словена. Сада је прилика да наведеним идејама придодам и резултате мојих новијих истраживања. Реч је о покушају елаборирања тезе према којој се иза прославе тзв. „хришћанског“ *Спасовдана* крије, у ствари, светковина у част бога *Перуна*, иначе, Бога врло високог ранга код Источних и Јужних Словена. Најпре ћу укратко подсетити на већ обављена истраживања о овом проблему.

Крајем прошлога века писао сам о два индикативна топонима, о *Перишу* и *Витановицу*²³. То су насеља која се налазе на граничном подручју *сврљишкој* и *белойаланачкој* среза који, и данас то то сматрам, имају особену митолошку семантику. Топономастички, ова два села међусобно удаљена три километра, садрже као могућне импликација два митска бића – *Перуна* и *Световида*. У прилог ове тезе, ја сам као индикативне чињенице навео неколико података, верујући да би то могло ићи у прилог ставу, да „Витановац“ смисаоно корелира са *Световидом* – врховним богом Балтичких Словена. Световида, иначе, одликују следећи атрибути: он је бог „пророковања“; јаше на „белом коњу“; посвећена му је „птица“ у лику „белог петла“. На другој страни, име *Периш*

²³ Види: моје радове: „Традиција као архетипски и носећи слој културног система“. *Гласник Етнографској института*, бр. XLII. Београд, САНУ, 1994. стр. 35–46; *Увод у културу Срба*. Ниш, 1994, 80–83; *Систем српске митологије*. Српска митологија I–V. Књ. I, Ниш, 2000. стр. 172–176; 222–224; 226–231; *Митолошке маје*. Српска митологија I–V. Ниш, 2000. Књ. II, 142; 150–151; 178–180.

има паралелу у *Перуну*, како рекох, код Источних и Јужних Словена код којих означава божанство са прерогативима највишег статуса, са следећим атрибутима. Најпре, тога дана, четвртка, њему у част народ не ради. Перун је бог „громовник“, а његов териоморфни корелат је, такође, „петао“, иначе, култна птица.

Нема никакве сумње, Перунов култ је касније пренесен искључиво на хришћанског св. Илију. Управо је то разлог што се овде жели преиспитати заснованост још једне хипотезе, да је, може бити, и велика хришћанска светковина *Сјасовдан*, такође из реда празника у славу Перуна, а делом и Световида. Овде ће бити подастрти само главни аргументи које сам у ранијим радовима сматрао значајним у циљу поткрепљивања тезе да два суседна топонима: *Периш* и *Вишановац* имплицирају два култна лика из словенске митологије.

1) Указао сам на чињеницу да је дуго после Другог светског рата у селу *Вишановцу* живео и радио као „видовњак“ звани *Сенџа врачар*, коме су, после тог рата, долазили људи из најудаљенијих крајева ондашње државе да им помогне, тј. да им „пружи“ било какву информацију о својим најближима, а несталима, за време суровог светског рата.

2) Све до недавна, док је било веће живости у нашим селима, одржавала се велика регионална светковина – *Вигдовански вашар* (15 / 28. јуна) у *Вишановцу*, у Мирановачкој Кули [*Виг*–овдан = *Виш*–ановац].

3) Од давнина је у читавоме Сврљешком срезу *четвртак* пазарни дан. Тај дан је, на одређен начин нерадни, тачније, тога дана се долази у срески Сврљиг на пазар, светкује се. Народ пристиже у средиште среза као на вашар, како би се снабдео потребштинама за наредну недељу. Као да је, малте не, „четвртак“ недеља. У сваком случају слови као свечани, за живот сељака, нерадан дан. У обичајној пракси Сврљижана *четвртак* је, никако случајно, са понедељком сматран за најсрећнији дан када се започиње било какав посао од нарочите важности. Уосталом, код Срба је некада било уобичајено да су се значајни историјски подвизи предузимали на дан каквог светитеља. Тако се, на пример, и народ Сврљига дигао на устанак против Турака на празник св. Марка, 8. маја (6. април) 1833. године, датум који је, потом, узет за Дан ослобођења Сврљига.

4) У веровању народа Сврљига *храст* је дрво које има култни значај. Оно се, не само у *Перишу* већ и у околним селима Сврљешке области, бира искључиво за заветно дрво – „запис“, односно у *источној културној зони* дрво одређено за запис зове се „миро“. Како је већ речено, та два имена истог дрвета долазе од диференција језичко–културних зона у Сврљигу. Најзад, храст се без изузетка бира за „бадњак“ и сече рано ујутру Бадњега дана. Несумњиво је, „храст“ је дрво посвећено богу Перуну – громовнику.

5) Један од највиших врхова на Сврљешким планинама налази се управо код топонима *Виденова дувка* – подно индикативног врха *Перинајица*. Може се претпоставити да се под овим топонимом – „Перинатицом“ у старини на-

ходила лексема у нешто другачијем, можда, изворнијем облику, као „Перина–Тица“, тј. *Перунова иџица*.

6) Најзад, запазио сам како у непосредном окружењу Периша промичу два брда индикативног назива: *Пейловац* и *Пейлово брдо* [корен „петао“], али и топоними који би могли представљати импликације атрибута соларног божанства, чак и самога врховног бога: *Коњарници*, *Кобиљача*, *Седлар* [асоцијација на „коња“], што иде у прилог лику соларног и ратничког Бога коме су птица и коњ основни атрибути.

Из упоредне митологије индоевропских народа познато је да су Перуновом култу посвећене церемоније четвртог дана у недељи, дакле, у *четврџак*. То је „Перунов дан“ (*perendeon* = *иерундан*), који се доводи у блиску везу са општеевропским системом дана у недељи. Код романских народа то је „*jeudi*“ (дан Јупитера = *четврџак*), код *германских* „*Donnerstag*“ (дан Донара – *Угараца*, такође = *четврџак*) и „*Thursday*“ (дан *Thora*, тј. *дан боја тромовника* = *четврџак*). Код Балтичких и Полапских Словена „четвртак“ носи име *Перендан*, и иде у прилог тези да семантика ове речи долази од немачкг „*Donnerstag*“. Није неважно да код два народа чије су митологије, иначе веома блиске – Јужних Словена и Германа, постоји сагласност у више аспеката, а пре свега у погледу истоветне структуре громобитног божанства које се у оба случаја фиксира за *четврџак*, као дан погодан и за врачање и који, показали смо, кореспондира са врховним божанством, тј. са Перуновим односно Световидовим ликом. Уосталом, на примеру врачара у сврљишком крају, лично сам се уверио, како жене чинодејствујући на раскршћу настојећи да произведу одређене магијске ефекте, своју сеансу изводе у *четврџак*, у глуво доба (Петровић, С. IV, 2000, 70). Познати немачки митолог друге половине XIX века, Адолф Вутке, у својој значајној књизи о немачкој митологији приметио је на једном месту како се „животиње погодне за врачање користе за предсказивање будућности“, и при томе наводи пример како „у *четврџак* после Бадњег дана девојчице ставе *црну кокошку* у један круг који су саме нацртале и умртве је (успавају). Е сада, према којој се девојци примакне кокошка, пошто се пробуди, та девојка ће се и удати те године“ (Wuttke 1900, 242). Исто тако „са јајетом у цепу, које је офарбано на Велики Четвртак, могу се у цркви, а на Велики Петак, при сунчевом светлу, препознати вештице, или се, пак, на *раскршћу* такве вештице могу угледати како играју“ (Wuttke, 73).

Наш етнолог Сима Тројановић на више је места у својим радовима указивао да је „четвртак [...] извесно у незнабошко време био прави празнични дан, отприлике то што је од хришћанства постала недеља“. Не само у српском језику већ и у неким другим културама, термин *четврџак* етимолошки имплицира не само четврти дан у недељи већ и назнаку божанства. Кажимо још једном, како у латинском, на пример, *Jovis dies* има паралелу у француском *Jeudi*, што корелира са соларним богом *Јуџиџером*, из форме *Jovis pater* (Тројановић 1911, 187, 188).

Постоји и нарочито камење под именом *џиорунек*, које је уско повезано са занимљивом чињеницом да се, скулптурално, Перун често приказује са каменим батом у руци. Показали смо да су митолози у словенском богу Перуну видели пројекцију римског *Јуиџишера* и немачког *Донара*. И Фрејзер је приметио како је Перунов кип морао бити од дрвета, поглавито од храста, аргументујући то ставом да је храст за Словене свето дрво бога грома Перуна, Зевсовог и Јупитеровог двојника. Према словенском митологу Брикнеру, литванска форма *Перкуна* „етимолошки одговара латинском **quercus**. Првобитни балтички назив *Перкун* означавао је храст; бог громовник га је добио с обзиром да громови ударају у храст. Код Словена назив је добио форму **Перун** и **Перун** под утицајем глагола *џера* (пољ. *piore* = ударам)” (Ловмјањски 1996, 79). Једном речи: „Перун“ значи „Бога громовника“, а корен „**пер**“ значи „ударити“. Суфикс „-**ун**“ означава извршиоца, виновника; укратко, Перун значи „ударач“.

У речнику словачког језика наилазимо на глагол *џерунџаџи* = *џраскаџи*, *џуцаџи*, као и на неколико типичних имена: Паром, Перон. Навешћу индикативан детаљ из словачке народне песме: „Разљућени Бој Паром иза облака, виде џо, и наједанџиџ баџи тром. И она би одмах скамењена“. Запажамо, такође, како Перун удара и стрелом, при чему се погођени „субјект“ намах скамењује. И Миленко Филиповић упозорава да прекомурски Словенци уместо „Гром је ударио“ веле: „Перун је ударио“. Код Руса је чак постојао летњи обичај „сахрањивања Перунове стреле“. Реч је о ритуалу који је праћен музиком и игром (Савельева, Н. 1996, 186–195).

Поводом биљке „*боџиша*“ (***Iris germanica***) Чајкановић је међу првима уочио како ова биљка „стоји у вези са богом (**summus deus**), громовником Перуном“, као и то да се она бере на „Спасовдан, а тај дан (или неки из те сезоне) могао је некада припадати Перуну“. У Дубровнику постоји слава *Боџиша*, везана за култ светог Петра Божишара при чему је „свети Петар имењак Перунов“. Коначно, биљку „боџишу – која је тог дана освећена – разноси народ кућама да би га она чувала од *трома*“ (Чајкановић IV, 1994, 30). Сматрам да је било још аргумената које је Чајкановић могао понудити како би чвршће засновао хипотезу о Спасовдану, празнику који, иначе, увек пада у *четвртак*, а који је, у ствари, посвећен Богу громовнику – тј. Перуну. *Боџиша*, односно *џеруника* – као биљка посвећена Перуну, детаљно је описана и у бугарској етнографији. Наиме, „Спасовдан се налази међу празницима, када се изводи обред за осигурање кише. Негде су играле и Перперуде“ (БМ 1994, 340). Наиме, *Перперуде* су оно што су код Срба *Додоле*. Овом бугарском називу за србијанске „Додоле“, у српским и хрватским крајевима у Далмацији и Херцеговини одговара термин „Пер-пер-уда“. Свакако, и овде, као и код речи „Перун“, префикс „пер“ значи „ударити“! Додоле, односно Перперуде обраћају се, дакле, Перуну – громовнику, који је уједно и кишоносац, у чијој је компетенцији да „*Угари* росном кишом, и пороси наша поља“! Све то речито говори како је за време сушних летњих дана ова процесија у форми молбене жртве, упућена на адресу бога Перуна. Није тешко установити да ритуал није ограничен на период око хришћанског празника св. Илије, већ на период који

св. Илији, каткада, значајно претходи, и када је киша више него потребна, пре свега у мају и јуну. У обимним теренским истраживањима Миленко Филиповић је забележио како се у Дубровачкој жупи биљка *бојиша* „гаји око кућа стога што по народном веровању, ако ње има у башти, неће ударити гром у близину” (Филиповић 1954, 181). Истим именом Богиша зове се и засеок у Крушевачкој Жупи. У књизи: *Митолошке маје* навео сам више таквих назива, као и оних са основом „перуника“.

У наставку ћу читаоцу предочити новија сазнања о томе да су митски ликови: Перун и Световид не само повезани са *Спасовданом*, дакле и са *четврћком*, већ и о атрибутима који указују да се иза *спасовданског празника* крије лик бога Громовника – како год се он, иначе, звао.

Сима Тројановић је, сводећи своја аналитичка разматрања о односу „четвртка“ и „Перуна“ закључио да је „словенска литература одавно на чисто да је *четврћак* био посвећен Перуну”, указујући како корелирају празници посвећени Перуну, с једне, и Спасовдана, с друге стране. „Најјаснија ће нам се слика оцртати о *Спасов-дану*, као наслеђеном празнику од Перуна, кад доведемо у везу нарочито браће *бојише* у Далмацији за тај дан, њихово освећивање, разношење и сађење као сетве и лековите биљке, а и остало се не сме пропустити, што је речено у глави о Перуну”. Треба имати у виду „да је Спасов-дан првобитно био незнабошки празник, па накнадно постао и хришћански”. Тројановић је навео и то да је „чувени законик цара Душана обнародован 1349. године, 29. маја на *Спасов-дан*, а 1354. допуњен је опет на *Спасов-дан!*”, закључивши како је „интересантно издвајање четвртка од других дана и по многим ситницама, а овде ћу навести само две. У Русији се божја брада зове 'Спасова борода' (по Сумцову), то јест она руковет везаног и цвећем искићеног жита” (Тројановић 1911, 189).

О лековитости и култној моћи „богише“, треба имати у виду и оно што је Тројановић говорио, наиме, да су се култна и лековита својства те биљке пренела са древног, словенског на хришћански план, тако да данас наилазимо на име „калуђер“ као замену за „богишу“. „По приватном писму г. Вида Вулетића-Вукасовића он има у белешкама причу А. Бурана, православног Србина, родом из требињског кадилука, да је некоч Богородица сачувала свога сина Исуса Христа, излечивши му грлобуљу богишом, с тога христољубиви народ носи *калуђере* (тако тамо зову богише) у цркву на Спасов-дан, те их благослове”. Лош додаје како је „у Дубровнику нека слава *Бојиша*, те се зове и Св. Петар *Бојишар* (светац реда доминиканског)” (Тројановић, 117). Дакле, имамо четири имена за исту биљаку: „богиша“, „перуника“, „ирис“ и „калуђер“. При томе је најважније, да су лековита својства ове биљке посебно изражена око Спасовдана који се везује за *четврћак*, као и то да се тога дана у Далмацији „богиша“ или „перуника“, носи у цркву како би била благословљена. Истражујући обичаје и веровања у Височној Нахији (Босна и Херцеговина), Миленко Филиповић је на једном месту навео како „перуника“ расте крај мора поткрепивши то стиховима једне песме:

„Перуника покрај мора расла,
Не може је нико прегазити,
Само једни Павлови сватови,
Сви сватови перунику брали” (Филиповић, 1949, 235).

О блиској, унутрашњој, тј. култној повезаности *Перуна*, *Спасовдана* и *Четвршка* – који се празнује због грома како град не би ударао, позабавио се и други значајан српски антрополог Шпиро Кулишић. Он вели како постоји народно објашњење обичаја да се „четвртком не раде већи послови, а то се нарочито пази у четвртке између Великог четвртка па до Спасовдана или Духовског четвртка”. Ствар је у томе, што је, на пример, у Босанској Крајини, у Герзову код Мркоњићграда, али и у Таковском срезу у селу Горњим Бранетићима, најзад, у осталим деловима Србије, народ овим поводом створио мит о томе да у животу не пролазе добро они који се не придржавају древних завета. Тако учи и легенда о селу Горње Бранетиће:

„Постоји легенда да је некада сваке године ово село тукао град.... Зато се морао на неки начин да отклони овај страшни излив 'гнева' на Горње Бранетиће, и решење се нашло. Одлучено је да се не ради ни једног *четвршка* од Велике недеље па до Спасовдана, да би град престао да туче село“. Овај обичај је и иначе познат у Србији. М. Ђ. Милићевић у свом делу *Животи Срба сељака* каже: „У све четвртке од Васкрса до Тројица сељаци не ору, нити хоће да хватају волове у јарам. Те дане многи зову *Зелени четвршци*. Њих светкују зато, да не би град тукао летину. (Готово у свој Србији)” (Кулишић 1939, 93).

У студији: *Митологија, матија и обичаји* (1992) обелоданио сам занимљив случај сељана *Гулијана*, Сврљински срез, који су 1911. године били наговорени од стране старијег мештанина – коме је „дошло на сан“ како у циљу властитог излечења од тешке болести – треба село да престане празновати „Спасовдан“ а у замену да прихвати „Тројицу“. Тако Гулијанци прекину традицију, и окрену леђа Свасовдану. Но, неколико година за редом, све до 1913. село Гулијан је баш на Спасовдан, као што је то било и у Горњем Бранетићу, тукао град. Зато се Гулијанци, осетивши „божју силу“ на својој кожи, вратише своме Спасовдану! Како год било, *Спасовдан* се везује за божанство грома, које је у старини редовно замишљано у лику словенског Перуна – касније св. Илије као Перуновог хришћанског заменика.

Како је Шпиро Кулишић протумачио овај обичај? „На први је поглед јасно да су ти обичаји и веровања везани донекле за Велики и Духовски четвртак, односно за Спасовдан, због тога што ови хришћански празници падају у четвртак. Но, питање је зашто се ови обичаји и веровања редовно везују за четвртак”? Постављајући ово питање Кулишић је уочио како за Полапске Словене поуздано знамо да су „четвртак звали *йерендан*, *periüdan*“. Међутим, чак и да прихватимо тумачење Нидерлеа, вели Кулишић, да се ово схватање и веровање јавило под германским утицајем, тј. да је наш термин „четвртак“ сагласан немачком *Donnerstag*, ипак, примећује Кулишић, то име само указује на поштовање персонификоване „муње-Перуна, аналогнога Донеру“. У вези с

тим, а према податку који је Нидерле пронашао код Ровинског, занимљиво је то што су Црногорци поштовали громовника управо *Чейврџиком*. „Познато је да су и Јужни Словени поштовали врховног бога громовника, и судећи у првом реду по бројним топографским именима изведеним од имена Перун која налазимо на нашем земљишту, изгледа да се и код Јужних Словена бог громовник звао Перун” (Niederle 1916, 98-100).

Када је реч о Кулишићевом доприносу разјашњењу назначеног проблема, ствар би укратко изгледала овако. Према нашем народном веровању „леска“ се сматра за дрво које „штити од грома”. Управо зато се леска може довести „у везу с богом громовником (аналогно Донаровом култу), тим пре што се нека веровања о *лески* везују за св. Илију. Ако грми уочи св. Илије или на Илиндан, верује се да ће лешници „омаћати“ (Кулишић 1939, 94). (У томе што су Јужни Словени пренели знамење бога громовника на св. Илију, као Руси с Перуна, Нидерле налази исту основу тога процеса). На другом месту ја сам изложио народна веровања о лески, која упућују на то да је леска била посвећена неком вишем божанству”.

У даљем елаборирању поменути тезе – а с обзиром на презентни му етнографски материјал, Кулишић показује како се у „Босанској Крајини управо на Спасовдан, дакле у четвртак, лесковим младицама заките све зграде и лескове гране забоду по њивама да град не нашкоди усевима” (исто, 95). Компаративна митологија је већ понудила решење у вези с овим питањем, наиме, да су у ово исто доба године широм Европе распрострањени слични обичаји који су се очували као остаци „обожавања дрвећа”, чији је циљ да се „донесе селу и свакој кући, благослов који је дух дрвета у стању да дарује”. „Словени су, као и остали Аријевци, обожавали гајеве и дрвећа као седишта духова, а поткрај паганства дрвеће и гајеви били су већ посвећени појединим вишим божанствима”.

Уочавајући како је данас тешко „разабрати шта је у свим овим обичајима од старине словенско, а шта је примљено са стране”, Кулишић је установио да је у изгледу само један закључак. Наиме, да је реч о обичајима везаним за четвртак којима је циљ да се сачувају усеви од непогода. Све, дакле, „упућују на то да је тај дан (четвртак) био посвећен неком божанству – господару облака и громава” (Кулишић, исто, 95-96). И други истраживачи обичаја у источној Србији скретали су пажњу на повезаност празновања четвртка, с једне стране, и страха од града, са друге. „Големи Четвртак празнује се од града. Тога дана, веле, Бог дели град „крошњицом“ (корпом) појединим местима” (Станојевић 1929, 45). Изнетим ставовима: да су Спасовдан и Четвртак повезани са Перуном, делом, и са Световидом, желим да придодам још неколико идеја као прилог изнетој хипотези.

Несумњива је чињеница да је већина цркава које су посвећене *св. Илији*, а у старијем времену *Перуну*, с обзиром на географску позицију, тј. локацију на којој се налазе, била на брдима, узвишењима. Уосталом, тако стоје ствари и са топонимима „Перун“, на пример, у Истри, у Пољицама, на планини Козјак у

Македонији, код Вареша и Прозора у Босни, о чему видети у мојим *Митолошким мајама* (бр. 5, 62, 69, 87, 108). Знатан број цркава које сам лично посетио налазе се на узвишењима. На пример црква св. Илије у селу Врточу код Босанског Петровца (на 600 m висине), св. Илија у селу Нишевцу код Сврљига (400 m), подно индикативног топонима *Бојданица* (792 m). Слично је и са црквама посвећеним св. Спаси или св. Виду. За овај став постоје и друге потврде. Тројановић је поводом већ наведеног описа Вида Вулетића на простору Дубровника, приметио како су „Спасове цркве, вели, као Видове и Илине на главицама, али их нема много као ових других” (Тројановић 1911, 117).

Већ сам указао на занимљив детаљ да је култ Перунов повезан са птицом, односно да се и Перун и птица доводе у везу са четвртком. Један фрагмент из обичајне праксе забележене у Елзасу, Белгији, Крањској и Енглеској говори о томе како се „у пожар бацају јаја од великог Четвртка (или петка) да би се одмах угасио”. Сима Тројановић је склон да овај поступак интерпретира тако да се све то чини како би се „умилостивио громовник плодом своје птице и да пусти плаху кишу да се ватра угаси” (исто, 119). Дакле, овде кореспондирају: *Перун, Птица и Киша*.

Подсетићу још једном како у окружењу села „Периш“, на Сврљишким планинама постоји неколико индикативних топонима: *Пејловац, Пејлово брдо, Перинашица* (Перина-тица), као и на чињеницу да је четвртак у сврљишком крају пазарни дан. Тројановићу се чини сасвим прихватљивим став „да је Спасовдан такође светац из циклуса Перунова прослављања”, чему у прилог иде и чињеница да се њему као жртва коље во, а посебно се сматра драгоценим принети му на жртву језик. Имајући све то у виду, вели Тројановић, можемо са извесношћу установити да ће то „свакојако бити преостатак од негда намењене целе жртве Перуну. Пошто по реду празновања прво долази Ђурђев-дан, па Спасов-дан и на послетку св. Илија, то изгледа да су Ђурђев-дан и Спасов-дан узети из Перунове младости, јер се тада много што чини за млад сточну, а св. Илија узет је из његова пуна узраста и силине, јер и сунце тада најжешће пече, највише грми, и најчешће се град и друга кобна непогода могу по усеве и стоку очекивати” (исто, 190–191). И у нашој обичајној пракси, у ритуалима из бадњиданског циклуса користе се, посебно за врачање, такође, делови култих животиња, плећка прасета, али и од кокоши, дакле, од птица, најчешће је то врабац, који се заједно са печеницом, прасетом, пече на ражњу.

Шта још знамо о култној повезаности пејила и Перуна – боја громовника, који се, иакође, везује за Спасовдан и њему сличне празнике? Бројни су обичаји у источној и југоисточној Србији, у западној Бугарској, који сведоче о распрострањености Перуновог култа. Скрећем пажњу на један Тројановићев став који би се могло сматрати хеуристичким. Наиме, празници од Ђурђевдана, Спасовдана, Видовдана па све до Илиндана, могу се посматрати као празници посвећени, мање више, истоветној структури божанства Сунца, поглавито Громовника. Зевс и Јупитер, у грчкој и римској митологији, иако нису, самим тим, и врховна божанства, они после Бога створитеља, имају највиши ранг. За

ову прилику наводим, из наше традиције, описе неких обичаја које је система­тизовао Драгутин Ђорђевић.

„У Мирошевцу је раније град често тукао поље, па је сељаке саветовала нека жена да уочи Ђурђевдана сваке године закопају црног петла на *траници* свог атара и да ће град престати да бије. Мирошевчани су то прихватили и то чинили све до 1952 године... Купе за сеоске паре *црної петила* и увече га изнесу у село. Нађу двојицу Стојана па се сви домаћини окупе. Сваки од своје куће понесе по једно дуже подебље дрво. Кад се добро смркне, сви крену заједно према једној страни сеоског атара. Кад дођу до туђе границе на самој ивици двојица Стојана заложу ватру и сви загоре оне мотке што су их собом донели”. Затим се поделе, једни са једним, а други са другим Стојаном „носећи упаљене главње иду дуж целог сеоског атара *нишџа не ѿворећи*, и тамо где се те групе састану изврши се уковавање црног петла. Двојица Стојана ископају на месту где су се две групе сусреле јаму и у њу ставе петла па га затрпају. Ђутећи затим одлазе у село где их сачека народ и добро почасту. Слично раде и у Добротину” (Ђорђевић Драг. 1958, 381).

Овде је теоријски занимљив податак да се „птица“ – код Срба је то „петао“, доводи у везу са Перуном. Због тога се у рано јутро на Илиндан – хришћански супститут празника – у славу бога Перуна још и данас коље петла, при чему извршилац жртве има јасну свест о томе да уколико не би заклао петла који је навршио годину дана, намах ће страдати сам домаћин. Дакле, „петао од године дана“ кореспондира са годишњим циклусом или опходом сунца. Познато је, уосталом, да у западним српским земљама народ и данас још у свести чува стару пословицу како је од „св Илије ватра све милија“, чиме се наговештава суноврат, тј. обрт у годишњем циклусу.

Како је „гром“ један од приоритетних атрибута летњег божанства, не изненађује што се уз Перунова својства, као њему најближи помиње атрибут „божја стрела“. Уосталом, у топонимији срећемо изразе „Трештен камен“, као по легенди ефикасно оруђе управо Громовника. У бугарској етнологији је забележено како митолошки Змај, као и громовник, користи исто оружје. Тако је и код Срба и Грка код којих је Зевс, чији је словенски аналогон Перун, у исти мах и *змајевитио* биће. Свакако, у митологији Јужних Словена *Змај* има позитивну улогу, за разлику од функције „змаја“ у митологијама Источних Словена. Како нас обавештава бугарски етнолог Иваничка Георгијева, „према народном веровању у борби са алом змај баца *оћњене сџреле* и *камење*, од којих се производе муња и грмљавина”. Према томе, „камен је главно оружје змаја. Камена стрела је названа *божја сџрела*, *сџрешџен камен*, *џром џагина*, *сџрела*, *џрмаџио камиче*. Она се забива дубоко у земљу и излази после 40 дана на површину” (Георгијева 1993, 112).

Све нам то омогућује да боље разумемо чињеницу откуда толиког броја топонима у Србији и другде на Балкану, са карактеристичним значењем? *Трешџен камен*, *Трешџенац*, *Трешџеник*, *Трешџена*, *Трешџена чука*, *Трешџена бука*, *Трешџена џлава*, *Трешџена џеђина*. Ове топониме у књизи Митолошке

мапе сврстао сам у пакете топонима који имплицира бога громовника, пре свега Перуна.

Ђурђевдан и жртвовање девојака

Подсетићу, да је о неким сегментима комплексног ђурђевданског ритуала већ било говора. О томе сада целовито. Онако како се изводи овај обичај у источној Србији неће бити тешко запазити како у њему промиче више феноменолошких момената, који су, понекад, структурно различити. Најпре, реч је о кореспонденцији два пакета елемената који имплицирају две еволуционе фазе кроз које је обред прошао – *старију* и *нову*. Свакако, овде се никако не ради о два суштински и митолошки „различита“ сценарија, већ о два социо-историјски различита, драматуршки презентирана одговора на један и исти општи космолошки проблем. Најпре ћемо разгледати моменте обеју фаза овога развоја. Понешто ће, због новог контекста, бити и поновљено. *Старија форма* одговара *маширијархашком* начелу. У ђурђевданској ноћи, а пре изласка Сунца, *девојку* (женско) *ђурају* у воду (жртва). Овој секвенци одговара следећа, *ђаралелна* пракса, наиме, гола мађијарка (женско) у глуво доба ноћи, три пута обиграва око тора или житног поља. Међутим, следећу, *новију форму* ритууса карактерише *ђаширијархашко* начело. То значи, да се као „жртва“ јавља *мушки субјект*. Дакле, пре изласка Сунца, а на Ђурђевдан, ујутру се *коље мушко јајње*. Са овим сегментом ритуала корелира следећа секвенца: *јоло гејше* (мушко) три пута обиграва око јагњета, младунца овце, које ће бити жртвовано. Реч је о јагњету које се те године у домаћиновом статусу прво ојагњило.

Погледајмо, за тренутак, шта је забележено у српској фолклорној пракси о пролећном обреду приношења девојака на жртву воденом демону? Одмах се суочавамо са читавим низом ђурђевданских обичаја, али и обреда о којима постоји замашан етнографски материјал. Сходно методским појмовима *преосмишљавања* и *преображавања*, а које је Владимир Проп увео у упоредну фолклористику, за сврху анализе структуре сижеа древног обреда и њеног каснијег транспоновања у бајковном облику, није тешко запазити како се поводом комплекса ђурђевданских обичаја, а у сложеном српском ритуалу, појављују контрадикторни мотиви *старијеј* и *новијеј* извођења ритуала кроз која је, иначе, прошла еволуција обреда. Овде истовремено промичу сегменти који имплицирају латенцију изворног, а затим преосмишљеног обреда, понекад чак и радикално преобликоване секвенце истога ритуала. Посебно апострофирам чињеницу да у ђурђевданском ритуалу паралелно теку два, по нама значајна, вишеслојна пакета обичаја, која су, на махове, видно преиначена. Сасвим укратко, издвајам две кључне секвенце.

Када се пре почетка главне ђурђевданске церемоније дође на извор врела, или на обалу реке – непосредно пошто се изашло из „глувога доба“ – придобили младићи који су пратили девојке до доласка на одредиште на коме ће девојке и жене плести ђурђевданске венце, имају задатак да у току плетења

венаца „гурну“ у воду било коју девојку, а затим да је хитро избаве из реке. У литератури, раније сам о томе говорио, већ је забележено како овај поступак представља форму преображавања, преостатак древног жртвовања женског бића воденом демону. Нама се, међутим, чини како поменути сегмент обреда на идејном плану *коресиондира* са праксом „клања мушког јагњета“ као приношење жртве хришћанском светитељу, чин који се такође обавља на Ђурђевдан, сада, пак, непосредно пре изласка сунца.

На другој страни запажамо како „голе жене“ расплетених коса – које народ у крајевима источне Србије назива данас „мађијаркама“ – у глуво доба, уочи Ђурђевдана, јашу на вратилу / кросну, истовремено правећи опходе око берићетних поља и торова стоке, пре свега успешних домаћина, а са јасном магијском намером да ће тиме обезбедити већи принос у „сопственом“ атару, пољу, односно у тору у којем је стока. Овај ритуал, сматрам, *коресиондира* са опходом „голог мушког детета“ око тора стоке, пре сунца, ујутру пре но што ће домаћин заклати „мушко“ јагње, и тако га принети на жртву своме заштитнику. Дете три пута прави круг око јагњета непосредно пре но што ће бити жртвовано!

Намера је да се овде упореде смислови не само поменутих пакета односа, већ и да се понаособ одгонетну значења сваке секвенце ритуала, како би се дошло до потпунијег увида у архитектонику обреда. Пођимо редом. У монографији о народном животу у Хомољу Сава Милосављевић је поводом обичаја везаних за Ђурђевдан описао, поред осталог, и делове ритуала који се упражњавају на реци рано ујутру за време плетења венаца. Узгред, венци служе у обреду „прве муже“ оваца – тзв. „музигруде“. Још једном, сада интегрално, наводим овај важан став из Савине монографије.

„Пева се и игра коло, после завршетка вијења венаца“. „Кад сврше играње, настане шала, смех, задиркивање [...]. Момци још гледају, да *изненада ухвати* коју девојку *преко среде* и *да је баце у воду*. Обично сваки момак хвата само *своју девојку*. [...] Бацање девојака у воду чини се из два разлога: прво, да на вименима стоке потече млеко као вода низ реку; друго, да те године пада киша, те да буде родна. [...] Највише се радују момци, јер се овом приликом слободно и до миле воље надирају, нагрле и наљубе и својих и туђих девојака [...] и девојке се радују овом дану“ (Милосављевић 1914, 54-55).

Имајући у виду строго патријархалну српску породицу, социолошки гледано, није тешко запазити да је овде присутан необичан, несвакидашњи и крајње толерантан поступак родитеља, који уочи Ђурђевдана допуштају својим ћеркама да се без предрасуда, макар и фиктивно, предају еротским изазовима. О томе ће касније бити још говора.

Истражујући комплекс обичаја везан за Ђурђевдан, наишао сам на још неколико карактеристичних етнографских записа. У неким крајевима Србије „иду на Ђурђевдан рано, *док још сунце није* изгрејало, те се *куцају* у реци“. И овде примећујемо нешто у овој пракси необично. Наиме, око Ђурђевдана планинске реке у Србији и Босни никако нису погодне за купање, осим уколико

није реч о термалним водама каквих у Сврљигу има у више села, Попшици, Нишевцу, Округлици. Држим да би разлог могао бити тај што се у народу задржало сећање на стари, изворни ритуал, данас преосмишљен, који је задобио другу, знатно блажу форму – „прскање девојака у реци“, или пак, „фингирано дављење девојака“, којим поводом се девојка само овлаш гурне у воду да би се одмах извукла. А ево и неких описа обреда који су етнографи оставили.

„*Куијају* се момци, девојке, људи, жене и деца“ (Грбић 1909, 61), као што се „у Доњем Трњану дигну жене још у зору (чинио се то до 1936. године) и оду на реку. Тамо се *свуку* *толе* па трипут седну у воду и трипут изговарају: 'Млеко ко река, сирење ко брег, сирутка ко долина'“. Примећено је како се „одрасле девојчице и девојке за удају тога јутра *куијају* по рекама и потоцима“ (Ђорђевић Драг. 1958, 383). И у Сврљигу се „на реци или извору [...] девојке и момци *јурају* у води, *ипскају* се, а свака од жена, девојака, како који венац извије, замахне њиме кроз воду у правцу Истока, Сунца, те *йојрска* све остале око себе“. Кажу нам учеснице: „'Кимне се у крс' кам Сунце“. У неким селима Сврљига „приликом плетења венца неку девојку обавезно *јурну* у воду како би била 'кишна година'“ (Петровић С. 1992, 263). И у Шапцу „на Ђурђевдан рано, пре сунца, редовно се омладина *куија* у рекама“ (Милићевић 1984, 122).

Шта нам говоре ови примери из Србије, који, уверен сам, нису били познати В. Пропу? Запажамо, најпре, како сами учесници у ритуалу, са којима сам много касније разговарао о овом обреду, наивно тумаче своје поступке на реци. Сматрам да учеснице у ритуалу имају простонародно веровање у тумачењу поступка о томе зашто младићи „*јурају*“ девојке у воду, односно зашто се на реци *ипскају*. Тачније, сагласно са Фрејзеровом имитативном магијом, учеснице сматрају као што се вода слива низ прса девојака или жена пошто су из реке изашле, да ће исто тако „потећи“ и млеко са вимена стоке – крава и оваца! Најзад, да ће и у току лета, по истој аналогiji, небеска киша обилно даривати сушна поља. У наведеним описима примећује се и то да је чином „гурања“ религијски „чисте“ женске младежи у воду, девојкама приписана улога својеврсних хероина, јунакиња. Може се, такође, запазити, да управо девојке у овоме ритуалу задобијају својеврсну улогу „првосвештенице“, моћ „чињарица“, мађијарки, које суделују у произвођењу позитивних дејстава на укупан принос сеоске заједнице, пре свега у стоци и у пољу.

Поновићу, антрополози су установили да је у овом сегменту сложеног ђурђевданског обреда реч о класичном примеру жртвовања девојака воденом демону. Веселин Чајкановић је, полазећи не само од српског фолклора већ и од материјала упоредне митологије и антропологије, запазио како је Ђурђевдан својеврсна замена за једну од најзначајнијих пролећних светковина Индо-европљана посвећена врховном божанству плодности, природе и свеколиког раста. Реч је, најпре, о почетку новог космичког периода, некада и Нове године, јер се, некада, „Нова година [...] рачунала од марта“, тј. од поклада (Велецкаја 1996, 159; в. Новаковић 1880, 137). Ново раздобље, као крај хтонског, лунарног доба, према томе и као почетак соларног периода, падало је у про-

леће, па је тај прелазни период био повезан са одговарајућим политеистичким врховним Богом. То је и разлог зашто је добар део ритуала започињао са „глувим добом“, као драматичним сусретом, вододелницом *лунарној* и *соларној*.

У народној књижевности има више примера који илуструју почетак овог новог космичког стања које се празнује у сложеном ђурђевданском обреду посвећеном св. Ђорђу. Номинално, под утицајем хришћанства, овај празник представља преосмишљени старији обред древних Индоевропљана. Првобитно божанство из древне, паганске традиције, према томе и у словенском и српском пантеону, сматра Чајкановић, имало је хтоничну структуру. Забележили смо више кандидата који конкуришу за место пролећног Бога: од Триглава и Тројана, преко Велеса и Дажбога / Дабога, каткада и у лику Хромог Дабе, па све до хришћанског св. Ђорђа. У српском фолклорном материјалу, посебно у народној књижевности, постоји више легенди о Тројану, као и о његовом хришћанском супституту св. Ђорђу. Навешћу легенду коју је прибележио руски путописац Гиљфердинг.

„Али од свега овога најинтересантније је то што једну рушевину на Пештеру народ назива Тројан-градом. С овим Тројан-градом народ је везао легенду о св. Ђурђу. Под градом се налази мало језеро, из кога је излазила аждаја и прождирала девојке из целе околине док није дошао ред и на ћерку тројанградског бана. Тада је притекао у помоћ св. Ђурђе, убио аждају и ослободио девојку. Затим је узео убијену неман и довукао је до села Вучинића (пет сати од Тројан-града) намеравајући да је ту закопа. Али се становништво поплашило и повикало 'Вуци даље, вуци даље'. Зато се, каже народ, ово село назвало Вучинићи (од глагола вући). Часни витез повуче аждају у друго село и поче копати јаму кад одједном: чудовиште учини покрет репом. 'Јао, јао' завали свет који је то посматрао 'оживје, оживје'. Стога се то село до данас зове Живалићи. Али аждаја није оживела и била је ту закопана у земљу. Сваке године о Ђурђевдану на језеро под Тројан-градом долазе Арнаути, муслимани из читаве околине, а и многи Срби хришћани и приносе жртве св. Ђурђу: кољу овна и крв му пролију у језеро. Затим овна поједу и веселе се“ (Гиљфердинг 1996, 119-120).

Дакле, Тројану се на језеру жртвовао *ован*. Логично је онда претпоставити да је крв која се изливала у језеро жртвована хтонском, воденом божанству. Друге легенде указују како је Свети Ђорђе убио неман, Алу, која према митолошком кључу, такође, симболизује хтонско биће. Овим се чином, дакле, сакрализује, освештава почетак нове космичке ситуације. Питање остаје: шта се догодило када су пагански индоевропски народи похришћанени, а стара божанства депоседирана? Тада су древни култови и божанства стекли негативну конотацију? Код простог народа је, додуше, и даље био негован стари обред, али главни актери у ритуусу променили су своје првобитне функције и улоге, попримивши други статус, ново име, али и ранг на хијерархиској лествици. В. Пропп би овоме придодео како су социјални разлози довели до *преосмишљавања* и *преображавања* главних елемената сизеа. Најпре је деградиран пагански Бог, коме је приношена жртва у лику *девојке*, но, промењена је

и њена духовна а и егзистенцијална позиција. Она се сада приноси на жртву „крвнику“ паганске вере. Тако је са лица жртвоване *девојке* нестало раније озарење проистекло из традиционалне *вере*, односно свест о томе да се као хероина, ради ширих интереса заједнице, добровољно жртвује, и тако предаје вишој, доброхотној сили! Ствар се ритуално а и смисаоно преокренула. Сада ће *девојку*, тако уплакану и у страху од наилаaska сигурне смрти, а према новијем, преосмишљеном сценарију, у тренутку када наступи одсудни час одласка у смрт из невоље избавити један нарочити јунак – хришћански светитељ, високо моралне, духовне честитости! Наш материјал открива бар два таква смерна јунака у лику сотера – спаситеља. Поред св. Ђорђа ту је сада и св. Димитрије. Међутим, остао је мали проблем. Наиме, да би девојка избегла сигурну смрт у чељустима немани, постоји један нужан услов који девојци а и народу датте средине предочава „честити светитељ“. Тачније они се морају заветовати, дати тврду реч да ће се одрећи старе, паганске вере! О томе проблему опширније сам писао у студијама из српске митологије (Петровић С. 2000). Овде само најзначајније.

„О граду Ширину још и ово: – Живео је, вели се, у њему неки народ, који се молио Богу *сребрnome*. Самозвани Бог створи језеро Засавицу, и у њему велику аждају, којој је свака кућа морала дати по једно чељаде да га прогута. Дође ред и на цареву ћер. Њу спреме и одведу на место где је аждаја долазила да узме свој оброк. На том месту стојала је јадна царева кћи и плакала. Удари на њу свети Ђорђе, и, дознавши зашта плаче, рекне јој, да се само моли Богу *самосазданome* а не *сребрnome*, па ништа нек се не боји. Она пристане. Ту су њих двоје чекали, и свети Ђорђе јој је заспао на крилу, а она га је, веле, бискала. Јави се аждаја; она не смедне будити светитеља, него бризне у плач. Суза падне на лице светом Ђорђу, и он се тргне. Дознавши шта је, скочи, и, убије аждају, те тако народ избави од оте напасти“ (Милићевић 1876, 424).

До сличне промене у структури и смислу сижеа, наилазимо и у хришћјанској песми Анђели благо дијеле (Петрановић II, 1989, 7–14), чију окосницу чине активности Огњене Марије којој је, према подели функција међу светитељима припала дужност да уразуми и Христовој вери приведе одметнути народ града Тројана.

„Светој госпи блаженој Марији,
Дадосе јој проклетог Тројана,
У коме се безакоње ради,
Да умири и закон постави“.

У Тројан-граду бујају, дакле, неморал и безакоње, а најгоре је

„Не моле се Богу истинome,
Нег' од сребра Бога саковали,
Па се моле Богу сребрnome“.

Пре него што се позабавимо питањем „преосмишљеног“ сижеа у ритусу новијег датума, указаћу на један занимљив детаљ. За разлику од Пропових теоријских приоритета, у реченој приповести уочавамо како је, додуше, сачува-

но основно смисаоно језгро – паганска светиња, тј. *субјект* коме је жртва намењена, али је суштински промењен *објект* жртве. Наиме, словенски народ на Балкану, са већ примљеним хришћанством, нешто касније, делимице и исламом, и даље је наставио да приноси жртву некада воденом Божанству, свакако, сада преосмишљено, у лику Демона, Аждахе, Крвника. Оно што је при томе необично јесте следеће. Од сећања на сасвим *избледело* субјекта жртвовања *девице* воденом демону, што се сада преобразило у форму пукога „гурања“ девојке у реку, дошло је коначно до појаве новог, супституисаног облика жртве. Уместо *девице*, жртве у људском обличју, чиме се демонстрира *древнији*, *женски принцип*, уједно и *принцип ојлодне*, на сцену ступа *шеро-морфни* супститут, са промењеним статусом: *мушко јаће*. Сада је, наиме, у обреду код Срба жртва добила нови облик а и карактер: *јаће* са обележјем *мушког принципа*. Код словенских муслимана је *ован*, такође са *мушким* приоритетом. Нема сумње, разлог овој промени је социолошке природе и ваља га тражити у чињеници што су и сами пророци откривених религија *мушкарци* (Христ, Мухамед), из чега резултира *ширијархајски* карактер религија са доминантним „мушким“ субјектом на челу заједнице – државне и породичне. Дакле, жртва поприма териоморфни лик: *јаће* или *ован*, који се ритуално кољу на обали реке, језера, подно *Тројан-трага* на Пештеру, или на Церу код Шапца, и то тако што се крв непосредно излива; у овом случају у језеро, а у неким другим предајама, у реку. Као да у овом чину истовремено сагледавамо својеврсно двоструко преосмишљавање / преображавање. Долази до промене сижеа не само на семантичком нивоу, већ и на структурном плану, мења се карактер субјекта, актер обреда.

Када је реч о српском обреду запажамо и трећи вид његовога преиначења. С обзиром на то да је напуштена древна паганска светковина приношења у лику *девојке* као жртве воденом „демону“, „божанству“, најпре, поред реке, језера, а затим, у хришћанско доба, посредством замене облика жртве на сцену је ступио њен супститут – *јаће* / *ован*, долази коначно до трећег начина „преображавања“. Наиме, иако је очуван нови елемент ритуса: клање *јаће*, промењен је топос, место обављања обреда, као год и карактер субјекта – адресата, који ту „жртву“ прима. Ритуал се, наиме, не изводи више на обали реке или језера већ на улазу у тор стоке, при чему је нови „жртво-прималац“ хришћански светитељ, заштитник ситне стоке. Код Срба је то св. Ђорђе. Обред, дакле, не упућује на старо, паганско, у бити хтонско, водено божанство. Мада је сачуван старији облик жртве, додуше у териоморфном виду, а то је *јаће*, односно *ован*, сада се мења топос жртвовања али, истовремено, и субјект – који „жртву“ прима.

Чајкановић је упозорио како управо то што је савремено приношење жртве преображено у лик новог субјекта-примаоца, светога Ђорђа, није ништа друго до *interpretatio christiana*, додајући како се „из чињенице да се крв животиње још и данас *излива у језеро* види јасно да је жртва првобитно намењена *демону или божанству језера*, а не светом Ђорђу“. Поводом хришћанских легенди да је Тројан хтонично, негативно божанство, разумљиво је да је помену-

ти Тројан град „био центар култа тога божанства“, чије име Чајкановић без двоумљења потцртава, сматрајући да је „Тројан, некадашњи заштитник и епоним града“. Отуда и чињеница да су девојке, кад год би на коју кућу дошао ред, које су Тројану привођене, представљале жртву која је „провобитно била намењена њему“, тј. „култу старинског бога Тројана“. Дакле, божанство које је „свети Ђорђе у легендама и у култу заменио“, идентично је са врховним српским божанством. Св. Ђорђе је „познати заштитник *сйшине сйоке*“, па би се могло показати да се *Ђурђевдан* слави и као сточни празник (Чајкановић III, 1994, 84–86).

Смисао ритуала је следећи. Примитивна, наивна интерпретација секвенце када момци „гурају девојке у реку“ за време док се плету ђурђевдански венци, има у основи дубљи или латентни смисао: *жртвоване људској бића* – тј. девојке, „женског чељадета“, некој вишој сили! Овај карактер „чистоте“ жртве очуван је и у касније преосмишљеној супституцији људске жртве, дате само у териоморфном лику, у „јагњету“, које се те године прво ојагњило, и које мора бити *мушко*! Разлог овој промени је тај што је дошло до преокрета у систему, у идеологији вере, тако да у патријархатски профилисаној систему богова мушко божанство сада добија на значају.

У прелазном добу, када је дошло до мешања матријархатског и патријархатског чиниоца, и док још није дошло до замене, супституције људске жртве животињском, осим девојака били су жртвовани и младићи. У раду Милана Ђ. Милићевића, како је речено, налазимо податак у прилог овој тези, наиме, да се у Срба „на Ђурђевдан рано, пре сунца, редовно омладина купа у рекама“. Дакле, кандидати за жртву воденом Бићу као вишој сили, могли су бити и „мушки“ чланови.

Да би се разумео смисао данас заборављеног старог обреда *жртвовања девојака воденом божанству* који још промиче у избледелој форми, у потпуно транспонованој верзији: *Ђурања девојака у воду* „шале ради“, мора се у анализи овога питања посегнути за млађим ритемом, свеједно, што је реч о супституту древног обреда. Имам у виду, наиме, ритуал *клања јајњеша* око Ђурђевдана. Ако следимо правац структуралистичког тумачења, могли бисмо установити како „клање јагњета“ представља замену жртвовања девојака воденом божанству, без обзира што у овоме значајном српском обичају, како је раније примећено, паралелно теку и опстају „обе верзије“ истога обреда жртвовања. Чајкановић сматра да је под утицајем хришћанских разрада дошло до промене древног ритуала. Не треба овде заборавити две ствари: *лашенино*, основно значење – као рудиментарни и старији план ритуса, према коме, када младићи „гурају“, „бацају“ у воду „девојке“, које симболизују религијски чиста бића, то превасходно значи да се *девојке жртвују божанству*! Тим поводом Чајкановић додаје како ова легенда „није ни само производ маште нити је просто пренесена из познате легенде о светом Ђорђу кападокијском. У источној Србији бацају се, о Ђурђевдану, девојке у реку [...]; оне се, наравно, одмах из воде извуку, и цела ствар иде уз шалу и смеј. Народно објашњење зашто се то чини ('да на вименима стоке потече млеко као вода низ реку') наивно је и дато из

невоље. Да није овде можда исти случај какав је и са оним жртвовањем девојке у легенди – другим речима, да немамо можда овде тамну успомену на људску жртву“? Сем тога, у српском фолклору, у традицији, имамо чак и директних назнака о томе да је овде доиста реч о људској жртви.

Позивајући се на материјал из источне Србије, Чајкановић је приметио како се „у старинским обредним песмама које се у Тимочкој крајини певају о Ђурђевдану [...] говори надугачко и нашироко о људској жртви – о сину кога је отац заклао светоме Ђорђу [...]. Син је јединац и, како се даје закључити из његовог, свакако омиозног, имена *Првана*, првенац; да ли можда имамо овде тамну успомену на жртвовање *џрвенаца* [...]. Да ово претпоставимо, даје нам још права и паралелан пропис да се о Ђурђевдану жртвује мушко јагње *које се џрво у џролеће ојањило*“ (Чајкановић III, 1994, 153). Ево те песме коју наводи Маринко Станојевић (Станојевић II, 1930, 17).

„Дњн по дњн дојде Ђурђев дњн.
Кој има јагне да коље
Он че си га тѓг и коље.
Стојан си нема јагње да коље,
Него си има сина Првана,
Он че га тѓг и закоље.
Првану мајка говори:

'Прване, синко, Прване,
Упрегни сине волове,
Четвори црни бивоље,
Отиди, синко, у гору,
Набери дрва зелена,
Одрежи ржњњ спрема себ',
Оче ми те татко закоље“.

Укратко, на примерима из источне Србије Чајкановић је настојао протумачити смисао фингираног гурања девојака у воду: „То што се данас сматра за шалу некада је била, по свој прилици, озбиљна култна радња“. У ствари, „овде имамо ништа мање него замену, супституцију људске жртве. У врло далекој прошлости – тако бисмо смели да реконструишемо целу ствар – божанству, које се замишљало да је у реци, жртвована би била по једна девојка, односно била му је послата као невеста; онако исто као што је на реци Нилу сваке године жртвована по једна девојка, и као што река у лепој причи о Усуду тражи људску жртву. То је, у паганизму, познати случај такозване 'свете свадбе': на мистичан начин, и по сили аналогне магије, има да ова жртва изазове и обезбеди пољску плодност“ (Чајкановић V, 1994, 178).

Сводећи овај део разматрања, рећи ћемо како обичај гурање девојака у воду припада времену у којем је жртва женског чистог детета сматрана најдрагоценојом. Тада су девојке, у ово доба године око Ђурђевдана, такође, имале улогу чаробнице, првосвештенице. Због тога нам изгледа да се овај обичај – са свим његовим преиначењима у *смислу* и *структури*, не може посматрати изоловано од, по карактеру, исто тако значајне улоге *мађијарки*, жена, које чинодејствују уочи Ђурђевдана, и то у глуво-доба ноћи. Њихова *јолошиња*, њихово *јахање* на фалусном предмету – вратилу / кросну, са циљем „обирања“ плодородности са наводно „туђих“ поља и торова стоке, имало је некада распрострањену магијско-митолошку функцију, и доприносило *ошћем* благостању читаве заједнице. Касније су обичај и обред преосмишљени и

преображени у врло себичну, прагматичну, уједно и безочну радњу одистинске „крађе“ и „прекрађе“ туђе благодети, при чему су поменуте првосвештенице задобиле злокобни лик *врачара, вешишца, мађијарки* са доминантно негативном конотацијом.

На овим примерима уочавају се следеће паралеле. На материјалу кроз који пробија део „*старије*“ ритууса запажамо *девојку* у улози жртве коју младићи гурају у реку, у врело. То се чини одмах иза поноћи, у „глуво доба“, јер се упрово тада, по мрклом мраку иде на извор, реку, где ће се плести венци. Као пратећи, и у исти мах, у погледу структуре и смисла овоме чину магијски сагласна, промиче и друга ђурђевданска манифестација: *ришуални ойход* голих „мађијарки“, које у исто, „глуво доба“ ђурђевданске ноћи, јашу на „кросну“ / „вратилу“ обигравајући по три пута око торова стоке и житних поља напредних власника. Символичко-магијски смисао овога опхода је „обирање“ напретка са датих површина и пребацивање благодети у своје атаре. У следећем ритусу „*млађе*“ датума запажамо како се у акту жртвовања појављује *мушко* јагње које се коље непосредно пре изласка ђурђевданског сунца. Паралелно са овим је и пратећа манифестација: *обиравање џолога мушког дејеша* које „три пута“ чини круг око тора из кога ће се одабрати јагње за жртву.

Пред нама је паралелан однос, кореспонденција два пакета елемената који, сходно магијском циљу, припадају истом глобалном ритусу, но, који је сада разигран, тачније, разбијен на две етапе или форме: *старије* и *новије* датума, које само формално имплицирају два „различита“ сценарија.

Паралелни однос унутар старије форме ритууса

а) Девојку (женско) *гурају* у воду (жртва) у Ђурђевданској ноћи, пре изласка Сунца.

б) Гола мађијарка (женско) три пута обиграва око тора / житног поља у глуво доба ноћи.

Паралелни однос унутар новије форме ритуала

а) Жртвено јагње (мушко) се *коље* (жртвује) непосредно пре изласка Сунца.

б) Голо дете (мушко) три пута обиграва око тора у којем још борави (мушко) жртвено јагње, а у времену које претходи његовом клању.

Како се види, сваки од ова два пакета елемената, истог ритуала, састоји се од по две секвенце обреда, које су сагласне, паралелне, и представљају целину. Описаћемо сада обе секвенце – једног и другог, *старије* и *млађе* пакета односа, да бисмо затим указали на њихову ближу кореспондентност. „Гурање“ девојака у воду је „старија“ форма ритуала, док је „клање“ јагњета „млаћа“ форма. Овде, свакако, треба укључити и њима сагласне пратеће манифестације. Наиме, „старијем“ ритуалу, гурању девојака у воду, одговара опход „мађијарки“ око *шорова стоке* и *њива*, док „млађем“, клању јагњета, одговара

„обигравање“ голог мушког детета око *шора*. Нема никакве сумње, овде се запажају и моменти преосмишљавања у бити не само *старије* већ и *новије* форме ђурђевданског обичаја. На основу материјала српских етнолога, изнећемо карактеристичне моменте сложеног ђурђевданског обреда кроз анализу елемената који чине оба целовита пакета. Најпре о мађијаркама.

Голе мађијарке на вратилу „обирају туђу срећу“

Ноћно чинодејствовање голих мађијарки. Владимир К. Петровић је у записима из околине Лесковца крајем XIX века забележио како „у очи Ђурђевдана те ноћи раде *бабе* и ово: Ако им овце немају доста млека, а код другог имају, онда баба се дигне, па око пола ноћи свуче се гола, па узјаше на вратило од разбоја и три пут обиђе трлу, где су овце онога, што му добро дају млеко“. Како видимо, то нису више девојке као младе особе, већ бабе. Аутор затим наставља: „неке девојке замесе пре Ђурђевдана колач с травкама, па га *проврше на средини*, и кога искају (за кога имају мерак да узну), оне га кроз тај колач прогледају“ (Петровић, В. К. 1900, 275). Ови подаци указују да су ефекти ритуала иза којих стоје жене, без обзира на њихово старосно доба – било девојке или бабе – принципијелно повезане са идејом поспешивања укупног раста „природе“ (космоса) али и „људске заједнице“ (sociuma). Једини је услов да жена (девојка, баба) у улози актера ритууса, приликом вршења радње мора бити сасвим „гола“. Споредно је да ли ће „жена“ јахати на „вратилу“ / „кросну“ – симболу фалуса, мушкости, или ће се у обреду појавити колач са рупом у средини, која симболизује женски принцип, и који треба да послужи да се кроз пробушену „рупу“ прогледа момак. У сваком случају реч је о поступку са еротском мотивацијом, чији је циљ оплодња, кондиционирање живота.

О значењу голотиње у ђурђевданским обичајима забележио сам, како је у Сврљигу још и данас веома раширен обичај да се „уочи Ђурђевдана могу виђати по селу *толе жене* расплетених коса, које јашу, при том, на 'вратилу', односно 'кросну', увијајући поља са житом и појате са овцама, обирајући тако 'жито' и 'млеко'“ (Петровић С. 1992, 273). Миленко Филиповић је у исту класу „митолошких“ бића које дејствују у ђурђевданској ноћи, осим „мађијарки“, укључио и „самовиле“ и „вештице“. Додуше, ова бића немају јасно профилисану улогу у вршењу магијских радњи, будући да једнако делају на корист заједнице – у једним срединама, или су, пак, у другим крајевима њихове акције строго анатемисане и санкционисане, тако да имена „вештица“ и „мађосница“ добијају негативно значење. Ево шта је М. Филиповић још забележио.

„Самовиле“ су жене које имају способност да врачају или располажу мађијском силом. Изгледа да се у том значењу реч „самовила“ данас ретко чује, а место ње се такве жене обично зову „мађоснице“, „вештице“, „врачаре“, и „врачарице“. „То су жене које јашу на вратилу (кросну) и одузимају род са туђих њива, одузимају млеко туђој стоци и сл., што све чине нарочито у ноћи уочи Ђурђевдана и на Јањино Зачеће, 8. децембра“. Већ је забележено како

„на *Мараш* (1. март по ст. кал.), на *Млагенце* (9. март по ст. кал.), на *Ђурђевдан* и на *Сјасовдан чињарице* секу козама браде и врачају“. Оне често „јашу на вратилима (Стари Колашин)“. Такви су примери забележени још и 1933. године. Најзад, „самовилама су називали и жене које су се бавиле бајањем“ (Филиповић / Томић 1955, 106).

И у каснијим радовима Филиповић је показао како уочи Ђурђевдана вештице и мађијарке, сасвим голе, чине људима бројне „магијске штете“. „Вештице се скину голе, јашу на вратилу и иду на 'пометено гумно'" (Филиповић 1967, 270). Било је оваквих случајева и у другим крајевима где живе Срби, као нпр. у Височкој Нахији, где „су старије жене виђале, а многе и данас у то верују, да уочи Ђурђева дана вештице на вратилу потпуно голе јашу и обилазе туђе усеве, стоку и зграде и чварају. Највише иду по раскршћима куда иде стока и бацају по њима записе или какве завежљајчиће на само раскршће или поред њега. Кад ко наиђе може се преварити и подићи то па 'награисати'" . Саватије Грбић је описујући обичаје у бољевачком крају (источна Србија) навео како „народ мисли, да се може обрати млеко од туђе стоке, па дати својој стоци, тако да двапут млечнија постане... Кад наступи глуво доба ноћи, жена која ће обирати млеко са туђе стоке, скине се гола као од мајке рођена, расплете косе, пусти их низ леђа, па узјаше на вратило. Тако јашући опколи цело село... За све то време не сме проговорити ни једне речнице. Жена јаше на вратилу зато, што је тада, по народном веровању, не може нико видети. ...Кад жена тако обиђе село, улази у тор онога, са чије стоке хоће да обере млеко, и помузе стоку. После тога њена стока има два пут више млека“ (Грбић 1909, 58).

Какве су противмере предузимане како би се стало на пут мађијаркама? За време Ђурђевдана сељани се организују ради заштитне од наведених „мађијских радњи. У ноћи уочи Ђурђевдана особито пажљиво чувају засејану озиму раж или пшеницу што су је посејали првог дана сетве. Чувају да не би ко 'обрао' њиву, тј. да не би пренео род са те њиве на своју. Опште је веровање да се мађијским путем може учинити да суседова њива не роди и да се род пренесе са туђе на своју њиву. А да се то учини, треба жена да се свуче нага и узјаше на вратило па да тако јаше око туђе њиве и с ње скупља росу и ту росу баца у своју њиву. Слично се врача и за одузимање млека од туђе стоке. Суседова њива неће родити ни ако се у њу закопа јаје муњак са полага“ (Филиповић / Томић 1955, 98). „Да би то спречили, свако ће уочи Ђурђева дне посути проса око зграда, нарочито где леже краве, говорећи: 'Кад пребројиш проху, могла моме ајвану (стоци) наудити!' или: 'Кад чинилице проху позобале, онда мени и моме малу учиниле!'. Приликом тог обилажења и посипања, у руци се држи маша а у устима прстен од срме“. Исто тако, „жене чинилице нашараће уочи Ђурђева прут па га бацити где на раскршће или крај чије њиве. Деси се да чобан нема прута и узме тај па њиме удари говече. Говече ће се одмах подрепити, а крава ће ускратити млеко“ (Филиповић 1949, 134–135). Наравоученије: не узимати ништа са *раскршћа*, јер може бити уврачано!

Поводом тзв. заштитних мера које домаћини предузимају против нападнаца – мађијарки Гаваци наводи бројне магијске радње које се овога дана упражњавају ради *одбране стиоке* од урока, вештица, као и од сеоских и суседових мађијарки. Поред речених, у поменуте радње спада и „ударње *блаја* (благословљеном или бар свежеом зеленом) *транчицом*, кад по давном и веома раширеном обичају излази, на неки начин свечано, први пут из стаје на пашу; музење крава уз особите заштите, апотропајске мере, да им не може никаква зла жена одузети млека“. Овде спада и „стављање трња, коприва или друге зелени“ на оградe, врата и прозоре „да бране пролаз злим бићима“ (Gavazzi 1988, 57).

Поставља се питање, постоји ли и каква паралела између овога „обирања“ берићета са имања сеоских саплеменика, што би правничким језиком означавало крађу, и тзв. „крађа“ бадњака у туђим браницима шума, како се то редовно чини још и данас код Срба уочи Божића – тј. Бадњега јутра? Док за магијски чин „обирања“ берићета постоји данас строга казна, санкционисање радњи мађијарки, дотле се исто таква „крађа“ бадњака не само не кажњава већ се сматра пожељном. Чини се да ове две секвенце обреда кореспондирају, и да нам обичајна пракса наводне „крађе“ бадњака може растумачити, уједно, и заборављени исто такав, дакле, *позитиван смисао*, тј. *илодоносну функцију* коју су, изгледа, вршиле „мађијарке“ уочи великог пролећног празника, обигравајући око туђих поља и торова. Смислено је, наиме, запитати се није ли у давним временима опход млађих жена које голе јашу на вратилу, имплицирао еротски симболизам, сједињења два принципа у време „равнодневице“: Лунарног и Соларног, Ноћи и Дана, односно Женског и Мушког, и тада имао искључиво колективно, *позитивно* значење?

„Гурање“ девојака у воду и њихово моментано вађење отуд била би, такође, ништа друго до сагласно цивилизацијском и хуманистичком разлогу, преосмишљена каснија верзија. Наводно спашавање „девојке“ – као резултат новије интерпретације, у ствари је противно древном смислу ритууса, из времена када је одистински требало жртвовати девојку воденом демону, тачније када се такав поступак сматрао свечаним чином, и за жртву срећан тренутак одласка у бољи и изгледнији свет. Нешто слично одиграва се у ритуалу „лапота“, тј одласка на свет „старих људи“ код Словена, или, пак, Јапанаца, на пример!?

Није ли, такође, преосмишљена још једна секвенца древног ритууса? Данашње значење „опхода мађијарки“ у главо доба – чин који је некада заједница колективно величала и церемонијално славила, преокренуло се, стичући искривљени „цивилизацијски“ смисао, са знатним санкцијама. Треба, наиме, свим средствима „наудити“ овим злонамеркама за њихову бахатост у понашању и личну корист коју извлаче из својих активности!?

На делу су два радикално преокренута смисла и значења старог ритуала. Став: по коме је *некада* „гурање девојке“ у сигурну смрт представљало „спасење“ једне заједнице, *прошивречи* савременој пракси „избављења“ девојака из

реке. Став: по коме су *некада* слављене „голе девојке“ које у глуво доба базају по пољима у име колективног напретка, берићета у пољима и пашњацима, где се напаса стока, *прошљивречи* данашњој пракси када се готово „на смрт“ премлаћују ове чиновнице! Као што се данас оспорава *девојкама* да стекну статус хероина, заштитница села, јер их присутни у обреду спасавају од „утопљења“, вадећи их из воде и тако остављају у животу, тако исто се оспорава и „мађијаркама“ да буду слављене и култно уздизане, већ се њихов магијски чин поништава и строго санкционише.

У Лесковачком Поморављу наилазимо на низ противмера у циљу заштите од мађијарки, а сличан сценариј забележен је и у другим срединама источне и јужне Србије. Разлика је само у томе што уместо домаћина овде домаћица преузима улогу чувара породичних интереса. Потребно је, наиме, да домаћица у сличној сценографији као-год и мађијарке, буде *пошћуно* *јола* и да „ноћу уочи Ђурђевдана зађе трипут кућу корњачом ('жељком') и сламом, па онда испред огњишта ископа рупу, стави корњачу у њу, затрпа је земљом па је глоговим коцем прободне и каже: 'Къко што се овај жељка тресе, такој да се тресев душмани на овуј кућу'“. На Ђурђевдан у Доњој Локошници „неке *жене се свуку наје* ('алис голе') и то у поноћи, узму сноваћи кочић и испред огњишта наопако забију у земљу. То се ради, веле, против 'наврљотине'“ (Ђорђевић Драг. 1958, 381, 383, 340)²⁴. Постоји свакако, још једно „магијски ефикасно“ средство против мађијарки, коме је модерна антропологија са Мери Дагласовом на челу, пружила ваљано теоријско утемељење. Наиме, ефикасна заштита од чини које „производе“ мађијарке дејствујући „голотииом“ и уз све то јашући на вратилу, јесте „људска нечистоћа“. Тиме се служе угледни домаћини, који уочи Ђурђевдана, када се очекују „злослутне“ радње мађијарки, направе три пута круг око својих торова да би у тачки пресека кружних линија сручили своју „нечистоћу“ изговарајући, добро познате речи: „Кад ово обереш, тада ћеш обрати и берићет у мом тору“!

Функција голотиње у другим годишњим обредима. Да би се разумео значај и смисао „голотиие“ у ђурђевданским обредима, рећи ћемо како овај сегмент сложеног ђурђевданског обреда није усамљен. Уочи *Преображења* Срби праве тзв. *седелке* или *седенке* и том приликом једна девојка се свуче „гола“, па јашући на кросну / вратилу обиграва око огњишта на сличан начин како то чине мађијарке уочи Ђурђевдана. Разлика је само та што на Ђурђевдан „чињарице“ обилазе напредна поља и торове стоке угледних домаћина, а због ратарско-сточнога берићета, јер је ђурђевданска светковина у знаку буја-

²⁴ Узгред, у сврљишком говору замена за магијски израз „наврљотина“ јесте „намер“ или „велики намер“. „Намерити“, исто што и „навратити“ – на „врат“ коме што натоварити. Наиме, на раскршћима се припремају чини тзв. „негативне или црне магије“ којима појединац или село устаје против непожељних напасти, болести, или, пак, против „намера“ других појединаца, хотећи их уништити, сломити“. О томе опширније у мојој књизи: С. Петровић, *Српска митологија*, у пет књига. Књ. IV, 2000. 27, 47, 51, 63.

ња природе, опште плодности и раста сунца, док на *Преображење* имамо, привидно, супротну космичку стратегију. Сунце је у силазној фази, па је потребно магијским средствима допринети да се његова посусталост заустави тако што ће се поспешити снагом која долази са *оїњишиџа*, чему као испомоћ придлази магијска голотиња девојке која на *фалусном* кросну *кружи* *около* *Отња*.

Анализирајући обредне примере из источне Србије М. Станојевић је запазио да се у овоме сложенем ритусу налази присуство неколико значајних секвенци. Од *Преображења*, вели он, отпочињу „седење (седељке), пошто се у то време најчешће довршује жетва“. Договоре се „девојке унапред о месту, на коме ће се одржавати 'седење', а то је обично какво скровито место. После вечере овога дана наложи се ватра; свака девојка понесе од куће за себе столицу и нешто дрва. Кад се искупе, једна се девојка свуче *јола*, ујаше '*кросно*' (вратило), а остале узму 'сукала'. Она на кросну, јашући, обилази око *оїњишиџа* а остале сучу на сукалу. То се све чини да би се момци око њих скупљали. Како се, веле, сукало врти, тако да се око њих момци врте. Поред тога прескачу ватру, чарају главње и говоре: 'Колко искре, толко момци!'" (Станојевић I, 1929, 46–47).

Шта из овога можемо још разабрати? Сагласно простонародном резонувању, дакле из угла манифестне функције ритуала, пошто прођу дани жетва на помолу су нове форме породичног живота, посебно *брак* и *угадба*, затим *славе*. Нема никакве сумње поменути ритуал је *митолошке* нарави коликогод да је у свести обичног народа добио наивно магијско значење. Његов митолошки смисао, како се мени чини, био би следећи. Као што уочи Ђурђевдана, у глуво доба, мађижарке јашући на кросну обирају „плод“ са поља и торова столице, тако и на *Преображење* девојке уз помоћ једне изабранице, симболичким, магијским радњама, бар привидно, настоје да „оберу“ момка. Ствар је у томе што се ритуалним опходом око ватара, исписујући магијски круг – који вишестрано симболизује Сунце, жели појачати његова снага. И ђурђевданска и преображењска магијска сеанса, а тако бива и са обредима Бадњега дана, изводе се ноћу. За ову светковину од суштинског је значаја „ватра“, односно „огњиште“, затим, магијски избор „туђег“, дакле, скровитог места, али и тајновитог времена („глуво доба“), а све то симболизује неутралан терен и вансатно време, када ће се и где вршити магијски призив будућег партнера. Како рече М. Мос „магијска церемонија [...] углавном се обавља [...] далеко од места становања, по ноћи, или уопште по мраку, у скровитим кутовима куће, то јест негде по страни“, тако да су „осамљеност, као и тајновитост, скоро савршени знаци интимне природе магијског обреда“ (Мос 1998, 77–78).

Позабавимо се питањем: какав смисао има „вратило“ / „кросно“ у овом обреду, најзад, због чега морају бити сасвим *јоли*: *девојка*, а у неким обичајима и *дејше*, односно одрасли мушкарац – *домаћин*? Да ли проблем постаје мање загонетан уколико имамо у виду да је „кросно“ / „вратило“ *облоі* облика, чија је, иначе, функција да се „врти“, „окреће“ попут Сунца, или је, ипак, основни смисао везан за његову функцију на разбоју: да се оно изаткано „навије“, попут небеског часовника? Не треба, свакако, одбацити ни његов *фалусни смисао*,

према томе и помисао да је реч о подударности *социјалне* и *космолшке* сфере, у овом случају жеље девојака да ступе у брачну везу. Реч је о томе да човек, сада помоћу *социјума* настоји динамизирати *Сунце*, будући да му је живот органски повезан са Космосом, односно са Сунцем. Када је реч о улози мушког детета у предрадњи жртвеног клања јагњета на Ђурђевдан, забележио сам: „Када се ујутру крме овце, осим уобичајених начина припремања хране“, „тога јутра на Ђурђевдан, скину голо дете, па га натерају да три пута овије тор и овце, свакако, то чини док се овце крме. Тек потом пробају сир и пију ракију“ (Петровић С. 1992, 273).

Паралеле сличних обичаја. Русалке код Источних Словена – Мађијарке у Срба. Да ли уопште постоји нека смисаона веза између руских *русалки* и српских *мађијарки* / *чињарица*? Видели смо како је ритуал мађијарки код Срба временом добио негативну симболичко-митолошку конотацију. Ипак, може се претпоставити да је реч о сличном летњем обреду „додола“, када се усред бела дана ритуално призива киша, као што се на другој страни, под дејством *лунарног* принципа изводи ритуал за напредак имања, односно ради приноса у стоци читаве заједнице. Поновићу, мени изгледа како овде постоји следећа паралела: као што је у оквиру бадњиданских светковина било дозвољено да се „бадњак“ сече у „туђој“ шуми, тако су, по прилици, и ђурђевдански ритуали распусних девојака, „мађијарки“, имали свој пандан у магијском ритуалу руских *русалки*, те им је у старини био истоветан религијски и култни смисао. Једном речи, голим девојкама и женама у глуво доба ноћи било је дозвољено да се слободно крећу по читавом сеоском атару, као у каквој колективној процесии.

Владимир Проп је забележио како у Могилевској губернији у време када се појави светли Месец на небу, девојке у белим хаљинама, са распушеном косом и венцима на глави, предвођене *русалкама*, иду пољима на којима дозревају усеви. У њиховој песми коју тада певају изражена је жеља да роди жито, у чему се види да је код Источних Словена у обреду доминантан аграрно-лунарни смисао.

Није тешко уочити како наведени Пропов опис има свој пандан у анатемисаном и преосмишљеном магијском обреду српских „мађијарки“, који се у новијој српској традицији, посебно у источној Србији, изводи уочи Ђурђевдана. Имајући у виду неке наше обреде из годишњег циклуса посвећених плодности, поставићемо и једно провокативно питање. Да ли у опису богиње Живе, као *наје* и *босе*, са *сиушшеном косом*, која је с обзиром на њен култни статус задужена за *берићеш* у *пољу*, има било какве сличности са ликом и функцијом српских „мађијарки“, голим женама које уочи Ђурђевдана, у глуво доба ноћи у сличној конфигурацији Живиног лика са расплетеном косом, јашу на вратилу око торова стоке и берићетних житних поља како би магијским путем у своје оборе и њиве пренеле завидну плодност са других имања и торова? Као да је поменути „позитиван лик“ великог словенског женског божанства временом сатанизован, замењен негативно-демонским сурогатом извиканих „мађи-

јарки“? Овакву хипотезу као да потхрањује и становиште Афанасјева за кога је *Жива* богиња пролећа, чија је функција „животворно деловање на природу“. Дакле, она оживљава природу после њене зимске смрти, дајући земљи плодове

Паралела: Мађијарке – Вештице. „Веровање у *вештице* чини пандан веровању у стуже [...]. То су жене које имају натприродна својства. Вештице су уопште жене које 'чварају' човеку [...]. Вештице одузимају млеко од туђе стоке“ (Филиповић 1949,213). Такође, „вештица убија чељад и стоку“. Вештице иду голе, и то уочи Ђурђевдана попут мађијарки у источној Србији.

Један од моћних коменшара целокујног ритуала. На примеру мађијарки и обреда који оне врше, запажамо да је у примарном плану ритуала *исцешивање плодности* – у стоци и пољу. У том смислу примери жена и девојака у улози „мађијарки“, односно смисао гурања девојака у воду, као да говоре како су жене / девојке функционери, изазивачи „позитивних“ магијских чинова у интересу *оштите* заједнице. У новијој српској традицији поменути су обреди, свакако, променили своје првобитно значење. Насупрот Проповој фолклористичкој тези, приметио бих како је овде реч о двострукој еволуцији оба пакета ритуала. Наиме, паралелно промичу две јасне тенденције: *мајријархајска* и *иајријархајска* стратегија. Прва је дата у лику мађијарки које су задобиле негативно значење, јер је улога „жене“, односно женског принципа, изгубила своју првобитну, позитивну и доминантну улогу. Тако је сада жена која врши магијску радњу, преображена у *чињарицу*, као што је и сама магија, насупрот религији, проглашена остатком празноверја. Друга стратегија толерише патријархатски карактер и смисао жртвовања, чиме је успостављен „мушки принцип“ а домаћин задобио улогу активног позитивног принципа. Голотиња детета кореспондра са голотињом „мађијарки“.

У оба случаја видљива је намера да се магијским опходом око тора сачува древни ритус у магијској форми, сада у лику „мушкарца“, док се примарна жртва, некада „девојка“, која се подводила воденом демону, сада двоструко преображава. Првобитно, у игри је било „жртвовање“ мушког детета – *ирвоја* у мајци, да би касније дошло до замене. Уместо детета имамо сада његов супститут у лику „мушког јагњета“, које је те године, такође, „прво“ дошло на свет.

У савременој пракси, а на обичајној сцени и даље су остала тамна сећања на акт жртвовања „девојка“ воденом демону, свакако, сада у трансформисаном поступку тако што би се, „шале ради“ девојка гурнула у воду да би одмах затим била избављена. Латентни, прави смисао обичаја је древна сурова пракса жртвовања женског детета. У новијем, трансформисаном облику, како га налазимо у савременом фолклорном материјалу, девојка ће бити спашена од немилосрдне немани, аждахе – као жртвопримаоца, уколико пристане да промени стару веру и прими се нове, хришћанске. *Духовни* преображај у потки обреда има за последицу очување *физичке езистенције*. Видели смо, услов је да се прихвати нова религија, што се даље трансформише моделом супсти-

туције не само жртве, већ и жртвопримаоца. Уместо девојке, жене као хероине, на сцену ступа „мушки принцип“. „Мушко“ постаје Херој. Тај је принцип, међутим, и сам имао своју еволуцију. Најпре, наилазимо на лик „мушког јагњета“ чији је жртвопрималац Аждаха, потом Сребрни или пагански Бог, односно Тројан. Коначно, долази до још једнога преображаја, када је на сцену ступио нови лик са ауром Хероја у лику хришћанскога спасиоца, св. Ђорђа, односно св. Димитрија.

Једном речи, мађијарке које у глуво доба ноћи обнажене јашу на вратилу / кросну – који симболизују фалус, имплицирају сусрет, сједињење Ноћи (женско) и Дана (соларно – мушко – фалус) чиме се на макро митолошком плану оплођује целина Универзума. Овим се антрополошки принцип пројектује на космички план. У ђурђевданској ноћи је најјача веза оба онтичка релата: Мушко–Женско, Небо–Земља. Обилазећи око торова стоке, односно њива, и затим исписујући тзв. „магијски круг“, мађијарке симулирају коитус, оплодњу. Контрамера домаћина према истом али негативном магијском усмерењу, била би да се властитом нечистоћом развеју „враџбине“ врачарица. Домаћин ће три пута обићи властити тор а затим у тачки пресека кругова „обавити нужду“.

Може се запазити како је овде тешко примењива Пропова фолклористичка методологија „преосмишљавања“ и „преображавања“ у аспекту сижеа. Наиме, овде је реч о природној, религијској еволуцији, за чије објашњење релевантних аспеката „промене“ неопходно је да се уваже социолошки параметри. Дакле, све наводи на закључак да је савремени обред у тој мери доживео семантичку, а делом, и структурну трансформацију, да се негдашњи ритуал са првобитним позитивним смислом у којем учествују саблажњиве, „распусне“ жене и девојке које чинодејствујући циљају на поспешивање општег благостања и напретка сеоске заједнице, сада преображава, те у лику „мађијарки“ видимо како својим чином, додуше, остварују позитиван ефекат, али на црти себичног, личног интереса. Колективна срећа није више циљ обреда.

Бадњи дан и Божић као Стара и Нова година

У већ објављеним радовима опширно сам говорио о Бањем дану и Божићу. У овом и следећем поглављу, међутим, задржаћу се на два у нашој антрополошкој и етнографској литератури, унеколико, незапажена питања. Реч је о проблему границе која се у кућу уноси Бадњега јутра, а која се зове „губеница“. Посебно имам у виду чињенични материјал из села *Гулијана* (Сврљиг, 1989), који се везује за обичај „полаженика“ за време првог дана Божића. О томе поседујем магнетофонску забелешку казивачице Надежде Јовић (1911–2010). Друго питање односи се на смисао који у овоме комплексном ритуалу има „божићно прасе“.

Најпре о *губини* или *губеници*. Када полажник на Божић ујутру долази у домаћинovu кућу, он по огњишту цара (тј. „чара“, од „чарати“, врачати) гран-

чицом од храстова дрвета, коју назива „губином“²⁵ и изговара следеће речи: „Губина се ва́ли с младо́га Бóга, сас деци́цу, сас пѝличи, сас ја́танци, сас шелчи́чи, сас пра́чи́чи“. Најпре ваља казати: према григоријанском календару Божић пада 25. децембра, док је према јулијанском (православном) календару Божић 7. јануара. Божић се, дакле, поклапа са тзв. зимским солстицијем – најкраћим даном у години. Календарски, то је период када је Сунце достигло своју најнижу тачку суноврата, и када долази до „преокрета“. Од тога времена почиње његов успон. Ову чињеницу, како мени изгледа, на симболичан начин „потврђује“ и један добро очувани обичај. Домаћин тога божићног јутра са потпаљеном главњом од бадњаковог дебљег дела, на којој се налази свезан рукохват сламе, фингира „потпаљивање стабала шљива“, и уједно, високо држећи буктињу усмерава је к небу, као да истовремено, или уистину, симболички потпаљује Сунце! Као да је овде реч о митолошко–магијској функцији, о жељи свакога домаћина да овим симболичким поступком пружи своје учешће у потпаљивању великога небеског Точка!

У *Риѝ ведама* – древном филозофском спису Аријаца, уједно и њиховом повесном штиву, поред осталог се говори и о древној вери Индијаца, о њиховим божанствима. На једном месту забележени су и следећи митеми.

„Седморица се прежу у кола с једним точком. Вуче их коњ са седам имена. – Точак има три главине, нестарећи, хитар, на њем сва бића стоје“ (Пим 1991, 39). Коментаришући ове стихове Рада Ивековић каже: „Поглавица са седам синова јесте Сунце са сунчевим зракама. 3) Сунце је представљено колима с једним точком“ а „три главине су три његове појавности: огањ (agniḥ), сунце (suryah), муња (vadrah)“ (Пим 387). О „седморици“ ће касније бити речи.

За нас је занимљива још једна древна мисао старих Аријаца, од којих води порекло култура свих индоевропских народа. У стиховима RV, X, 37: Истина (ṛta), говори се о пореклу Сунца, о његовим својствима.

”1/ ...Посветите ову рѝу богу, / хвалите је небеском божјем сину / надалеко видљивом барјаку, Сунцу... / 3/ Ниједан ти се безбожник никад не опире / кад си на колима с коњима крилатим. / Истоку се други вал окреће, краљу, / а од вала сјаја долазиш ти, О Сунце!... / 9/ Ти на чији се знак сва бића / крећу а ноћима мирују, / из чистоте се одмах дигни, / О риђо Сунце, дај нам напредак“ (Пим, 68–69).

Која је то „истина“ (**рта**) о Богу? *Веда* нам приповеда, како врховни Бог има „небескога сина“ који се види надалеко – то је *Сунце*. Оно долази са Истока и покреће мирне ноћи, доносећи људима напредак. Питање је: има ли овде и у којој мери сличности са описаним обичајем нашега домаћина из *Гулијана*, посебно са чином који он предузима високо дижући *Отањ*, глављу (главину) –

²⁵ О симболичкој и култној улози храстове гранчице „губина“, односно о значењу самога термина говорићемо касније.

која сугерише осовину великога небеског Кола или Точка – Сунца? Ствар је у томе што све те радње наш домаћин изводи рано ујутру, у цик Зоре, са Источне стране, чиме, а да тога садржаја није потпуно свестан, настоји да покрене, поспеши, покрене ватром малаксало Сунце! Дакле, и у оним речима наше казивачица: „*Валила се Нова година с младога Бога...*” као да наслућујемо исти смисао. Наиме, као да она мисли на „младога бога“, сина Великог Краља, једном речи, на Сунце од којег се очекује свеколики напредак. Мудри црквени оци двеју новозаветних /индо/европских цркава, *каштоличке* и *православне*, искористили су овај древни мит о поновном узлету – рођењу Природе након зимске смрти, преосмишљавајући *космојонијску* слику света у *антрополошкој* представи, преименујући Бога Неба и Сина Неба, тј. *Сунце* у породични, *људски* однос, тако да је сада Син Бога оца постао Божић, или у црквеном новогвору: Бого-Младенац.

Неколико речи о недоумици, која се иза овога случаја крије? Чињенице су ове: наша „неука“ мештанка док педантно обавља низ практичних радњи и поступака, она на чудесан начин у сећању и даље чува прастару истину предака саопштавајући је речима „*Валила се нова година с младога Бога...*”! Питамо се: да ли она овде заиста мисли на *хришћанског Бога*, или, пак, на *ново, младо, тачније, подмлађено Сунце*? Има разлога да се запитамо за смисао онога древног аријског веровања које је сажето у речима: „седморица се прежу у кола с једним точком“, док сама кола „вуче коњ са седам имена“, при чему се ваља сетити коментара Раде Ивековић, да је „Поглавица са седам синова – Сунце”! Следеће питање односи се на проблем симболичког и семантичког смисла броја „седам“. Наиме, реч је о коњу са седам имена, или о седморици који се прежу у кола да би „вукли Сунце“!? Не би ли се то могло протумачити као митолошки опис узлазног годишњег периода, као опис успона самога Сунца? Када Сунце достигне зенит, отприлике крајем Јуна или Јула, зар тада не започиње, у ствари, сунчев силазни период? Уосталом, треба увек имати на уму да се некада година делила на „пет“ *зимских* и „седам“ *летњих* месеци.

Шта нам говоре обичајна пракса, посебно радње које се упражњавају око зимскога солстиција, у нашем случају, у дане Божића? Познато је да у већини српских крајева на Туциндан – дан очи Бадњег дана, после заласка сунца *седам* момака иду од куће до куће и под прозорима и пред вратима домаћина певају коледарске песме. Као да само кретање и смисао које имају речи њихових песама на својеврсни начин „убрзавају“, „подстичу“ кретање сунца. Питање је, такође, зар број *седам* овде не симболизује, можда, седам месеци надоласећег сунчевог узлета, с обзиром на то да соларни период године обухвата тзв. седам летњих месеци? Уосталом, на острву Рујану, а код Балтичких словена, у храму Световида као врховног бога коме су подређени сви остали богови – соларни као и хтонски – постоје кипови два значајна бога, знатно вишега ранга од осталих: *Рујевиша*, који је приказан са *седам глава* и који оличава сунчевог ратног бога, и *Поревиша*, са пет глава, или хтонскога, мртвога бога. Ови су богови сагласно томе приказани на прикладан начин.

Анализом хроника Сакса Граматика и биографија Ота Бамбершког, словенски филозоф митологије из прве половине XIX века, Игнације Јохан Хануш (1812–1869), закључио је да „*Рујевити* као летњи бог има уза се и највише оружја. Он је, према Саксу, држао у руци *седам мачева*. *Поревити* као зимски бог или као немоћно сунце био је *сасвим ненаоружан*” (*sed armis vacuum fingebatur*). Исто тако овде је и „*број глава* од значаја у погледу узајамних односа ових богова”. „*Рујевити*, као симбол највишег ступња Сунца, има највећи број а *Поревити* као зимски бог, као *усиавани бој* (*dormitans*), има најмање глава”.

У наставку Хануш додаје како је сасвим вероватно да је сам храм, у којем су се скупа налазили *Јаровити*, *Рујевити* и *Поревити*, представљао неку врсту *ојшшеі храма сунца* у коме су *симболички приказане ђерсонификације трију главних ејоха* (= метаморфоза) *Боја Виша* (*Wit*) или Световида – као *Сунца* које побеђује. Излази да је сасвим природно што је *Рујевити*, као прворазредном, приписан атрибут онога „који сјаји” (= *eticuit*). Дакле, оне три „посебности” општега „*Виша*” налазе се и у *издвојеним храмовима*. У том смислу *Јаровити* оличава *рашној боја* и приказан је у складу са атрибутом који му припада као „светлом богу”, „богу пролећа” и „пролећне равнодневице” док је *Рујевити* „летњи бог” (Napusch 1842, 174-175).

Сакс Граматик је, такође, показао како је у Гарцу (Кореница) у храму Рујевита постојао „кип од *храсшовој дрвеша* са седам глава” и који је „у руци држао мач и седам других мачева о појасу, за тканицом”, што је навело Сакса да закључи како је Рујевит „ратни бог” (Reiter 1973, 192–193). Чињенице да је кип Рујевита исклесан од *храсшовој дрвета* – карактеристичан материјал за градњу кипа бога громовника и муње – огњевитога Перуна, коначно, да је Рујевит поседовао не само *седам глава* већ имао уза се исто толико *мачева*, говоре да су пред нама соларна божанства слична Перуну. Овде ћу подсетити на већ цитирани став из *Риі веда*, да је Сунце представљено колима с једним точком, при чему су оне „три главине – три његове појавности: *оіањ* (agnih), *сунце* (suryah), *муња* (vadrah)”. Дакле, Перун је исто што и Агњи, огњени Бог, једна од трију манифестација Сунца.

Нема никакве сумње, међу оним трима храмовима који су одиста постојали у Кореници, други храм је припадао *Поревити* – кипу са *іеіш глава*, без мачева. Ови атрибути сврставају га у ред богова без активности, са пасивним статусом, за разлику од бога *Рујевити* коме је посвећен први храм, и на чијем се кипу са *седам глава* појављује и седам његових убојитих мачева. Ова два броја *седам* и *іеіш* – укупно дванаест, колико година има месеци, али и број апостола колико их је по новом завету имао Христ, а пре њега у античкој митологији Зевс на Олимпу, поседовао је власт над дванаест њему подређених богова, симболизују, дакле, две митолошке вредности које се према древном митолошком рачунању године, тумаче као *седам лејњих* и *іеіш зимских месеци*. Рујевит је симбол ратног и сунчаног бога.

Мени се овде као додатна *недоумица* овде указује управо поводом комплекса обичаја везаних за Божић. Посебно се питање односи на саму *реч* коју

је пророчки употребио полагеник из Гулијана, а то је „губеница“. Дакле, шта о овоме изразу уопште знамо из литературе? Рекли смо да се на *Божих* ујутру „губина“ уноси у кућу да би полагеник њоме процарао ватру. До сада су попућена два могућна тумачења смисла термина „губина“. Према Миклошичу реч „*јобино, јобина, јубино*“ не треба доводити у везу са богињом богатства (Miklosich 1886, 69). Супротно гледиште изнео је словенски филолог М. Фасмер који сматра да термин „губина“ имплицира управо „богатство, преобиље“. „*Gobina f gobino* п 'богатство, преобиље'“. По њему термин је „позајмљен из гот. *gabei* ген. *gabeins* 'богатство'. Готска реч је изворно сродна са ирским *gaibim* 'сарио', лат. *habed*, пренаглашено: гот. *giban* 'geben'“, односно *гаши* (Vasmer, М. 1, 1953, 282). Дакле, термин се везује за *бојаштво* и *преобиље*, за *давање*, што кореспондира са култним речима које полагеници изговарају приликом уношења „губине“ или „губенице“ (= *церове транчице*) на *Божих* ујутру. Наводим још два примера, тј. два исказа из сврљишкога краја, који су магнетофонски забележени: „*Добро-јужио, јубена се вали с младога Бџа, с мџ и мџло, с гечуцу, с јшеницу, сас све*“. „*Дошла Нџа јџдина, ја се јџвалула сас Младога Бџа, сас гечуцу, сас јџтанчичи, сас шелчичи, сас берићџи у јџље, сас здрџље у кућу*“. Из реченог произлази повезаност „губине“ са „богатством“. Изгледа као да се од Младога Бога, Бога који се рађа, тачније, од Младог Сунца, очекује да да „богатство“, што етимолошки корелира са немачким „*geben*“, односно са нашим *Дај-Бојом* – Богом који даје (в. Петровић, С. 1992, 205).

Колико је мени познато у сврљишким говорима: *шмочко-лужничком* и *сврљишко-зајлањском*, термин у двама варијантама „губина“, „губеница“ не користи се ни у једној другој прилици, осим код обичаја полагеника за време *Божиха*. Чини се, стога, да овај термин не конотира ниједан други смисао осим у реченици и у контексту о коме је било говора. Увек сам се питао како је тај термин, по свему судећи „дошао је са стране“, можда и из сасвим других „језичких система“, приспео у свест и језик овога „неуког“ света? Ето још једне недоумице о томе шта све и како „народна свест“ људи држи у своме сећању, укључујући тако и речи а и појмове који су од религијски суштинскога значаја, може бити и из прадавне индо-европске прошлости, а да о томе не поседују јасну свест.

Зашто божићно „прасе“ – а не јагње?

Прославом покретања Сунчевога кола око Бадњег дана, Индоевропљани а међу њима и Словени, обележавали су крај старе и почетак нове године. Код Лужних Словена у дане овога празника ритуално се сече „бадњак“ који се увече ставља на огањ како би се симболички исказало поштовање староиндијском богу *Оња – Ањи*. Поменути празник поклапа се са зимским солстицијем (краткодневицом), када Сунце достиже најнижу тачку свога циклуса и истовремено започиње нови успон. Период новог покретања небеског тачка, како је речено, индоевропски народи славили су као почетак *нове јџдине*. Бројни

обичаји и ритуали који се у ове дане упражњавају имају јединствену црту. Они су примарно посвећени календарској чињеници новог почетка, која је повезана са напретком Младога Сунца, односно Нове године, од које се нескривено очекује благостање у животу човека, домаћинства његовог, али и у привреди. Кроз све ове обичаје на симболички начин провејава вера људи у свемоћ Неба, поглавито Сунца као извора живота и свеколике добробити. Празник је у славу Сунца. Осим бадњака који се пали на домаћем огњишту, приношење богатих дарови у виду обредних хлебова, као појединачних жртава намењених: кући, њиви, пољу, стоци, само су део обимнога обележавања новогодишње светковине. Очито подсећање да је овде реч о прослави првога дана нове године налази се у обичају *колегара* [лат. *Calendae* = први дан јануара], маскираних момака који уочи Бадњега дана раздрагано најављују испраћај старе и долазак нове године.

У богатој ритуалној пракси посвећеној божанству Сунца, код нашега народа је забележен и један значајан, иако не мање загонетан детаљ везан за чињеницу да се за жртву у крви обавезно коље *џрасе*. Свакако, у овом ритуалу не сме бити занемарена значајна улога *кокоши* која, заједно са *џрасеџом*, чини митолошки смисаоно јединство. У најстаријем искуству и дан данас је сачувано сећање у народу како се заједно са *џеченицом* – *џрасеџом* на ражњу, пекла и *џиџица*, најчешће врабац, као симбол *џиџиној демона*. Као пратилац *џеченице* на ражњу, за *џиџицу* важи и то што је сутрадан, после Бадње вечери, свеколика живина једнога домаћинства била ритуално храњена у дворишту и то зрневљем жита које је сакупљено испод сламене софре са Бадње вечере. Домаћица би у *крућу* конопца призвала живину. Сам приказ живине окупљене у кругу, није само визуелно већ и симболички сугерисао Сунце. Када домаћинство није кадро да закоље *џрасе* често би се на трпези нашла печена *ђурка*, *кокош*. Ова чињеница, заједно са обичајем да се месом *врапца* са *ражња* најпре треба да омрси женска чељад, у првом реду женска деца, указује на значај плодности уопште, посебно женске стоке. У овом раду позабавићемо се, пре свега, питањем зашто је *клање џрасеџа* у ове дане и данас још веома заступљено на трпези народа Балкана?

О прослави Бадњега дана, касније и Божића, опширније сам говорио у другим радовима (Петровић, С. 1992; V, 2000). На основу материјала из тих књига, пре свега о начину светковања ових празника у сврљишком крају редакција културног и образовног програма Радио телевизије Србије снимила је 1993. године у Сврљигу два полчасовна филма: *Бањидан и Божић у Сврљићу*, и *Слава у Сврљићу*.

У овоме тексту говорим о питању о којем се у савременој антрополошкој науци није посебно говорило. Пре свега о симболичком и митолошком карактеру *клања „џрасета“* у време бадњиданских празника. Додуше, сасвим је добро осветљена улога *џиџа* у *зрневљу*, и са тим повезана израда од пшеничног брашна бројних обредних хлебова намењених свакој сточној врсти, али и њиви, ливади и винограду, стоци, и то једнако овцама, кравама и коњима, па чак и кртици, на крају ту су и хлебови намењени *кући*, *чобанину* али и *јсу*. Сви

ови моменти сложеног ритуала прецизно су оцењени као типични за светковине аграрне магије, која се упражњава у време зимског солстиција, тј. краткодневице. Све је то уско повезано са народним веровањем да се у ово доба године јавља подмлађено Сунцем са којим се буди и нови живот у васцелој природи. Зато је било потребно да се у обреду обаспу житом најважнији актери: *домаћин* који рано ујутру доноси бадњак из шуме а и када га увече уноси у кућу, затим се жито проспе по *деци* која имитирају *иулиће*. Исто тако домаћица храни кокоши житом у ритуалном кругу конопца. Све се то ради са циљем да у надолazeћој години жетва буде обилна. У народу овога краја уобичајено је, када се на каквој моби приступи обеду, учеснике домаћин позове речима: „'Ајдете да *јегемо леб'*!“. Очито, ручак се не састоји само од хлеба, али је овде недвосмислено, како ова стилска фигура – *синеџоха*, употребом речи „хлеб“ симболизује храну и ручак у целини. Свакако, о томе у каквој су вези, у време прославе Младог Сунца, тзв. *жиџни демон*, односно *жиџо* и *џрасећа џеченица*, приложићу касније своје виђење ствари.

Дакле, проблем који ме лично заокупљао од мојих првих истраживања народне културе Сврљига крајем осамдесетих година, када је наш истраживачки тим почео радити на *Културној историји* овога краја, може се сажети у питању: Зашто се по традицији за Божић коље *џрасе* као главни жртвени прилог божанству Сунца? Свакако, није било дилеме због чега народ *сврљишког краја* коље младунче овце, тј. *јаџње*, које симболички означава жртву моћном пролећном божанству плодности. У старини то је могао бити Триглав или, пак, Световид, касније *Ђурђевдан*, када је црква препокрила стари пролећни празник преобразивши га у хришћански. Када је реч о Ђурђевдану, била је сачувана стара легенда. Моћно Змајевито божанство – код Срба и Бугара свагда са позитивним статусом – убија Аждају, као симбол мрачног, зимског периода године, који је за нама. А онда је дошла црква и уметнула Светога Ђорђа, додељујући му исту улогу. Народ овога краја бавио се поглавито сточарством. Отуда је било разумљиво да се око Ђурђевдана, када пролеће узима маха, великом божанству плодности жртвује јагње. Познато је да се јагњетина, односно млечне прерађевине, и у томе посебно сир, у ранијим временима нису смели јести све до Ђурђевдана. Али, остало је изузетно важно питање: зашто се као жртва коље *џрасе* на Божићу, и каква је улога печенице на тзв. „божићној“ трпези? Дакле, и уопште, какво је митолошко значење „свиње“, односно „печенице“? Зашто кољемо *џрасе*?

Уобичајено је мишљење у савременој историјској науци, да су Срби, као а и други Јужни Словени простор Балкана населили у VI веку нове ере²⁶. Чињеница је да су у прехришћанско доба на овим просторима били Илири, Трачани и Келти, а позната је и дуговековна владавина Римљана. Духовна историја нам казује да је у прехришћанској религији, односно митологији, по-

²⁶ У новије време је знатан број историјских, чак и археолошких радова који, подастирући одређене аргументе, оспоравају овај „историјски“ факт, сматрајући да је Срба, тј. Јужних Словена на овим просторима било знатно раније. Ми се о томе стано-вишту, бар у овоме раду нећемо одређивати.

ред врховног Бога постојао низ посебних богова који су покривали поједина годишња доба, односно имали компетенције над одређеним етапама животног циклуса човека, пратећи га од рођења до смрти. У годишњем систему било је дванаест богова сагласно броју месеци. У митологијама заснованим на соларном, сунчаном начелу, богови су, симболички и хијерархијски, били повезани каткада и са именима појединих планета сунчевога система. При томе је врховни бог кореспондирао са самим Сунцем. Читава батерија богова налази се у одређеној корелацији са божанствима претходних митологија утемељених према лунарном, месечевом принципу, према томе и у вези је са традицијом матријархатскога начела. Поједини богови задужени су за временске периоди сходно циклусу раста и опадања Сунчеве снаге: *Млаго Сунце* → *Сунце у зеници* → *Старо Сунце*. Код Римљана је, на пример, Марс био ратни бог. Компетенција грчког бога Аполона, као соларног бога који је уједно и бог мудрости, била је да штити земљорадњу. Исте компетенције у римској митологији имало је једно од изузетно важних сунчаних божанстава – бог Сатурн, који је одређен као „староиталски бог, који је у Риму поштован као божанство сетве и заштитник свих пољопривредних радова. Касније је, под грчким утицајем, Сатурн изједначен с грчким Кроном и тако повезан с богом Подземља *Дис Пајтером*“ (Срејовић / Цермановић 19924, 337) Није сувишно подсетити како су у Италији Абorigини „у Сатурново доба живели као и богови, увек млади и у вечитом блаженству“ (исто, 2).

За наше разматрање проблема „божићног прасета“ занимљиво је анализирати структуру старог римског божанства Сатурна, који је, по легенди Опин муж, док су им деца била божански пар Јупитер и Јунона. У митологији је познато да је за Опу била везана богата жетва. Однос Сатурна и Јупитера исти је као у Грчкој однос Крона и његовог сина Зевса. У потоњој митологији Јупитер у Римљана, као раније Зевс у Грка, постали су владари света и неба. У обема митологијама, дакле, Зевс и Јупитер су свргли очеве са небескога трона. Време Сатурнове владавине, када је из Грчке дошао у Италију, сматра се златним добом. Сатурн је за време док је био на трону научио људе да „обрађују земљу и гаје лозу“. Култ Сатурнов пратило је и веровање да је Сатурн људима поклатио радости живота и добра земље.

Зашто је овде корисно да се ближе упознамо са Сатурновом митолошком структуром? Најпре, у част бога *Сајурна* краљ Тул Хостилије је установио „празник Сатурналије (*Saturnalia*), светкован 17. децембра“. Празник уједно означава „завршетак земљорадничких радова и почетак нове аграрне године“. Од тога доба, а у време Републике, Римске Сатурналије „празноване су се три дана, али у време Царства, под Калигулом, ова свечаност је продужена на пет, а касније и на седам дана“. Најзад, „после приношења жртве, приређивана је званична гозба и карневал, који је предводио краљ Сатурналија“. Сатурналије су празноване „бучно и весело; у дане овог празника заборављане су све сталешке разлике, тако да су и робови уживали пуну слободу. По свим кућама приређиване су богате гозбе“. За нас је овде најважнији елемент ритуала то што је „овај антички карневал био један од најомиљенијих паганских празника

све до времена победе хришћанства“. Коначно, треба имати у виду и то да је „култ Сатурна у доба Царства био веома популаран, како у западним тако и у *источним провинцијама*“, према томе и у крајевима у којима су живели Срби (Срејовић / Цермановић, 377–378).

На основу неколико значајних карактеристика празновања Сатурналија већ сада можемо повући неколико паралела између римских Сатурналија и наших бадњиданских, односно божићних светковина. Овде ће то бити изложено само у назнакама.

Вишедневна прослава. Дакле, прослава *Сатурналија* трајала је најпре *шри* дана, потом продужена на *џеиш*, да би се на крају светковало *седам* дана. Са друге стране, празновање божићних празника код Срба и дан данас траје *шри* дана. Познато је, такође, да су Германи одржавали дванаест бадњих вечера, што би могло значити да су Бадњи дан славили онолико дана колико је у години било месеци. Дакле, сваком од дванаест зодијачких богова палио се по један бадњак. Тиме је народ овим боговима указивао пажњу, приносећи жртву одговарајућем богу и тако му исказивао захвалност за добротинство. Што се, традиције у Срба тиче, у паганско време, када је Бадњи дан био једини и највећи празник почетка Нове године, народ га је светковао седам дана. А затим, када се прешло на хришћанство, то јест када је Бадњем дану накалемљен хришћански Божић, Срби, а и други Јужни Словени наставили су прославу празника седам дана, почев од Великог Божића (7. јануар по новом) до Малог Божића (14. јануара) чиме су симболички демонстрирали став по коме се годишњи циклус састоји од *седам лешњих, соларних* месеци, и *џеиш* лунарних, или *зимских*, тј. *џеиш* месеци *оџагајуће* Сунца (Гржетић, 2002 [7510], 23). Шта из овога закључујемо? Ниједан други празник код Срба не траје више дана, осим светковања Бадњег дана. Управо у тој чињеници налазимо прву аналогију са Сатурналијама. Дакле, код Срба хришћански Божић – који је према црквеној стратегији требало да *преокрије* Сатурналије – ипак се славио, а и данас се још слави, најмање *шри* дана, негде и дуже, док је Ускрс, иако је теолошки гледано *најхришћанскији* празник у славу Васкрсења, остао у оквиру једног, односно два дана.

Празник се везује за жетву. Како је речено, жито је главни симболички елемент божићних празника. Њиме се посипају доносилац бадњака, а и деца у фингираном играказу пијукања приликом уношења бадњака. Такође, месе се обредни хлебови од пшеничног брашна, каткада и по десетак. Најзад, кокоши се ујутру хране зрневљем жита у кругу конопца. А видели смо како су Сатурна и његову жену Опу доводили у везу са земљорадњом и жетвом.

После приношења жртве, приређује се гозба. Пошто је бадњак стављен на ватру, а од поноћи на ражањ прасе заједно са птицом, тим чином започела би прослава великог божићног празника. Тако и на Сатурналијама.

У прослави се заборавља на сталешке разлике. У патријархалним братственичким селима Срба, а пре пријема хришћанства није било, разуме се, сталешких разлика, али је присутан један други обичај. Наиме, *деца* се тих дана нису смела тући! На симболичком нивоу може се, такође, запазити толерантан став према свим животињама, не само домаћим већ и дивљим, према штеточинама, то јест према вранама али и вуку, којима је чак приношена посебна жртва у храни. Најзад, Бадње вечери домаћин позива све душе умрлих предака да заједно приступе трпези, која је, управо стога и прављена од сламе и *на йоду*, како би, сагласно хтоничком принципу и уважавајући примерену „етику“, душе са онога света могле приступити гозби. Дакле, због тога је софра на земљи, као на задушницама, и такође, гозба је уприличена без употребе гвоздених предмета, кашика и ножева. Наиме, душе умрлих плаше се гвожђа и од њега се одвраћају.

Карневал у дане Сатурналија. Следећа паралела је у карневалском карактеру Сатурналија, који одговара светковини код Срба у време новогодишњих празника, а пре самог Бадњег дана. Реч је о Туцин дану, 5. јануара по новом календару, када поворке коледара, маскираних момака, праћене свирком раздрагано иду од куће до куће. Уосталом, карневал Сатурналија био је веома популаран у источним крајевима Царства тако да су још и данас ови празници код Срба у време Бадњег дана и Божића сматрани најсрећнијим.

Жртвено прасе и култ свиње

Наведено је неколико карактеристичних аналогичних два празника. Па ипак, можда и најважнији елемент светковине треба тек сада посебно размотрити. Наиме, празнике у дане Сатурналија, а и наших светковина око Бадњег дана повезује приношење на жртву *прасећа* у виду *йеченице*? А основно питање сада гласи: Шта уопште значи жртвено прасе?

Индоевропљани, међу њима и стари Парси, потомци Персијанаца и следбеници Заратустриног учења (маздаизма), замишљали су, као и Словени, уосталом, божанство Сунца у облику *вейра* који бога *Сашурна* вози колима. Име римског Бога Сатурна етимолози изводе од лат. речи *сејати*. На празник *Сашурналија* долазио је Сатурн лично на колима која вуче *свиња*, па су му стога управо на жртву и приносили ову култну животињу у форми сточне млади – *прасећа*. Неки лингвисти етимологију „Сатурна“ изводе од лат. „*sa-sero-serere* = сијати, сејати“ (Гржетић 2002 [7510], 24); у *Латинском речнику* стоји: „*sēro, sēvi, sātum*, сејати, садити; посејати, насадити; рађати... усеви, њиве“ (Жепић 1979, 241). Уосталом, и код Вука налазимо слично тумачење смисла термина. Наиме, латински еквивалент тога израза јесте српска реч „сејање“, одн. „сјјање“, лат. *seminatio* (Карацић 1975, 675, 679); у *Латинском речнику*: „*sēmīno* , 1. сејати, рађати“ (Жепић, 239).

Шта је овде несумњиво? Сатурн је римско божанство сетве, заштитник земљорадње, што се и у нашим бадњиданским обичајима јасно потцртава као светковање у славу жита. Неколико речи о Сатурналијама у источним крајевима Царства. Чак и под претпоставком да су Јужни Словени а са њима и Срби дошли на Балкан тек у VI веку, они су поменуте светковине веома добро сачували и одржали чак и неколико векова после пријема хришћанства. Посебно су их Срби, заједно са другим Словенима на овом тлу, прихватили и наставили упражњавати не само до IX века када су били званично покрштени, већ и касније. Уосталом, *велико је пишање* када је прослава хришћанског Божића, као прецизан дан Исусовог рођења уопште и заснована. Исто је тако и питање, да ли је и колико то учињено на арбитражан начин, одлуком цркве, на пример, да се рођење Христа смести у време краткодневице? Исто је тако и питање када је и како светковање уведено у хришћански календар? Уосталом, историјско а и теолошко питање гласи, да ли се уопште поуздано зна датум Христовог рођења. Тај проблем остао је отворен до данашњег дана.

Будући да хришћанска црква није била кадра до краја искоренити неке важне паганске светковине, као у случају Сатурналија, она се послужила добро познатим тактичким маневром. Већ је речено да је датум Христовог рођења, са теолошке тачке унеколико споредно питање, или барем од мање важности у поређењу са Христовим Ускрснућем. Због тога је црква Христово рођење повезала са датумом велике паганске светковине у време зимског солстиција. И тако је дошло до поистовећивања „дана зимског солстиција са датумом, наводно, Христовог рођења“. Најпре је у III веку нове ере цар Аурелијан декретом установио празник у спомен Исусовог рођења у Витлејему, фиксирајући га за 25. децембар, код Јермена по Јулијанском календару за 7. јануар. Било је потребно да прође читав век да би се 336. године древни пагански празник Сатурналије радикално преосмислио и у другој одори постао хришћанским. Дакле, велика паганска светковина везана за зимски солстициј повезана је са Христом, да би се бар на простору Балкана, почела прослављати на исти начин као и пре, када се то чинило под видом Сатурналија светкујући тако дан Сунца праведности. И од тога се времена почео рачунати сам почетак литургијске године у Риму.

Па ипак, и упркос уведеној пракси, теоријски и теолошки проблеми остали су и даље. Томас Тели сматра како нагађање око датума Исусовог рођења потиче још од црквеног оца Климента Александријског који је живео у II и III веку (150-217. н. ере), а који је „предлагао 20. мај“ као могући датум Христовог рођења, будући да је „стварни датум остао непознат“. Одлука црквене власти у Риму да се раздобље око зимског солстиција узме за датум Христовог рођења било је повезано с чињеницом да је овај период испуњен бројним обичајима, праћен раздраганом маса и „веселем које је започињало Сатурнијама 17. децембра“. Проценило се како би било вишеструко исплативо да се ова раскашашна светковина прекомпонује тако да постане „хришћанска светковина“ (Talley 1990, 99). Ствар је у томе што је код свих индоевропских народа сећање на велику зимску светковину, од када и почиње да тече нова,

соларна година, било снажно укорееено. Према томе, хришћанској цркви није преостало друго већ да у овај датум уклопи и датум рођења Христа и тако заобилазницом, препокрије садржај празника паганских народа, дајући му нову ауторизацију.

Подсетићу шта су изворно значиле Сатурналије као највећа римска светковина. Најпре, једна важна напомена. Наиме, у грчкој митологији, Крон или Кронос, као син Урана и Геје, репрезентант је друге генерације богова. Почео је владати светом пошто је убио оца Урана посекавши му гениталије. Сходно уобичајеној митолошкој традицији Крон се оженио сестром Рејом. Но, судбина је и њему одредила да ће га неко од деце лишити власти, па је из предострожности почео прождирати кћери и синове одмах по рођењу. А деца су му била: Хестија и Деметра, Хера, Хад и Посејдон. Међутим, лукава Реја, а по савету родитеља одлучи да последњег сина Зевса сакрије у пећини (Среј. / Цер. 1992, 219). За читаоца је важно да разуме како је римска митологија садржано била веома блиска са грчком митологијом, тако да се готово исти култови налазе и у једној и другој митологији, разуме се, под номинално другојачијим називима главних богова.

Указујем на неколико типичних момената из митолошке историје грчких и римских богиња и богова, како би било олакшано разумевање најважнијег питања о коме је овде реч. Почећу са грчком богињом Артемидом, Зевсовом ћерком, „господарицом животиња и слободне, дивље природе“. Али, Артемиде је и богиња спремна да се освети због „убијања невиних деце“ па је због тога оглашена и као старатељка „младунаца дивљачи“. Уопште узев, штитила је све „младо и невино, пре свега децу“. Артемиду су призивале жене да им „помогне при порођају“. Касније је она постала богиња Месеца поистовећивана са Селеном. Веома је важно то, да је ова богиња изворно повезана са вегетацијом.

Артемиди, као заштитници младих и невиних бића, посебно деце, приношене су жртве у „младунцима дивљачи, првенцима из стада и првим плодовима са поља“. Њој су жртвоване „најомиљеније животиње“. Поред коштуе, лава и пантера, ту су и пси који је иначе редовно прате. Али, поента је у томе што у животу Артемиде „важну улогу има и дивљи вепар“. Не треба заборавити да је младунчад побројаних животиња, дивљих и домаћих, иначе, била омиљена овој богињи, и да је приношена на жртву, заједно са младунчетом *дивљеј вейра*.

Друга значајна богиња која митолошки кореспондира са Артемидом јесте Деметра, такође грчка богиња, најприсније повезана „са плодношћу земље“. „Деметра је житна богиња“, тј. „богиња житног млина“, а њена кћи „Персефона, је богиња смрти“ (Гревс 1969, 53). У неким митологијама Деметра се описује и као „подземно божанство“, будући да је везана за земљу и раст усева (Гревс, 494). Ликовно се ова богиња често приказује са „класјем које богиња држи у руци“ или, пак, са „котарицом напуњеном цвећем, класјем и плодовима свих врста“. Већ смо говорили о значају *жиша* у бадњиданским светковинама код Срба.

У целовитом миту о Деметри разазнајемо како је и овде, као и код свих великих божанстава која су повезана са хтоничним светом, реч о троједном лику. Наиме, Кора, Персефона и Хеката су, уствари, троједно божанство. Тако су митолошки гледано „Кора, Персефона и Хеката заиста представљале Тројну Богињу сачињену од *Девнице, Нимфе и Сшарице*“, при чему је овај мит био актуелан „у доба када су се само жене бавиле земљорадњом. Кора представља зелено жито, Персефона зрео клас, а Хеката покошено жито. А само име *Деметра* било је општи назив овога тројединства. Мит о Деметрином доживљају у трипут поораној њиви указује на обред плодности, који се доскора задржао на Балкану“ (Гревс, 81-82).

Овде је посебно значајно то што један од посебних Деметриних атрибута говори о вези *бојиње* и *свиње*. Митолошка је чињеница да је Деметра, као Кронова кћи, своје најмлађем брату Зевсу, родила ћерку Кору или Персефону. Али, како је Деметра имала љубавника Јасиона то је код брата Зевса изазвало љубомору, па је овај, да би се осветио сестри испунио молбу Хаду – подземном богу, па је без Деметриног знања допустио Хаду да отме њену ћерку Персефону. Деметра је девет дана и девет ноћи без хране и пића узалудно тражила ћерку. На крају, један од богова сунца, Хелије открива Деметри истину о Персефони. Тако је она са новом надом наставила потрагу за ћерком, да би се на путу између Атине и Елеусине задржала у кући Баубе. А Баубо је имао три сина: Триптолема – кравара, Еумолпа – пастира и Еубулеја – свињара. „Приповедало се да је Еубулеј чувао свиње на месту где се Хад са отетом Кором – Персефоном, спустио у Подземље“. Млади свињар Еубулеј откри Деметри пуну истину, рекавши јој да се у тренутку када је Хад спуштао отету Персефону у подземље, сама земља отворила и „Еубулејеве свиње су нестале у процепу кроз који је Хад одвукао Персефону у Подземље“ (Среј. / Цер., 148, 109). Овде треба имати у виду и две важне особине свиња. Најпре, реч је о мудрости свиња, али и о томе да свиње, као у овом случају, стоје у некој вези са хтоничким светом, дакле, и са хадом у којем се нашла и отета девојка. Може бити да је и то један од разлога што је Деметра, као богиња животиња, плодности и земљорадње, постала и заштитница *свиња*, а за узврат њој су као богињи жртвовали младунчад свиња.

Једно је сасвим извесно. Према грчкој и римској митологији свиња, односно крмача, симбол је плодности и уједно биће повезано са жетвом. Негде је то „кромјијска *крмача*, односно Фаја“, као „бела крмача, тј. Деметра“. Занимљиво је, да *крмачу* „Плутарх описује као *дивљу жену* разбојника која је због одвратног понашања добила надимак 'крмача'. Међутим, она се појављује и у раним митовима у Велсу као *сшара бела крмача* Хен Вен, и њу чува *свињар*, чаробњак Колап Колфрер, који је у Британију донео *жишо* и пчеле“. Гревс је навео како се „и Деметрин свињар, чаробњак Еубулеј, помињао о празнику Тесмафорија у Елеусини, када су у његову част живе свиње бацали у провалију“ (Гревс, 272). Овде, можда, није на одмет да изложим и једно лично присећање, када сам у детињству слушао приповест мештана *Преконоје* – села Сврљишког среза, на чијој се територији налази позната *Преконошка пећина*,

која је у XIX веку била најистраживанија пећина у Србији. Узгред, пећину су истраживали Јован Цвијић и Ђока П. Јовановић. Дакле, причало се средином XX века, како су се једном давно у тој чудесној пећини изгубиле сеоске свиње мештана *Преконоје* с ове стране Грамаде, да би потом, незнано како, свиње нашле излаз на другоме крају избивши на ону страну Сврљишких планина у село Сићево, кроз које протиче река Нишава. У време када је о томе приповедано, народ је то чинио са намером да укаже на чињеницу како свиње поседују нарочито изоштрено чуло, које им, као телурским и мудрим животињама, омогућава сналажење у подземном свету.

У грчкој митологији наилазимо на податак како назив трију богиња, Фокиде, Хојре или Керде значи, уствари три хипостазе јединствене богиње у лику крмаче која је „помагала житу да расте“. Митолошки податак јесте и факт да је „Еубулеј први објавио шта се десило са Кором, зато што 'свињар' у раним европским митовима означава пророка или *мађионичара*. Тако су се Еумају, Одисејевом свињару, обраћали са *dios* ('боголики'); па иако су у класично време *свињари* већ давно престали да се баве пророштвом, ипак су још увек жртвовали *свиње* Деметри и Персефони“.

У грчкоме предању наилазимо на још једну одлику свиња. Када је, прича се, Енеја, Афродитин син са својим Тројанцима кренуо на Запад, ка Италији, ишао је преко Тракије и Македоније и приспео на обалу Епира. Ту му је управо Хелен прорекао дуг и мучан пут, додавши како ће се његове патње „завршити кад оснује град на оном месту на коме *бела свиња* испод *церовој сшабла*, доји *шридесет прасића*“ (Среј. / Цер., 134). Узгред, свиње се хране храстовим жиром, а церово дрво је једна врста храста. Дакле, осим споменуте мудрости свиње, а поводом онога трагања за несталом Персефоном, овде је на делу још атрибут свиње, то јест њена *плодност*, могућност да опраси велики број прасића, што је митолошки продуктивна чињеница у аграрној митологији за имажинирање посебног статуса ове животињске врсте, за коју се везује обилна плодност.

С тим у везу наводим још један моменат из римске митологије. Велика римска богиња земље и плодности Бона Деа (*Bona Dea*) довођена је у везу са Матер Матутом. Култ Бона Дее искључиво су упражњавале жене, а време прославе овога великог женског божанства падало је „почетком *децембра*“. У дане празника „у част ове богиње, римске матроне, предвођене весталкама, доносили су јој тог дана све врсте цвећа, изузев мирте, и *приносиле* јој на жртву *крмачу* и вино“ (Среј. / Цер. 81).

Циљ је досадашње теоријске претраге да се скрене пажња на неколико карактеристичних атрибута „свиње“ као животиње која у митологији симболизује повезаност са земљом и хтонским светом, а поврх тога, приказује се као изузетно мудро биће које бројем младунчади, прасади, које доноси на свет, демонстрира пожељну плодност.

После свега, код суштинског смо питања тумачења смисла обичаја код Срба, наиме, да се о Бадњем дану и Божићу обавезно коље *прасе*. У нашем народу, како рекосмо, „јагње“ је посвећено древном божанству *Трилаву* у доба

његове младости, које се данас ритуално коље на Ђурђевдан, а овај је хришћанска замена за велику паганску пролећну светковину. На исти начин, сходно батерији богова српске митологије, жртвено „прасе“ је посвећено другом великом јужнословенском, према томе и српском божанству *Свароју*, чија светковина пада у време зимског солстиција. Празник је данас – номинално у лику Божића – најпре био посвећен „сетвеним радовима“. Због тога је Чајкановић имао донекле право када је уверавао да је за време божићних празника реч о прослави врховног српског бога који је хтонског карактера. А истина је, свакако, да је и римски Сатурн временом „изједначен с Кроном и повезан с богом подземља Дис патером“ (Среј/Цер. 1992: 377). Утолико и тумачење словенскога *Свароја*, божанства Сунца, који кореспондира са *Саишурном*, даје за право нашим ауторима који су с разлогом запазили постојање читавог низа сегмената бадњиданског ритуала посвећених „житном демону“.

Зашто се житом посипају бадњаци? У самој чињеници „што се људи и 'бадњаци' житом обасипају, види се, да је то била ратарска светковина, а стога што се ова светковина називље у Руса 'Овсенъ', Потебња (према Гржетићу 2002, 23) мисли, да је тај *Овсенъ* од литв. *ausz*, лат. *aurora*, грч. ἴως, инд. *ushas*“.

О сунчаном божанству. Нема сумње да су „Прасловени и Персијанци ово [сунчано божанство] умишљали у облику *вейра* или *крмка*, а у римском *Саишурну* је *вейар* возио кола. Стога се разабире, како је *вейар* био и Божићу мила животиња и да је у народу ушло у обичај *исцећи за Божић* по које одојче, сместити га потрбушке на трпези и ставити му у губицу јабуку, најзад, искитити га бршљановим лишћем и гроздићима. О Божићу обичавају свиње клати и Руси и Бугари и Срби и Хрвати и Словаци и Словенци. У Руса има коледарска песма (коледва), која гласи“.

„Mostočok mostili
Suknom ustilali
Gvozdni ubivali.
Oj, Ovsenъ!, Oj, Ovsenъ!,
Komuъ komu jechatъ?
Po tomu mostočku?
Jechatъ tam Ovsenъu,

Oj, Ovsenъ!, Oj, Ovsenъ!,
Na čem jemo jechatъ?
Na sivěnkоj svinkě.
Čem pogonjati?
Zivim porosenъkom itd.“
(Гржетић 2002, 23, 24)

У овој песми, у преводу, најзначајнији су следећи стихови: „Ој, Овсене, ој Овсене! / Како ће нам он дојахат? / На сивој свињи.“²⁷. Ослањајући се на садржај песме руски фолклорист „Веселовски упоређује руског 'Овсенъ-а' или Авсенъ-а са римским *Саишурном* (од *sa-sero-serere* = сејати, сети). А Сатурнова кола возио је *вейар*“. Сатурну су, иначе, „приносили жртве од *крмака*“ (Грже-

²⁷ „Oj, Ovsenъ, Oj, Ovsenъ! / Na čem jemu jechatъ? / Na sivěnkоj svinkě“.

тић 2002, 24). И чешки митолог Зденек Вана наводи пример руске коледарске песме у којој је главни лик *Овсен*, термин повезан са житарицом „овас“, с тим што и у тој песми видимо како *Овсен* пристиже на свињи. Вана каже: „*Ovseň*, чији су надимци још *useň, avseň, govseň*, типичан је пример за светковину аграрне магије“. У ритуалу се запажа обичај да се „по људима у време зимског солстиција просипају зрна овса (*oves* = оvas, зоб)“. То се чини због веровања да се тиме „буди живот у природи, и због потребе да народ као уздарује добије богату жетву у наступајућој години“. Призор описан у руској коледарској песми „персонификује *Ovseň-a* који пристиже на светковину на сивоплавој крмачи“. Овај у митологији сликовит приказ „води порекло од једног древног, опште раширеног обичаја празновања у част свиње“. Уосталом, „и римски *Saturnus* (од корена *sa, serere* = сејати) долази на светковину Сатурналија на колима које вуче свиња са златним чекињама“.

Управо због свега смаграм како се претходно реченим може разјаснити повезаност наших обичаја у време светковања Бадњег дана са „златним свињчетом“ које симболизује почетак раста Сунца. Дакле, младом божанству Сунца посвећује се младунче свиње, *ѓрасе* као симбол „Младог Сунца“ – Сварожића. Иначе, овај је ритуал карактеристичан за древну индоевропску религију (Вања 1992, 233-234, и д.). Вук Карацић је забележио једну нашу коледарску песму која се пева уочи Бадњег дана:

„На чем ћемо бога молит
за старога – за Бадњака²⁸,
за младога – за Божића.
Божић баје по свем свету“ (Карацић I, 1969, 88).

Поводом ове српске коледарске песме руски фолклорист Потевња је уверен како се „Божић назива *младим* по томе што се празнује његово рођење, али и зато што је он нови бог – у односу према старом Бадњаку, многобожачком богу. Нема сумње, у песми се потцртава разлика древне и нове хришћанске интерпретације древнога празника. Када Потевња говори о Вуковој коледарској песми, он наглашава како се „Бадњак и Божић називају *Старим* и *Младим*, као Отац и Син“ (Померанцева 1975, 15–17).

Овде се може запазити још нешто. У Русији божанство „Овсен“ пристиже на свињи на исти начин као и римски Сатурн (= сејати), који, по легенди, долази на празник *Сатурналије* колима које вуче свиња. И у једном и другом случају сунчева божанства, код Срба – Сварог, као старо, и Сварожић као младо Сунце, имају своје паралеле у другим митологијама: код Руса у Овсену, а код Римљана у Сатурну. Свима је заједничка повезаност са свињом. Једном речи, божанства која су у жижи прославе и култа долазе на свињи, или их свиња вуче у колима. Бадњиданско „златно свињче“ симбол је почетка, раста Сунца. У старим индоевропским религијама управо је Сунцу приношена жртва у лику свиње, док је Младоме Сунцу посвећено *ѓрасе*.

²⁸ На овом месту у напомени, Вук бележи: „Овдје се *бадњак* спомиње као некакав *човјек* или *бој* као и Божић“ (стр. 88).

Свиња у другим митологијама. Социолошки, а и историјски посматрано, треба имати у виду како су истоврсни животни услови људи на планети, а затим, њихов заједнички рад на репродукцији живота, брига за егзистенцију, за голи опстанак, изнедрили и сличне митолошке системе. На исте околности колективна митолошка имагинација реагује на сличан начин у свим културама, будући провоцирана истоврсним збивањима у природи, посебно реагујући на њена цикличка збивања, на ритам годишњих доба. Уосталом, тако је и свиња „у старим културама често симболисала плодност и благодатање“. На Малти из млађег каменог доба „крмача се приказивала са тринаест прасића“, као што је нордијска, односно „северногерманска богиња Фреја носила надимак Сир (крмача)“. И код Келта је „Стара Бела' *Керидвен* била богиња свиња“. На крају и сам је Фреј, брат нордијске богиње Фреје, „повезан са вепром“ и „радо је јахао на *вейру* са златним чекињама“. Нема сумње, ратници, следбеници својих богова, у част и славу њихову „често су носили шлемове у облику *вейрове* главе“, или су пак, као у микенској грчкој култури, ратници „шлемове покривали ведровим зубима, тесно поређаним један до другог“ (Бидерман 2004, 424).

Према томе, и народи изван индоевропског митолошког круга, Кинези и Вијетнамци, на пример, обожавали су *свињу* „због њеног изгледа који сведочи о благодатању“. Они су је веома ценили и сматрали „симболом обиља“. Посебно „*крмача* са својим младима придодаје тој идеји и идеју бројнога потомства“. И код „Египћана је, упркос забранама које се односе на свиње и свињаре, *богиња неба и вечна мајка* – Нут, приказивана на амулетима у облику *крмаче* која доји младе“ (RS 1987, 666-667).

Због свих тих разлога, закључак је логичан. *Свиња*, односно *прасе*, као симбол Сатурна, има важно место у обичајној пракси и култу код Срба. Отуда на Божић печеница у лику *прасећа*. Ханс Бидерман овој светковини приписује још једну димензију. Наиме, чињеница, да свиња опраси 12 прасића, митолошки кореспондира са бројем 12 месеци. Према томе, када се за Божић коље прасе, младунче свиње у знак првог дана, првог месеца у години, симболички је израз почетка новог циклуса, кружног кретање од 12 месеци. Сварог, у лику старог, онемоћалог Бога, старо Сунце које умире, добија нову форму подмлађеног Сунца – Сварожића. Симболички то је представљено прасетом које се Богу Светла и Ватре полаже на ватру, и на ражњу пече.

Уосталом, ево још једне реминисценције, кориснога подсећања. Да ли је пука случајност што је бивши југословенски [комунистички] празник, 29. новембар у народу овога тла одређиван и као време свињокоља. А реч је о крају године, о дану којим се унеколико завршава време *мрсној њериода*, и почиње велики божићни пост, који ће окончати, и уједно започети нови, *мрсни*, са *печеним прасећом* на трпези. Ова два пакета елемената: *Сшари Сварој* – *Млади Сварожић*, *Бадњак* – *Божић* сасвим добро корелирају са односом: *Свиња* – *Прасе*.

III

МИТСКА И ДЕМОНСКА БИЋА

6. Змај-пријатељ у Срба и Бугара. Сврљишки змај

Анализа змаја која ће бити овде спроведена полази од основне претпоставке да је у јужно-словенској митологији, посебно у српском и бугарском фолклору и традицији, структура „змаја“ на истоветан начин интерпретирана, а то значи, да се јужнословенски змај различито поима од схватања овога митског бића у руској а и у другим митолошким традицијама. Сасвим конкретно, јужнословенско поимање „змаја“ радикално је супротстављено погледима на ово биће руског фолклористе Владимира Пропа, посебно у његовим радовима о „змају“ који се јавља у руској чаробној бајци. У промишљању митскога „змаја“ код Јужних Словена има се у виду далеко шире присуство змаја у фолклорном материјалу, поименице у *еју* и *лејенди*, *џријовци* и *систему веровања*, најзад поткрепљено сложеним поступцима ритуалне праксе на овоме ареалу.

Структура змаја у српској и бугарској митологији

У српском и бугарском фолклору и традицији лик „змаја“ је наглашено другачије моделован него у руској традицији чији нам опис и интерпретацију овог митолошког бића у руској чаробној бајци испостављају радови, иначе, знаменитог руског фолклористе Владимира Пропа. Отуда је наша полазна теза да се, теоријски узев, митски појам „змаја“ треба тумачити не само и не преваходно на основу бајке, већ се такво гледиште мора заснивати и на осталом фолклорном материјалу, никако не занемарујући, можда и најважнији његов извор, *систем веровања* који се, речено је, може дедуцирати из сложене ритуалне (обредне) праксе. Иако је В. Проп свој појам „змаја“, као и друге волшебне ликове артикулисао на основу руског „бајковног материјала“, сматра да не постоји никаква методичка препрека да се руска представа „змаја“ – коју је Проп имао у виду, сматра сагласном са структуром о томе бићу какву имплицира богато народно веровање, на које се наслањају и друге посебне културне форме руског фолклора. Због важне улоге коју појам „фолклора“ има потребно је, макар и у најкраћим цртама одредити значење овога термина.

Најпре о неким опште-теоријским претпоставкама које је поставио Владимир Проп, а поводом феномена „змаја“ у бајковном материјалу. Свакако, овде нас неће занимати проблеми који искрсавају на микро-аналитичком нивоу испитивања „бајке“ као књижевног жанра, према томе, ни њена *естетска моштивација*, већ питање: како је могућно интерпретирати „бајку“ из перспек-

тиве опште *семантике* – „змаја“ као носиоца „митолошког значења“. То даље значи, да ће „бајка“ бити сагледана из угла њене *гносеолошке, ноетске* димензије, дакле, с оне стране појма *бајке* као *есетској* феномена. Због тих разлога овде смо пред питањем: у којој је мери „бајка“ аутономна књижевна и естетска творевина; према томе, до које се мере бајковна имагинација – која твори овај феномен – „поиграва“ са градивном супстанцијом, са многим садржајима, према томе и са *митским* материјалом? Ту је, свакако, и чињеница, да је и сам „мит“, једним својим делом естетски структуриран, тј. моделован и према поетолошким начелима. Уосталом, због такве његове природе многи аутори интерпретирају „мит“ као *суштински* елемент уметности преко кога се у само уметничко дело уноси *есетска форма*. Још је Шелинг имао у виду да су антички мислиоци „означавали митологију [...] заједничким кореном поезије, повести и филозофије“, те да је, сматра Шелинг, „митологија за поезију првобитна грађа из које је произишло све – Океан, да се послужимо једном сликом старих – из којег потичу све реке као што се у њега поново враћају“ (Schelling 1980, § 42). Једном речи, отвара се питање аутономног статуса појединих творевина духовнога реда, према томе и саме *бајке* и *миша*, али и *лејенде* и *еја*, најзад, *обрега*. Дакле, имају ли све ове духовне форме – односно свака понаособ – свој аутономни статус? Да ли је циљ *бајке* да пренесе неуметничка сазнања, оне врсте којим оперише једна филозофема, односно митем, или је у њој бајковно сазнање дато имплицитно, боље речено, такво да се њиме бајковна имагинација слободно поиграва, вођена диктатом естетског чина као својеврсним аутономним принципом?

Пре тога, неколико опште познатих напомена о појмовима *бајке*, *приповећке*, *лејенде* и *миша*. Најпре о месту које има „бајка“ у народној књижевности? Према З. Шкрѣбу и А. Стамаћу „од свих усменокњижевних прозних примера *бајка* је најпознатији облик и највише је изазвала стручни интерес: управо због своје фабуларне неубичајености и занимљивости, а и због своје стилске специфичности“. Елементе „бајке“ и њена својства „задржаће и остали прозни облици“, којима ће још придоћи и друга обележја. Но, како разликовати *бајку*, *басну*, *анејдошу*, *зајонейку* и *шалу*? „Овдје то значи да ће подјела испоставити линију ступњевану присутношћу реалних и иреалних података. Тако је у бајци елемената *фантастичнога* највише, а конкретнога најмање, док би се у даљој подјели тај однос поступно мијењао све до завршне групе примјера, у којој би био управо обрatan“ (Шкрѣб / Стамаћ 1986, 183, курзив С.П.).

Дакле, највише *фантастичнога* поседује бајка, затим стихована *ејика*, и коначно *мишолоија*. „Бајка је најдуљи прозни наративни облик: њена је структура комплекснија од осталих приповједних прозних типова. [...] "Нарација је једносмјерно линијска, без дигресија, додатних епизода, ретардација и сроднога. То је иначе својство стиховане епике, али не и прозне“. Шкрѣб и Стамаћ сматрају да је овде све сведено на акцију којом ликови стреме одређеном циљу. Нарација у бајци апстрахује конкретне податке, географска имена предела којима се ликови крећу, затим, имена ликова, било које историјске и друштвене реалности. Због таквих својстава, посебно апстрактности, бајка се нај-

више приближава „митолошким, фантастичним, ирационалним, па и метафизичким“ представама. Осим тога, бајка је апсолутизовала и вријеме и простор, стварајући фиктивну реалност са аисторијским и агеографским статусом. Иако је апстрахованост стварности – према Аристотеловом естетичком идеалу – у основи „поетичко својство усмене књижевности“, ипак та је апстрахованост од презентне реалности максимално спроведена у „бајци“. „Таква апстрахираност збиље због интензивирања људских опћених садржаја тражи им ликове привидно нестварне: змајеве, виле, ђаволе, суђенице итд.“.

У *Историјским коренима бајке* В. Проп је с правом изнео једно значајно и надамсе подстицајно мишљење Веселовског, да су *гносеолошки* и *онтички* потенцијали „мита“ и „књижевности“ – а у томе реду и „бајке“, веома различити. Ово становиште индикативно је са гледишта теоријског приступа феномену бајке, јер се разликује од гледишта романтичке естетике, која је, поништавајући суштинску разлику између *мита* и *уметности*, сматрала „мит“ грађом (Stoff), основом *уметности*, укинувши тиме ону неопходну *differentiu specifiци* међу овим двома, додуше сродним, духовним творевинама, али у погледу типа форме, различито онтичког поретка.

Веселовски упозорава како су митолози заборавили на ту „пластичну снагу“ која делује у бајци, песни, легенди. Они се нису толико бавили питањем њиховога унутрашњег садржаја (што заправо и подлеже митолошкој егзегези), колико питањем њихове чисто формалне стране. Према Веселовском фолклорне појаве се не смеју сводити само на митологију, будући да се много тога у њима може и мора објаснити иманентном „снагом маште која ствара ради самог стваралаштва, без икаква односа према развоју митолошке основе која је у њему скривена. Што се више губи спознаја те основе, што се чешће мења митолошка подлога на пример, то се више шири простор самосталном деловању те пластичне снаге која више није везана унутрашњом потребом да се тачно изрази садржај избледелог мита“ (Проп 1990, 25)²⁹.

„Пластична снага“ коју помиње Веселовски, уистину је снага која се налази у слоју *естетској* и *формативној*, која дејствује с оне стране било којег материјала и садржине, независно од идеја. Према томе она је у деловању слободна и од самога „мита“ и управо том слободом обликује ново естетско биће, саму структуру *бајке*. Тако поступа *естетска обликујућа моћ* у било којој врсти, према томе и у *форми уметности*, остварујући ново биће *sui generis*. „Посебна сложеност историјског проучавања мита (као, уосталом, и бајке) састоји се, према мишљењу Веселовског, у томе што митови ретко стижу до нас у свом 'чистом' облику“. Најпре они су трансформисани за потребе нове структуре – каква је бајка, и у знатној мери преобликовани у домену обреда и обичаја, најзад, кроз друге облике попут *ејских*, *тријоведних*.

Говорећи о односу мита, обичаја и обреда, Проп је дао низ методолошки корисних упутстава. Најпре, он сматра како у бајци постоји низ слојева који се

²⁹ Проп има у виду рад: А. N. Veselovskij, *Zametki i somnenija o sravnitel'nom izučenii srednevekovogo éposa*. стр. 9.

могу тумачити са гледишта митолошке и обредне семантике, али и то је битно, упозорава на знатан методолошки опрез, о чему је говорио и Веселовски. Он сматра да је *бајка* „сачувала трагове врло много обреда и обичаја: многи мотиви могу се генетски објаснити само кроз успоредбу с обредима. Тако се, на пример, у бајци приповеда да девојка закопава кравље кости у врту и залива их водом (Афанасјев, 100). Такав је обичај или обред стварно постојао“ (Проп 1990, 42). У том смислу Проп је изградио неколико важних принципа тумачења фолклорнога материјала за потребе, како бисмо то данас артикулисали, једне могуће „митолошке херменеутике“. Пре свега са гледишта гносеолошке експлоративности, „бајка“ би спадала у ред екстремно *флуидних* облика који су кудикамо аутономнији од епа. Управо због доминације у бајци *елемен-та фантастичној*, тај облик у себи садржи више нивое естетске супстанције и, доследно томе, виши степен аутономије.

Чињеница да су елементи *веровања*, *мишћа* и *обрета* постали део садржаја веома особене, и у погледу статуса, строго аутономне форме каква је бајка, произлази да је поменути садржај *мишћа* и *обрета* морао претрпети знатне промене – па је утолико, као сижејни материјал, добрим делом „изгубио“ изворну самосталност облика. Да бисмо га могли изнова протумачити и повратити му значење исконског модалитета и, сходно томе, искористити га за потребе на пример реконструкције саме *мишологије*, односно система *обичајности*, *обредне* или *култне симболике*, морамо претходно проучити форме његове бајковне прераде и трансформације, или барем бити свесни да је такав процес постојао. Због тога је Проп, како смо раније видели, увео два драгоцене методолошка појма: *преосмишљавање* и *преображавање*. Директно „поклапање бајке и обреда не сусреће се тако често. Чешће се сусреће друкчији саоднос, друкчија појава, појава коју можемо назвати *преосмишљавањем обреда*. Под појмом 'преосмишљавања' овде ће се разумети промена у бајци једног елемента (или неколико елемената) обреда који је услед историјских промена постао непотребан или несхватљив, – и други који је разумљивији. На тај је начин преосмишљавање обично повезано с деформацијом, с променом облика. Најчешће се мења мотивација, али промени подлежу и други саставни делови обреда“. Ову пропозицију појаснио је на једном примеру. На питање: како објаснити генезу мотива да се „у бајци“ јунак „зашива у кожу краве или коња како би се избегао из јаме“, Проп даје следеће сасвим логично објашњење: „Познат је обичај да се у кожу зашивају покојници. Да ли дотични мотив потиче од тог обичаја или не? Систематично проучавање тог обичаја и бајковитог мотива показује несумњиво њихову везу: поклапање је потпуно [...]“ уз један, ипак, изузетак: у бајци се у кожу зашива жив човек, у обреду је зашивен мртавац. Таква неподударност представља једноставан случај преосмишљавања“. Када је, пак, реч о другом принципу тумачења – о *преображавању*, Проп има у виду један данас изнова актуализован етно-антрополошки проблем: *убијање старца*, о чему смо раније већ говорили а и навели интегрално становиште самога Пропа, као аргумент против оних који сматрају да је лапот ствар фикције, без подлоге у историјском реалитету (Проп 1990, 43, 44).

Ако нам је допуштено, приметимо како се с пуним правом поменути два принципа могу сматрати херменеутичким ослонцима интерпретације. Они могу припомоћи теоретичару да и саму „бајку“ узме као полазиште у циљу интерпретације значења самога обреда, али и мита или легенде који јој стоје у основи. То, дакако, важи и за друга подручја тумачења, односно могућности деривирања „митскога садржаја“ не само из *ритуала*, већ и из *еја*, *исловица*. Но, то би онда, свакако, захтевало додатно развијање одговарајућих операционалних појмова – примереним тумачењу датим, такође аутономним, духовним формама.

Крајње је време, иначе, да се почне радити на стварању посебне методологије истраживања духовних садржаја, поглавито феномена из породице тзв. фолклорних облика, типа својеврсне *фолклористичке епистемологије*. Данас су, додуше, остварени значајни емпиријски резултати у прикупљању чињеница из домена фолклора, али су знања у појединим наукама у тој мери испарцелисана, да је наступило време које неминовно тражи нове синтезе на теоријском и методолошком нивоу, како би се фрагментарна знања вратила под окриље филозофије односно специјалних форми социологије знања.

Семантичка уишребљивост бајке за сврху тумачења обреда и мита

Поновно смо код методолошког и епистемолошког питања. Да ли је бајка, доиста, у толикој мери аутохтон и аутономан облик духовне продукције човека, да је готово неупотребљива за детекцију древног ритуала, односно митоса из којег настојимо да протумачимо обред? У одговору на ово питање Проп је, како смо показали, с правом био веома опрезан. Принципијелно, он је, допустио могућност да „бајка“ може послужити као основ за такво тумачење. То нас изазива да још једном подастремо Пропову, како се нама чини, и за ову тезу ваљану аргументацију. „Догађа се да, иако бајка потиче од обреда, ипак је обред потпуно нејасан а бајка је сачувала прошлост толико потпуно, истинито и добро да обред или нека друга појава из прошлости добива своје право објашњење само кроз бајку. Другим речима, има случајева кад бајка постаје, при подробнијем проучавању, од појаве коју ваља објаснити, појава која објашњава, она може бити извор за проучавање обреда“ (Проп 1990, 46 и д.). И то је сасвим доследно. У овом случају Проп наводи инспиративан став Зеленина: „Фолклорна предаја сибирског становништва које припада разним племенима послужила су нам готово као главни извор за реконструкцију старих тотемских веровања“ (в. Zelenin 1936, 232).

Највише полемика изазвало је, међутим, Пропово тумачење односа *мита* и *бајке*. Он је пошао од става да се *мит* узима данас као један од „могућих извора бајке“. Дакле, шта је „мит“? „Под митом овде ће се разумевати приповетка о боговима и божанским бићима у чију стварност народ верује. Није ту реч о веровању као психолошком него историјском фактору. Приче о Хераклу врло су блиске нашој бајци. Али је Херакло био бог коме се посвећивао култ. А наш јунак који, слично као Херакло, одлази у потрагу за златним јабукама је

јунак уметничког дела“ (Проп, исто, 47). И у овоме закључку сасвим се можемо сагласити са Пропом, наиме, у томе што је појму *миџа* – а не *бајци*, дао вишу филозофску и гносеолошку тежину. Доиста, *миџ* припада говору о једној реалности у коју се верује, док је бајка, међутим, *лаж*. „Мит и бајка се не разликују по свом облику, него по својој социјалној функцији“. Социјална функција мита није, додуше, увек једна и иста, она често зависи од културног степена народа. „Митови народа који у свом развоју нису дошли до државности су једна појава, митови старих културних држава, које познајемо из литературе тих народа, су већ друкчија појава. Мит се од бајке не разликује формално. Бајка и мит (особито митови преткласних народа) могу се међусобно понекад толико потпуно поклапати да се у етнографији и фолклористици такви митови често називају бајкама“. Проп сматра погрешном и тезу да се без резерви траже „основе бајковних слика и сижеа у реалној збиљи прошлости“, јер, каже он, „у бајци постоје слике и ситуације које очигледно не потичу ни од какве непосредне збиље. У такве слике припадају, на пример, крилати змај или крилати коњ, кобила на кокошјим ногама, Кошчеј итд“. Због тога би била логички груба емпиријска грешка „кад се, на пример, у предисторији траже збиљски крилати змајеви и кад се утврђује да је бајка сачувала сећање на њих“ (исто, 47-48, 53, и д.). Свакако, неки најновији археолошки налази, на пример, у околини Пожаревца (Србија) открили су чудесне праистаре фосилне остатке огромних сувоzemних а крилатих животиња, према томе, могу постати изазов оваквим позитивистичким тезама које су до скоро изгледале саморазумљивим.

Још једно питање чини се посебно важно за потребе наших даљих упоредних анализа. Наиме, да ли *миџ* и *обред* претходе бајци? Еп је, вели Проп, сродан бајци, додајући како се „обреди, митови, облици првобитног мишљења и неки социјални институти“ могу интерпретирати и као „предбајковне творбе“, те се стога „помоћу њих може објаснити бајка“. Ствар је у томе што се „фолклор не исцрпљује у бајци. Постоји још *јуначки еп* који јој је сродан у сижеима и мотивима, постоји широко подручје сваковрсних предања, легенди итд.“. Међутим, и то је веома значајно, предања и еп, легенде, са своје стране, „могу се објаснити помоћу бајке“, будући да „често потичу од ње“. Поред осталог, „догађа се да је еп сачувао до наших дана детаље и црте који нису присутни у бајци, који нису присутни ни у којем другом материјалу“. А то значи да у неким „случајевима кад не постоји други материјал, може се узети у обзир и јуначки еп“ као основа тумачења (исто, 58).

Још једном ћемо се вратити на, за нас битно, методолошко и теоријско питање које се из ове дискусије искристалисало, а које ће омогућити да боље схватимо смисао одговора на питање у вези са стратегијом В. Пропа. Питање гласи: да ли су све духовне форме једнога народа: *бајка*, *миџ*, *еп*, *обред* унутрашње сродне у погледу њихове „истиносне функције“? Будући да се о томе Проп позитивно изјаснио, то је становиште ланчано покренуло једно друго, методолошко, можда још значајније, питање: да ли се уопште може говорити о структурној *истовешности*, дакле, и *универзалности* лика „змаја“ код свих

народа? Док би Клод Леви Строс, са гледишта метода који је увео у антропологију, био спреман да такав одговор прихвати, за В. Пропа – уколико следимо његов принцип генетско-историјског разумевања корена појединих духовних форми, односно „ликова“, а у зависности од бројних историјско-социјалних и животних околности – било би непримерено да се Стросов став прихвати као логички истинит. Зашто? Зато, што би то претпостављало да су склопови духовних облика универзално истоветни, у овом случају, да би код свих народа морали бити истоветни улога и смисао „змаја“ уопште, а онда и у структури „бајке“, одређеније, и у свим другим фолклористичким формама. Парадоксално је, што је управо Пропа претпоставио постојање универзалне „структуре“ змаја код бројних народа, да не кажем код свих, чиме је порекао принцип који је сам дефинисао: о неопходној методолошкој обазривости. Прецизније, он је вазда инсистирао на потреби да се приликом тумачења „митских ликова“ у фолклору, треба стриктно уважавати начело историјско-социјалне артикулације таквих форми.

Због изнетих идеја наш се основни проблем сада конкретизује, према томе и артикулише у форми неколико питања. Да ли говор о змају – на пример у једној форми *националној* фолклора, каква је *бајка* – у погледу његовог *лика, функције, шизографије* и *динамике*, нужно кореспондира са истом таквом структуром змаја какву налазимо у другој форми истога *националној* фолклора, на пример, у *епу*? Да ли структура, композиција, морфологија *бајке* једног националног *фолклора* нужно кореспондира са исто таквом структуром *бајке*, односно са *ликом* јунака и противника у бајци у фолклористици других националних култура? Најзад, ако постоји идентична морфолошка база одређеног *лика* у бајци једнога, односно свих националних *фолклора* као таквих, да ли онда и у другим формама тих националних форми фолклора постоји истоветна унутрашња сагласност и кореспонденција?

На једном примеру појаснићу импликације које она питања производе. Да ли ће, на пример, за проучавање митолошког *лика* или *бића* „змаја“ у српској култури бити меродавни закључци до којих је дошао Пропа, који је проучавао овај *лик* „змаја“ на руском бајковитом, и ширем, фолклорном материјалу? Неће ли се, можда, у нашој традицији, у предању и фолклору уопште, дакле, и у бајци и епу, појавити две дијаметрално различите структуре „змаја“: а) једна садржана у „бајковном“ а б) друга у „епском“ материјалу? А то значи, да ће атрибути који се приписују „јунаку“ у бајци, пренети и на структуру *лика* „змаја“ у епу, који ће играти управо улогу националног „јунака“? Најзад, може ли се догодити да се у српском епу, атрибути као и структура и функција „змаја“ које је описао Пропа, а који одговарају руском „бајковном змају“, пренесу на „аждају“ и „змију“ – као на *ликове* који су схваћени искључиво као *хијонична* демонска *бића*? До таквих закључака долази се управо консеквентном применом Проповог метода конкретно-историјског и онто-генетског тумачења обликовања и артикулације митолошких *ликова*. Реч је о процесу који пролази кроз фазе и ступњеве што их диктира развој кон-

кретних друштвено-историјских, дакле, специфичних националних и културних околности.

У *Историјским коренима бајке* Проп је ближе одредио став о историјској подлози настанка и профилисања лика „змаја“, рекавши како је овде реч о демону који *оџима девојке и држи народ у окружењу, који живи у реци и незасић је, али је и неџријашељ људи*, најзад, змај има *више љава*, да би закључио како змаја, који је на овај начин портретиран, имају само народи на ступњу освојене државе – а баш су Срби, у свом каснијем средњовековном развоју, имали управо такве социјалне услове који су обликовали поменути лик змаја. После свега, требало би да нас наведене карактеристике увере како је генетско-историјски профилисани змај могао постати *оџише* типски, да не кажемо са *универзалним* важењем. Међутим, да ли ствари баш тако стоје?

Пођимо од једне Пропове тезе. Код знатног броја народа наилазимо на примере који говоре о *„раширености борбе са змајем“*, односно „борба са змајем у развијеном облику постоји у свим древним државним религијама: у Египту, Вавилону, у антици, у Индији, у Кини“ (исто, 341). Уколико би таква теза имала снагу опште-историјског принципа, поставља се разумљиво питање: ако су Срби, односно Бугари, такође, имали формирану државу у часу када су настали циклуси песама са мотивом *змаја*, а и у веровањима и фолклору, због чега се код народа ових држава уобличио сасвим другојачији лик „змаја“ са изразито *џозишвином* улогом у којој се „змај“ бори са „хтонским бићима“ – са *алом, аждајом, ламџом*, која су изразито непријатељски диспонирана, противници народа? Како на основи бајковног материјала онда објаснити код Срба постојање и таквих представа, према којима се Змај у давнини, доиста појављивао као непријатељ, отмичар, и са којим се водила борба, у време, када су код Срба, док још није било државе, такве представе постојале?

Најзад, како објаснити чињеницу да код Срба у доба формиране државе најзначајнији део структуре лика „змаја“, како га је Проп формулисао у већ наведеним сегментима, не припада форми, тј. лику српског „змаја“, бар судећи према епском националном материјалу, али и према фолклорним изворима? Управо супротно јесте историјска истина. Поменута структура Проповог, пре свега „руског“ појма змаја, има паралелу у структурама „змаја“ индијске, персијске, кинеске, вавилонске, античке културе. Међутим, према увиду у „српски“ фолклор, атрибути рускога „змаја“ су стриктно пренесени на појам „але“ или „аждахе“. И у диференцији према руском појму, за лик „српског“ змаја резервисан је сасвим други низ поглавито *џозишвиних* атрибута. Наиме, елементи „српског“ Змаја – деривирани из националног епског и другог *фолклорног* материјала су следећи. „Српски“ Змај је *доброчишшељ људи, он се бори за љава народа, за најредак насеља на чијем џросџору борави; он није џроџлав, џеџова су обележја џренесена са мишског вука – као џериоформног облика врховног српског бога*. Најзад, он се бори, *џуче се са џроџлавом аждахом* на начин како то чини Пропов јунак бајке који се супротставља, бори са Змајем. Најзад, „српски“ змај, чак и бајковни, ретко када живи у реци. Он је најчешће у *џланини*! Према томе, главни проблем је што је комплексан лик Змаја, како га је

Проп оцртао према руској бајци, највећим делом пројектован код Срба у лику „негативног јунака“, какав је облик „Але“. Истина је, међутим, да је „позитивно“ обележје у „руској“ бајци и фолклору које важи за *јунака*, *хероја*, управо код Срба преузело „змајевито“, „*мишско*“ биће.

У вези с овим је и већ поменута основна мисао В. Пропа исказана у аподиктичкој форми: „Мотив борбе са змајем не постоји код народа који још нису створили државе“. А „из тога се може одмах закључити да мотив борбе са змајем настаје заједно с државношћу“ (Проп 342). Поставља се, у вези с тим, и следеће теоријски деликатно питање: како уопште објаснити појаву „змаја“ код једнога народа који је имао формирану државу, али у чијем се фолклору, поред лика *змаја* у позитивној улози спрам *socium*-а, налазе још два друга лика: *аждаја* / *ала*, који су према генетско-онтичком принципу – иако у негативној функцији, ипак кореспондентни, боље, корелативни појмови? Дакле, Проп уопште не говори да постоји „лик змаја“ другачије моделован, осим „змаја“ кога он налази у митологијама античких цивилизација и култура. Српски и бугарски фолклор су, како ћемо видети на конкретним примерима, изнедрили управо једну особену варијанту лика „змаја“.

Конкретна анализа

Као полазиште могла би овде послужити два индикативна става бугарских аутора. Први је И. Георгијеве: „Разграничавање, противречност и персонификација добрих и злих сила довели су до тога да се код неких народа змај схвата у *различитим* функцијама. У источнословенском фолклору налазимо змаја као негативан лик. У културама балканских Словена змај је носилац доброга начела, а негативан лик су ламија и ала. Основна улога змаја је борба са ламијом и алом како би се сачувала и подржала космичка равнотежа и ред“ (Георгиева 1993, 123). Друго гледиште заступа М. Беновска у књизи *Змај у бугарском фолклору*. „Змај у фолклору источних Словена се разликују од змаја – заштитника (стопанина) и митског покровитеља – у *бугарском фолклору*“ (Беновска-Събкова 1995, 75).

Треба да покажемо да је „змај“, према тумачењу В. Пропа, а на основу рускога фолклора, само делимично сагласан са ликом „змаја“ из древних јужнословенских бајки. Међутим, из шире, културолошке перепективе српски „змај“ је радикално супротан лику који је понудио Проп. О томе може посведочити целокупан јужнословенски фолклор, укључујући овде и веровања и ритуале. Жели се казати да се јужнословенски „змај“ суштински разликује од „змаја“ источно-словенских предаја.

Уз ове наводе и једна напомена. Оно што важи за бугарски, важи и за српски фолклор. Наиме, док је у фолклору Источних Словена *Змај* чувар великих вода и непријатељ људи, на јужнословенском простору ова улога се приписује *али*, *аждаји*, *дракону*, док је *Змај* одређен као „заштаник и митски покровитељ“ људи. Ову еволуцију од *Змије*, преко *Але*, *Аждаје* и *Ламије* до *Змаја*, треба ближе размотрити. Показаће се како принципи које је Проп изложио у свом

раду, као и практични резултати до којих је дошао на основу рускога фолклора, методолошки гледано, немају универзални карактер. Општост Пропових закључака у колизији је са материјалом јужнословенског фолклора, који претпоставља суштински другачије сагледавање ствари. Због тога се као исправнији став о историјској артикулацији генезе лика *змаја* може сматрати онај који је формулисала Георгијева: „Представе о змијама и змајевима [...] одражавају етапе формирања религијскога сазнања, које следи од тотемизма и обреда прелаза“ (Георгиева, исто).

Због тога ми изгледа вероватним становиште које је за потребе тумачења митских ликова једне конкретне културе формулисао руски антрополог Топоров, чији су принципи примеренији за испитивање проблема који се овде има у виду. У портретирању једног „митскога лика“ Топоров се не ослања само и једино на бајковни материјал. Наиме, он не занемарује и друге форме фолклора већ их све скупа једнако-вредно уважава. Користећи његов метод у истраживању феномена „змаја“, Милена Беновска је, са ослонцем на бугарски фолклор, изјавила да ће лично настојати, осим феномена змаја узети у обзир и остала митска бића и тако их сагледати унутар „различитих жанрова бугарског фолклора: у митолошким песмама, херојском епу, приповеткама и неприповедној прози, у веровањима и обреду итд.“. Другим речима, феномен „змаја“ ће бити истраживан средствима међужанровских (наджанровских) анализа. На овом месту она се позива на кључни став В. Н. Топорова, према коме један комплексан приступ феномену претпоставља „разумевање свих текстова различитих жанрова дате традиције као један текст, као различите делове у којима се реализује нека општа садржина“ (Топоров 1995, 5). Можемо овде приметити како се и Топоров и Беновска налазе готово на истом трагу идеја Ернста Касирера, иначе неокантовски оријентисаног антрополога и филозофа културе, мада га изреком не спомињу. Но, свеједно, овде су и Топоров и Беновска, односно Касирер, настојали да схвате бројне форме фолклора, тј. највише форме духа као разигравање, тј. упосебљење једне те исте духовне супстанције, као производ колективног народног духа, на линији трансценденталне субјективности.

У том смислу, свака духовна, културна форма, почев од појединих митова и народне књижевности у епској и прозној форми, преко веровања до обреда, мора се посматрати као елемент „фолклора“ који се овде посматра као део целовитаног културног система. На другој страни, сама култура, а то значи и њене „фолклорне творевине“ морају бити у ширем смислу посматране као еманације митологије, општих веровања и представа колективне свести.

7. Змајевити јунаци у српском епу и предању

„Изненадни сан” митских јунака и демонских бића

Пред задатком смо анализе и тумачења смисла „сна” тзв. дуалистичких митских и демонских бића, змајевитих и аловитих јунака, али и демона, аждаја, вештица и вампира, код којих се душа за време *сна* али и *смрти* привремено одваја од тела, како би се делатно остварили циљеви примерени структурама сваког од ових ликова. Показаће се како се у вредносном, тј. моралном смислу суштински разликују ефекти радњи ових бића, не само унутар шире заједнице људи, већ и индивидуалних породица. Најпре ћу навести два парадигматична текста који говоре о дуалистичком поимању односа *шела* и *духа* у структури митских и демонских бића. Први је из рада *Шта се у Сврљићу мисли о змајевима* аутора Алексе Васиљевића, који је у низу чланака објављен у *Босанској вили* 1894. године.

„Причао ми је поодавно мој стриц Никола, како је слушао, да су једном косили неки људи код спахије Турчина на 'Миреновској Кули' близу Пандирала (на источној страни Сврљига, на граници српско-турској пре рата 1876- г.). Међу тим косачима био је и један змајевит, те кад је било око подне, зада се јака олуја са црним облацима од 'рињских планина' (с југа). На једаред тај косач, змајевити, заспи – умртви се; из дружине су га неки познавали, те кажу и осталима да га не дирају. Настане јако трескање и севање под небом, а *кад је то пресстало, почне леја кишица да 'ромња'*, и онај се пробуди. После им је причао, како су *шурски змајеви* повели били облак са градом на *српску страну*, али им он са још двојицом својих другова стане на пут, и би их они турски надбили, јер их је било 9 и Турчин спахија – њихов газда – придође као десети, да *српским змајевима* није притекао у помоћ један, такође српски, чак из Мађарске, те их, вели – најурисмо и седам ранисмо па и овог нашег газду. Кад су у вече отишли да им плате надницу, Турчин се – веле – много љутио на онога косача, и казао му, да га више не прима, па и цабе да би му косио.

Оваквих се прича доста може чути у народу. Ја сам их слушао. На крају да кажем још ово: 'здуха' је јамачно постало од *с* и *дух* – духа – па је спојено, и *с* се умекшало пред тврдим сугласником *г* у *з* = *з-духа*, што казује, да поред обичнога духа човекова има још један дух или моћ, сила, која га чини видовитим, да гледа и види и оно, што обичне очи људске не могу видети. Тако наш народ мисли и верује" (Васиљевић 1894, 1996, 34–35).

У другом тексту говори се о дуалистичкој природи једног демонског бића, „вештице”, који описује народно веровање из Босанске Крајине. Предање је забележио Т. Драгашевић а широј јавности учинио га доступним Тихомир Ђорђевић.

„У Босанској Крајини се приповеда како је неки човек имао жену 'за коју је народ у околини викао и сумњичио да је вјештица, али он у ње ништа није могао примјетити. Једна га бака посвјетује и он једне ноћи устане и почне будити жену, али је није могао пробудити. Он окрене жени главу гдје су биле но-

ге и запали вид (свијећу), па ће пазити када ће се пробудити. Кад су први орози запјевали долети у кућу мала, сињава птичица и стане облетати око жениних ногу гдје је прије била глава, и најпосле је стала тужно црвчати. Човјек окрене опет жену онако како је и прије лежала, а птичица улети жени у уста. Жена се на то протегне и пробуди. Човјек јој све каже што је било, али она није хтјела вјеровати, а кад ју стане бити призна да је вјештица“ (Ђорђевић, Т. 1989, 7).

Анимистичка и дуалистичка веровања Словена и других народа

Овде се налазимо пред старим проблемом који је познат као филозофски и антрополошки дуализам људске егзистенције, али и појединих наднаравних митско-демонских бића. Реч је о томе у каквом су односу *шело* и *дух* као две основне саставнице поменутих бића? Нема сумње, још од античких филозофа упозоравано је на тај дуалистички однос, који је теоријски, у знатној мери, профилисан код Платона и Аристотела, а коме је Рене Декарт у XVII веку дао експлицитну филозофску артикулацију. Реч је о двостраности, двослојности Бића у целини, у којем се налазе две равноправно егзистирајуће саставнице или две супстанције: *res extensa* (*шелесна сушћанција*), која опстоји у времену и простору, као *шмиорална* и *иришејна*, утолико и чулно опипљива и видљива, док је друга *res cogitans* (*мисаона*), у бити *духовна сушћанција* – која је сасвим слободна од простора, као и од емпиријског или пролазног времена. Овој *духовној сушћанцији*, у потоњој филозофији, приписан је статус постојања у равни „вечног“, *шрансценденћној* времена, с оне стране *њене шрансценденћалне шмиоралносћи*.

Код свих Словена је веома присутна идеја о животу у оностраном. Претпоставља се да је такво схватање последица *анимистичкој* веровања [*anima* = дах, ветар, душа]. Према овом схватању душе се замишљају као бића слична ваздуху или птицама које после смрти одлепшају из тела. Човекова душа, иматеријално замишљена, све до тренутка сахране умрлога, обитава, лебди крај његовог тела, у виду *шшнице* или, чешће, *мухе*, скакући од једног дрвета до другог, но свагда у близини „свога“ мртвог тела. Парадигматичну, и у антропологији често навођену дефиницију *анимизма* енглески антрополог Тајлор је објавио у књизи *Примитивна култура* (1871).

Проучавајући *примитивне културе* Тајлор је поставио тезу да је *animizam* првобитна религија или *вера* примитивних народа. „Под називом анимизма проучавам дубоко укоренено учење о духовним бићима“. Примитиван човек је до *анимистичкој* веровања дошао тако што је уочио разлику између стања *сна* и *свесћи*. Наиме, када сања да је у некој далекој земљи „дивљак верује да је тамо“. Рани човек „види“ / „осећа“ како је његово *биће* састављено од двеју различитих твари: „његовог уснулог тела које он, пробудивши се, налази на истом месту; и друго, које се у истом том временском периоду померило у простору“. На основу таквога схватања рани човек је почео веровати како је његова душа некако „покретна“, налази се на две различите тачке, док је за то време његово тело на *једном* и *истиом* месту. Идући у закључивањима овим пу-

тем, у свести примитивца се временом искристалисало веровање под именом *анимизам*. На тај начин духови су постали одвојени „од тела и пуштени на слободу у простору”. Нема сумње, тако измаштане слободне душе, крајње покретне и флуидне, могле су да се увуку чак и у неко „људско тело и да проузрокују све могуће невоље”. Али, свакако, и да му „поврате виталност”! Тако се дошло и до саме идеје о *чистиим* духовима, тј. до схватања „да духови оживљавају поједине елементе природе, реке, дрвеће, шуме”. На основу свега, Тајлор је изложио своју дефиницију *анимизма* која је и данас још актуелна у антрополошким приручницима.

„Душа је (...) људска слика, по својој природи нека врста паре, вела или сенке; узрок живота и мисли у индивидуи коју покреће; она поседује независно личну свест и вољу свога телесног имаоца; способна је да напусти тело и да оде далеко, да се брзо креће од места до места; она је углавном неопипљива и невидљива, али ипак испољава своју физичку моћ, и јавља се посебно будним или поспаним људима као фантом одвојен од тела чију сличност задржава. Она наставља да се јавља људима и после смрти односног тела. Способна је да уђе у тело других људи, животиња, па чак и ствари и да дела у њима” (Тулор I, 1871, 427).

Овом одредбом *анимизма* подастрто је, истовремено, и становиште о *дуалистичком* схватању човека, али и митских и демонских бића којима је он окружен. Једном речи, живи свет, према томе и Биће као такво, састоји се од једне *шелесне* супстанција, која је *пасивна*, лишена аутодетерминације и телеолошког, сврховитог самочињења, и друге, *свесне* у бити *душевне* супстанције – која се сама *покреће* али и ставља у погон друге ствари и тела. Она је, дакле, иманентно активна, односно телеолошки је управљена. Једном речи *душевна моћ* је та која у човеку покреће *шело*. Она је једнако способна да без ослонца на тело, чак и када га сасвим напусти, дејствује мимо норми и обичаја људске заједнице, каткада и против саме заједнице. Према томе, *дуалистичко* гледиште претпоставља могућност да се Дух, или Душа, може истовремено одвојити од сопственог тела, дакле, и тела човека, али, такође, и од бића митског и демонског телесног склопа, те да се, попут *змаја* или *вампира*, *вештице*, може кретати и деловати сасвим самостално.

Према овоме веровању *јединка* – *личности*, али и *митско*, *демонско биће*, у основи су *дуалистички* саздана од два слоја, *шела* и *духа*, *несвесној* и *свесној*, *пролазној* и *иманентној*, према томе, и са могућношћу да под посебним условима *самостално егзистирају* „једно-ван-другог”. У основи ове две инстанције Бића чине *Једно*. Али, са важном оградом: оне су нераскидива синтеза двеју супстанција само онда када човек бива у простору и времену, и то пре свега „као *самосвесна* егзистенција”. Само у тој *шестиоралној* повезаности ове две стране Бића чине склад „једна са другом”. Но, та синтеза није онтолошка, дакле, ни трајна ни нераскидива. Наиме, у другој, метафизичкој равни егзистенције, на једном другом нивоу – *трансцендентној* *постојања* Бића, те две саставнице могу се подвојити. На пример, у „несвесном” стању човека, у ста-

њу „уснулости”, „сна”, на пример, али и када човек „умре” или му је тело „обамрло”, могућно је да се душевна супстанција одвоји од свога телесног склопа и почне деловати потпуно аутономно, етички ослобођена од сваке у заједници уобичајене нормираности.

Овим је, истовремено, одређено народно веровање свих Индоевропљана, према коме се човекова душа, под датим околностима, често незнатно нијансирано, принципијелно може одвојити од свога тела. То се догађа док је свесно биће у *сну* (човек, али и вештица), или у тренутку смрти, када се душа измигољи из тела умрлог, као и после његове сахране, када у облику *вамџира* још неко време обитава у датој заједници, углавном, чинећи рђава дела. У тумарању такве душе обичан свет је пред бројним неизвесности. Ми смо на примеру вештице сагледали како повратак такве душе у њено сопствено тело може бити осујећен. Опасности, међутим, постоје и док је тело мртваца у кући, па је то разлог због чега је људима таквога домаћинства забрањено да наставе спавати док је умрли у соби, јер би умрла душа сусревши душу живог чељадета које је заспало док јој је душа ослобођена од властитог тела, могла ову повући са собом „на онај свет“. Све је то, наравно, у складу са веровањем да покојникова душа пре одласка на онај свет још „годину дана“ борави на земљи, а око свога домаћинства обитава све до четрдесет дана. Сагласно томе је и обичај да се последње подушје даје на годишњицу смрти о чему нас извештава компаративна антропологија. Ернст Замтер наводи бројне примере из упоредних индоевропских веровања. У Немачкој док је леш у кући „нико не сме спавати, иначе би њихове душе кренуле за душом умрлога“. Уколико се укућани не пробуде у тренутку када је неко из те заједнице умро, „њихов би сан постао самртни“. И Липерт доказује како за време док човек спава, његова душа „лута изван тела“. Једном речи, велика је вероватноћа „да душу ослобођену од мртваца“, па затим одлуталу, може сусрести душа неког поспаног укућанина, па с њом „кренути заједно, пре него што се натраг врати у своје тело“ (Samter, 1911, 133).

У веровању Старих Словена опште је место да „душа може да напусти тело не само у тренутку смрти, већ и за време живота, у сну, у несвести“, када чак постаје приметна, дакле, видљива (*widmo*) – на пример код Пољака када „оглашава блиску смрт“. Код Јужних Словена то је *вједоїоња* – анђеоло који чува заспалог човека. Зденек Вана још казује да „према српској представи душа човека који спава борави на дрвету (према томе већ су била споменута *сеновиџа дрвџа* – дрвета у којима станују духови) или пак у облику беле птице која лети кроз ваздух“ (Váňa 1992, 132–133).

Веровање Словена у постојање живота после смрти, као и могућност поновног сједињења душе и тела, лако се може сагледати на бројним сегментима из погребног ритуала. Оружје, као и многи кућни предмети, прибор умрлог, стављају се у гроб, или, пак, у сандук, а када је обред сахрањивања спаљивањем био на снази, ти су предмети били поред саме ломаче. У источној Србији је и данас још присутно *анимаџистичко* веровање, тј. веровање у постојање „живог леша“. Реч је о схватању да постоји „релативна постојаност“ телесне

супстанције и након физичке смрти. То је специфична варијанта симбиозе „анимизма“ = веровања у духове, и „материјализма“ = веровања у живо „тело“. Према томе, *ани-мат-изам* је једно од таквих посебних форми јединства Духа и Тела према којој је „покојник“ и даље жив, „мада у нешто измењеном облику“ (Бандић 1980, 106). С тим у вези и данас је још у обичају у неким крајевима источне Србије када се умрли постави на одар, да се принесе и поред одра ставе омиљена храна и пиће, а у ковчег, непосредно пре сахране, бројни предмети који ће му служити на „ономе свету“. Није тешко докучити како и само веровање у постојање „вампира“, „вукодлака“ произлази из идеје о „живом лешу“, о демону, који на чудесан начин, без костура, а под копреном белог покрова, лепрша и креће се у простору.

Описана традиција код Срба умногоме је сагласна са културама које су различите од индоевропских. На пример, са обичајем старих Египћана и Кинеза. У таоистичкој традицији Кинеза „приликом смрти, *шен* или *дух* одваја се од тела, али остаје у *близини леша* све док се он не покопа [...]. Чиста духовна суштина особе остаје да живи и одлази или на миран починак или ће се суочити са казном богова због лоших дела почињених на земљи. Добра дела оних који су остали у животу и прикладни ритуали могу да спасу преминулу особу од божанске казне. Стога су сахране раскошне у оноликој мери у коликој то породица себи може да приушти“ (Нарс 2002, 86). Било је случајева и код нас да су богате и знамените личности, но, које су још за живота грдно сагрешиле, настојале искупити своје грехе градњом богатих задужбина, чиме би, по веровању, грешници могли избећи испаштања на оном свету.

Намеравам сада на примерима размотрити питање анимистичких, и у томе дуалистичких представа у народном веровању Јужних Словена, поглавито Срба и Бугара, која имају, сматрамо, далеко шири значај. Најпре излажем материјал из обичајне праксе, али и из веровања и фолклора, покушавајући да маркирам неке важне идеје о природи народних веровања, укључујући и теоријске недоумице са којима се суочавамо приликом формулисања општих закључака који би да покрију таква веровања.

„Сан“ у функцији анимистичких веровања код Срба

На примерима из народнога веровања Јужних Словена, и у томе Срба, посебно кроз анализу „сна“ као специфичног стања егзистенције митско-демонских бића: *здухача*, *змајевитих српских јунака*, најзад, *вештица*, можемо установити неке специфичности о дуалистичком односу *душе* и *шела*. Тежиште у анализи парадигматичних примера из српске епике биће померено ка питању функционисања душе епских ликова за време тзв. „јуначког сна“. Дакле, шта се тада збива са *душом*? Да ли напушта тело јунака? Шта она чини пре одсутне битке у коју ће ступити њен јунак борећи се са непријатељем?

Модел дуалистичкога односа тела и душе очуван је у неколиким, привидно различитим формама испољавања. Било да је реч о митским или демонским бићима, дакле, независно од тога да ли су пред нама људска или

полуљудска бића, најзад, скроз-наскроз хтонска, демонска. На крају, овде чак уопште није битно да ли је учинак ових бића, на пример, *вештица* или *вампира* по људску заједницу *нејативан* или, као у случају *здухача* и *змајева*, до краја позитиван. Познато је, јужнословенски змајеви боре се против ала и ламија, штитећи насеља од градоносних облака. У народном веровању је безброј примера који говоре да се и вампир понаша на сличан начин као и *вештица*, с тим што је станиште његовога тела на гробљу, лоцирано под земљом. Што се вампира тиче, за разлику од тела вештице, овде нема бојазни да ће се насумце пореметити положај сахрањеног му тела. Додаћемо, на крају, да се у активностима које предузима душа *здухача*, *змај-човека*, налази на истоветну формулу дуалистичког и анимистичког веровања. У западним и источним српским крајевима однос тела и душе *здухача* / *змаја*, када се ствар феноменолошки посматра, сличан је структури *вештице*, што у односу на „сопствену душу” значи како тело мора да буде очувано у статусу просторне непомерености све време док је змајева / *здухачева* душа „одвојена” од тела за време док се она у облацима туче са непријатељским демонима. Моделски узев, принцип је исти без обзира на то што су ефекти *змајевих* и *вештичких* радњи *вредносно* различито усмерени према заједници! Свакако, и то је битно: Уколико би муж пожелео да казни своју жену-вештицу, он ће јој обрнути тело и, због чињенице да је првобитни улаз душе у тело промењен, могао би жену приморати да призна да је вештица. А када је о српском *вампиру* реч, уколико се жели да стане на пут овоме изричито негативном демону – тако што ће се умрли коначно упокојити – сељани би помоћу нарочитога црног коња без белега, пронашли гроб вампира и пробушили му тело глоговим коцем. Разлика је та што се ова радња изводи у *шоку дана*, тј. пошто се вампирова „душа” још пред зору – а пре јутарњих петлова – вратила у „своје” мртво тело. Уколико би се неко успротивио намери сељана да се вампиру не стане на пут, односно не оскрнави гроб, вампир ће наставити да чини злодела!

Подсетимо се једнога казивања из *Гулијана* (Сврљиг) у којем је живео надасве познати Виден змај. Дакле, према приповести сељана, када су ненадано наишли црни облаци над пољем, предсказујући градоносну несрећу „тада је 'гулијански' *Виген-змај* рекао својој дружини са којом је косио у најам: 'Док грми и пуца, покрите ме у сено, *бацијше* косу на мене, и покрите ме откошеним сеном', па '*кимајше*' = *замахујше* *косама преко мене*” (Петровић, С. 1992, 320). И тако све док невреме траје! Уз овај комплекс приповедања о змајевима који штите насеље од градоносних облака које на село наводе але, а поводом текстова о истој теми у *Босанској вили* (1883, бр. 1, 3, 21), придодаћемо и коментар нашег антрополога Симе Тројановића.

„Змај-човек кад спази да се небо мути и да ће бити грмљавине и олује, а он зна да су томе узрок але, за то одмах оставља своје послове, на пр. орање итд. и иде у облаке те се бори с алом. Змај-човек умртви се онде, где се у то време затече, а као нешто ('душа' шта ли) из њега изађе и оде у облаке. Уверавају да тај човек и не дише за то време док не сврши бој с алама или док их не отера одатле [...]. За то време док змај води бој с алама потребно је да се над

њим маше *једнако каквим јод сечивом*, да не би пришла ала његовом телу и наудила му. За то време док се змај бије с алама, тело му је обезнањено, и страшно се зноји због напора да савлада алу". „За таквог човека веле – да је 'у *сџувама*', и зову га *сџуваћем* или *сџувом*. За време кад хоће да лети као стува, душа му из тела прво из уста промакне као мува. Кад би неко таквом човеку окренуо главу, где су му биле ноге, душа се не би умела повратити, те би човек умро, не пробудивши се. Стуве се увек бију са стувама из другог краја" (Тројановић 1911, 159, 152–153, 160, курз. С. П.).

И из Тројановићевог саопштења можемо запазити како је овде реч о опису дуалистичке структуре здухача, односно змаја, која се ни по чему не разликује од онтичкога склопа *вешџице*. У Скопској Црној Гори забележено је следеће народно веровање: „Кад буде облак, њега [змаја] ухвати 'дремка', тело му заспи у кући, а дух одлети у облак да се бори. После се врати. Веле да му је душа као змија“. Како народ Скопља описује структуру змаја? „Змеј' (у Шишеву 'змеф') је мушко и човек. Кад види да се облачи, његова *душа* излази из тела да се бори с аждајом и иде кроз облаке. За то време тело му лежи као мртво. Ако га ко дарне, душа му се више неће вратити у тело, него ће лутати“ (Филиповић 1939, 246). Наведени опис о човеку змају из источне Србије и Македоније сасвим кореспондира са веровањем у *здухаче*, односно *сџуве* или *сџуваће* како их називају у Херцеговини и Црној Гори.

Драгутин Ђорђевић, истраживач народних умотворина, сакупио је бројна веровања о змајевима у Лесковачкој Морави. „Стојан Крстић, из Доњег Синковца, причао је како је змај (мајка која има сина змаја, мора крити, јер ако то каже, он ће умрети) једног дана косио са друговима ливаду. Почела је да пада киша и да грми. *Косачи се сви склоне, а змај се само њоложио на земљу и 'умрџвио'*. Онога часа *кад је њао на земљу*, он је *њочео борбу са алама* ('алосијама')". У другој варијанти из Доњег Трњана, описана је иста позиције змаја који хита у облаке, али са једним новим и важним детаљем. „За време грмљавине би легао на земљу, умрџвио би се, а више главе би му један тада *ножом или косом махао*" (Ђорђевић Драг. 1958, 564). Из описа не може промаћи чињеница да се над *умрџвљеним* телом *змаја*, *сџуве* или *здухе* мора нечим махати, али, и то је суштинско, то мора бити „*коса*“, или „*нож*“, тј. да предмет мора бити, не само оштар већ и од *јвожђа*.

Експликација. Гледано из угла словенске, и у томе српске и бугарске митологије, није тешко уочити како се у портретисању појединих митских ликова, *здухача* или *змаја*, *вешџица* или *вамџира*, запажа како душа ових дуалистичких ентитета има могућност да напусти своје дотадашње тело, како би се, након извеснога времена, после неколико сати, вратила баш на оно исто место где је оставила „своје“ тело, јер би у супротном овај митско-демонски лик престао да егзистира у димензији овоземаљске темпоралности. Приметили смо да ова дуалистичка концепција кореспондира са Платоновом филозофском идејом о сеоби душе и њеној инкарнацији. Наиме, према хеленском мислиоцу, душа је [после смрти] бесмртна и вечна. За њену егзистенцију у те-

лу се у средњовековној филозофији говорило како је тело „тамница душе”. Принципијелно, душа има могућност да се изнова отелови у некој другој форми земаљске егзистенције, ново-рођенчета, на пример, и тако настави претходно „човеколико” или *трансценденцијално* постојање у *времени* и *простору*. Разлика од пређашњег битисања је психолошка, тј. душа се сада појављује у новоме персоналитету.

И даље смо код претходних питања? У ликовима *вампира*, *вештице* или *змаја* душа има способност да напусти тело и стекне нови иматеријални статус или облик. Према народном веровању реч је о ликовима који су људима препознатљиви. Колико год биле физички трансформисане, такве су душе и даље активне, делају попут *волшебних* бића. Оне се лако крећу у простору у виду *крилатих* животиња, *лејшира*, *мушица*, *кокоши*, или, као у случају вампира, у модусу безобличне, *белим йокровом* заогрнуте масе без кости, и тако се лелујајући у ваздуху. Најзад, таква је душа кадра да продре кроз отворе брва и димњака, рупа на прозору, дакле, са лакоћом улази у домовне људи, али и у воденице, и свуда где науми да учини какво злодело.

Шта овде изазива недоумицу? С обзиром на изнете примере из народног веровања, ми и даље нисмо до краја на трагу да јасно разумемо нека питања. Шта би било, наиме, да муж вештичино тело, које је најпре наопако окренуо, није вратио на претходно место? Такође, шта би се догодило да су косци, односно пријатељи змајевитог мештанина померили имобилну телесину „змај-човека”? Отуда је и главна непознаница: шта би се тада десило са душом ових демона? Да ли змајеву наредбу косцима, тј. сабраћи – да треба да замахују косама преко његовог тела треба тумачити да се овим замахивањем косама предупредује могућност да змајевом телу приступи неки други, непријатељски а једнако снажан, аловити Дух или Душа? У прилог једне такве могућности иде и чињеница да предмет којим замахују косци над змајевим телом мора бити *ивозден*, *коса* или *нож*, а добро је познато, према митолошком симболизму, да се душе демона смртно боје гвожђа!

Најзад, шта би се догодило да је такав Дух ушао у непокретно тело нашег змајевитог човека док му је Душа обитавала у облацима? На крају, да ли би тиме био препречен пут бесмртној Души нашега змаја да се врати у своје тело и с њим поновно „сједини”? И куда би? Такође, како би изгледала природа пређашњег тела у симбиози са неком новом душом која би се у њега уселила? Већ сада се може уочити како овај низ питања још више продубљује проблем о дуалистичком веровању, о Духу као носиоцу активног, покретног принципа Тела. И коначно, да ли се тиме изнова проблематизује антрополошки приговор теоријскога дуализма о двема оделитим супстанцијама из којих је Биће састављено, а према коме човек, у индивидуално сазданом, скроз партикуларном лику, не може егзистирати а да и сама душа није унеколико *йерсонално* морфолошки одређена а не тек безлична и без икакве структурне особености?

Предочени примери из народног веровања непорециво указују да тело и душа човека, посебно митолошких и демонских структура, егзистирају у две-

ма онтолошким равнимна. Најпре, у *временској* димензији тако да је овде Дух, односно Душа фактор који покреће тело иначе скроз имобилно и стабилно, и које је фиксирано искључиво за сферу *ипротворне* егзистенције у којој се не догађа ништа повесно, нити темпорално. Да би се Душа, одвојена од „сопственог тела”, поновно вратила у своју просторну, телесну целовитост, потребно је да „њено” тело, док је Душа обитавала изван њега, остане баш на истом месту, у положају у коме га је она напустила. Свака интервенција над њеним телом, у случају *змаја* или *вештице*, чак и над телом *вампира*, погубна је за ове душе, свеједно, да ли су усмерене на добротиниство или на злодело, будући да *душа* памти своје тело само и искључиво у тој просторној координати у којој га оставља. О томе најбоље говори пример вештице из Босанске Крајине. И опет смо код онога важног питања: Због чега је уопште потребно некој Души, *Змају* или *Вештици*, *Вампиру*, на пример, да се врати у то „своје” безимено, непокретно Тело, а које је морфолошки профилисано? Може бити да је *шрансцендентални*, тј. *овосветовни* идентитет Душе у простору и времену могућан тек када уђе у формат баш тога „свога” тела? Односно, иако поседује статус активног чиниоца, изгледа како Душа своју форму *индивидуалности*, своје име и смисао, земаљску сврховитост а и функцију деловања, задобија тек у том, са телом уобличеном *лично* својству, па чак и када је, привремено, одвојена од „свога тела”.

Аналогија: када су пчелари затворене кошнице пренели с једнога простора на неки други, а затим отворили вратанца да пчеле могу у испашу, власници знају да се тога часа кошница више никако не сме помейти са управо тога места, јер пчела не зна да се врати. Свакако, овде не важи она друга аналогија: када се у пролеће ласте враћају са топлих континената на стара станишта. Свака ластва појединачно, као да у своме мозгу поседује радар, „информациони” систем који памте простор на којем су претходне године боравиле, и враћају се на исто место, након пређених више хиљада километара даљине. Али, о томе треба размислити!

Да ли све што је речено треба разумети тако да је *одређена* човекова душа, будући лишена тела у његовој просторној одређености – јер је оно померено са првобитног на друго место, изгубила својство темпоралности, била избрисана из регистра овоостраних ликова? Разуме се, док је у ликовима „вамписког”, „змајског”, „вештичијег” постојања, у којим (ликовима) душа обавља другобивствене функције примерене оностраној, трансцендентној егзистенцији, чини се као да емпиријско тело ових митских и демонских бића постаје скроз-наскроз *небитно*. Дакле, оно не партиципира у „оностраном” – *шрансценден-шном свету*. И такође, а важно је, да би душа уопште могла учествовати у „оностраном” – *шрансценден-шалном* свету као темпоралном, потребно је тој истој души баш *шакво* и *шакво* скројено „њено” тело, свеједно што је сасвим непокретно, неметафизички профилисано. То њено тело истовремено је суштински битно за феноменални опстанак поменутих волшебних бића, као бића баш тога типа, на пример, *змаја* као Видена, или тако профилисане *вештице* као Крезубице, најзад, *вампира* у лику Миломира, дакле, са одређеним име-

ном сеоскога зликовца, а реч је свакад о једној конкретно омеђеној људској заједници. Бар тако нам легенде доносе описе конкретних *здухача*, али и исто тако профилисаних *вампира* и *вештица*.

С обзиром на суштински проблем који се отворио треба приметити следеће. Само питање: Шта би се догодило са поменутих душама *змаја*, *вештице* и *вампира*, када не би пронашли „своја” тела на местима на којима су их оставили, захтева нову интервенцију запитаности. Наиме, ако следимо Платонову идеју о реинкарнацији душе, решење би било да би таква душа, не нашавши своје тело могла одмах ући у тело неког детета које се у том тренутку родило, још безимено и без идентитета, као што би душа вампира, која би, претпоставимо, нашла своје тело на гробљу оскрнављено, са глоговим коцем, могла ући у тело неког другог тек сахрањеног мртваца, чија је душа постала већ одавна имобилна? Имајући у виду основно начело дуалистичке концепције о потпуној оделитости душе од тела, питање је, а без одговора, због чега би душа митског, односно демонског бића морала полагати искључиво право на своје пређашње тело?

Тилологија херојској сна

Налазимо се пред важним феноменом српског, односно словенског фолклора, који није непознат у митологијама других индоевропских народа. Реч је о једној особеној дисоцијацији, подвојености *душе* и *тела* на коју наилазимо у разматрању групе митских јунака као осведочених заштитника локалне заједнице. И у овој анализи суочићемо се са митским јунацима који штите људе и њихова насеља, али и са демонима који према људима заузимају одбојан, негативан став. Овде се, дакле, суочавамо са нарочитим стањем митског јунака када га ненадано спопадне сан и то непосредно пре неке важне битке. На другој страни, јунаковог противника – *аждају*, на пример, такође, вреба иста врста сна, али у *шоку дана* када се она опуштено сунча и тако постаје лак плен за противника, посебно за јунака соларне провенијенције. Видели смо, наиме, да је процедура готово истоветна са оном описаном у примерима са *вештицом*, као и са *змајем* који настоји да од удара града заштити поље својих мештана. Најзад, то се исто догађа и са *хришћанским* достојанствеником – светитељем, кога на исти начин савладава сан када треба да се прихвати борбе са хтоничким бићем које се намерило да невину девојку узме за жртву. Овде ћемо, дакле, анализирати примере у којима је тежиште на феномену „сна” а у оквиру разумевања анимистичке и дуалистичке природе човека, односно његове личности.

Предочавамо материјал за могућно феноменолошко испитивање митолошког „сна” јунака. Примери су поглавито узети из народне књижевности и фолклора, али и из народних веровања и обичаја. Најпре ћемо издвојити неколико варијанти „снова” као типичних стања наднаравних, и у томе реду змајевитих јунака, а затим, демонолошких бића.

1. Реч је о *змајевитим* јунацима јужнословенске митологије које одликује принудна „поспаност” непосредно пре битке. Парадигматични примери: Високи Стефан, Бановић Секула, као и један број хришћанских светитеља, св. Ђорђе и св. Димитрије, у чијој структури препознајемо прежитке митских ликова из старинске вере.

2. Ту су и *змајевити* јунаци, пре свега соларне провенијенције, које у тзв. хтоничком времену, у току ноћи, неодољиво савлађује „сан”, често и независно од тога да ли им предстоји сусрет са непријатељем или не. Као пример овде се издваја Марко Краљевић.

3. Јуначном „сну” подлежу и *змијско-аловиша* бића, аждаје и ламије, када се у току дана нађу ван њиховог хтоничког простора, на сунцу, а на обали реке, поред језера или мора. Овој групацији, на свој посебан начин припадају и *змајевити јунаци* тзв. хибридног постања. То су они које су задојиле виле, свеједно што их је, може бити, родила жена сагрешењем са планинским Змајем од Јастрепца, или им је мајка змајевскога порекла, а отац непознат. Примери су: Милош Обилић и Бановић Секула.

4. Најзад, осим феномена „јуначкога сна”, а сагласно горе предложеној трипартитној типологији, биће на крају разматран још један, *четврти модалишеи* „сна”, који је насловљен као „видовити” или „пророчки”, карактеристичан за посебну врсту митско-религијских бића која представљају својеврсне хипостазе врховног Бога старе српске вере, попут Марка Краљевића и хришћанског светитеља Николу.

Феноменолошка анализа

Ad 1. Окосницу древног мита у христијанизираној верзији пронашли смо у епској песми *Анђели благо дијеле*. Укратко о сижеу песме. Народ Тројанграда не прихвата нову хришћанску веру; то је подстакло четири главна светитеља да ставе у задатак „Светој госпи блаженој Марији” да дисциплинује народ Тројанграда приводећи га хришћанском „закону”. У првом науму Марија не успева да убеди народ, те јој светитељи предлажу знатније мере присиле: да се у граду сачини језеро „А у њему *несиша аждаја*, / Нека ждере момке и ђевојке, / Све на ноћцу по једну ђевојку, / А на јутро момка нежењена.“ (Петрановић, II, 1989, 7–14). Аждаја је, свакако, териоморфни облик старог врховног бога Тројана. Када је ред дошао на краљеву кћер, тада се унесрећној девојачкој мајци јави у *сан* спасоносно решење: нека отпрати своју кћер аждаји – и да не брине! Тако је и било. У неко доба дана уплакана девојка седеше на обали језера, очекујући своје судње сате – неситу аждају. Тада јој наједанпут приђе „незнани јунак” који јој обећа помоћ, али је замоли да док чекају аждају нека му за то време девојка „поиште перчин”. Пошто је своју главу ставио на њено крило, незнани јунак *заспи*. Наједном: „заљуља се зелено језеро, / Док ево ти шаровите гује”. Девојка буди јунака, а он савлада гнусну неман. Јунак се, најзад, показује девојци; рече јој да је он хришћански светитељ, па због добротности услови девојку, а и њеног родитеља, владара, а преко њих и на-

род Тројан-града, да се сви они морају привести Христовој вери тако што ће одбацити своје старинске култове и богове.

Мотив да пре сукоба са аждајом јунака савладава *сан* налазимо у бројним његовим варијантама, са незнатним променама појединих елемената. У песми *Безакоње у Тројану трагу* (Шаулић, I, 1, 1929, 23–26) у улози хришћанског јунака-избавитеља појављује се, на пример, св. Ђорђе, или је пак, у другим песмама, св. Димитрије. Исто тако налазимо да девојка-жртва нема име, или је, опет, са именом, као на пример Савета, па светитељ захтева од ње да му прошета коња зеленка јер га је изненада „нешто *санак* освојио“.

Није мало примера да би јунака, пре битке у којој брани интерес своје заједнице, такође изненада спопао сан, с том разликом што се као непријатељ сада неће појавити аловита неман већ јунак са демоничним својством. Пример таквога сна је у песми која говори о подвигу змајевитога Бановић Секуле. Он је син Јање, сестре близнакиње змајевитог Сибињанин Јанка. Њих двоје, Јања и Јанко, деца су змајевитог Високог Стефана (в. Петровић, С. 2004). Секула поред пута очекује да баш том стазом Турци спроведу свезаних руку његовог ујака Сибињанин Јанка, кога сестрић треба да ослободи. Да би то остварио, Секула тражи помоћ „косовке девојке“ која се ненадано баш ту задесила. Бановић је моли да му буде на стражи: „Ево има три бијела дана, / *Ниши сјавам*, нити се одмарам, / Па ме нешто *санак* освојио.“ При томе он упозорава „косовку девојку“ да ће овим путем најпре продефиловати четрдесет Турака, но ни тада га не треба будити, већ да га „са *сном расшави*“ тек када Турци проведу „Једнога јунака, / Свезанијех рука наопако“. Када је време дошло Секула је било тешко пробудити. Девојка се досети те на Секулу наведе његова коња вранца. „Добар вранец очепи Секула, / У мишицу у лијеву руку, / Тад Секула забољело тешко, / Те је од *сна* њега разбудило“ (Шаулић, I, 1, 1929, 306, 308). Потом, Секула са лакоћом ослобађа ујака. Узгред, да ли виловни, митски коњ, као и коњ уопште, кореспондира овде са хтонским светом, а према теорији В. Пропа? По тој би хипотези заспали митски јунак – овде је то Секула, пред одсудну битку за време сна силазио у свет умрлих како би тамо успоставио контакт са духовима предака ради добијања помоћи за предстојећи окршај.

Свакако је овде реч о значајном, али и тешком питању, којим се овде нећемо посебно бавити. Хтонски коњ у митологији, често је, иначе, приказиван као биће које има кључ од врата подземног света, и јесте видовита животиња. Исто тако, смислено је запитати се, шта је светитеља-јунака покренуло на сан, а пред онај сусрет са аждајом? Није ли, можда то што се јунак нашао у близини *хионско-женској*, *еројској* бића, а потом и у самоме наручју тога бића, девојке, која га је биштила? А све то омамивши јунака као да је гурнуло у сан, после чега му се посредством сна указао пролаз / силазак у хтонски свет умрлих.

Овом сету песама са истим мотивом, додајем и једну бајку – *Биберче*, у којој се описују перипетије митског јунака из наше најстарије *приповедне* форме. И овде јунак тражи да га девојка „мало поиште, и ако *засии*, да га про-

буди кад се језеро задрма. Он легне њој на крило и она га почне поискати, те он заспи; кад уједаред језеро се зањиха, а она почне плакати, и суза кане њему на образ, а он се тргне, узме мач и стане да чека *Алу*” (Ђурић 1900, 225, курз. С.П.). Овде, уместо *коња*, суза постаје занимљив иницијални фактор приликом буђења јунака, којом се он приводи свести.

Ad 2. *Змајевити* јунаци, типично соларне провенијенције, у току путовања а у хтонском времену, дакле, *ноћу*, имају неодољиву потребу за „сном”, независно од тога да ли су свесни опасности од сусрета са непријатељем или немају у изгледу било какав одсудан, а блиски сусрет. Марко Краљевић, иначе, парадигматичан пример већег броја различитих типова „снова”, и овде је пример методолошке нарави. И тако, путујући гором у току ноћи Марко бива савладан сном. У таквој прилици, која је за њега типична, он се вазда обраћа неком од својих сапутника да му пева, док јашу. У једном случају моли побратима војводу Милоша Обилића: „Пој ми, брате, дремку да ми микнеш!” (Јстребов 1889, 219). У другој прилици, а због једног важног детаља, наводим песму у којој се Марко обраћа другом змајевитом коњанику Рељи Бошњанину, правдајући се сада како га је „санак надвладао, / ја л' је санак ја л' је суђен данак. / Дај запевај, те ме разговарај” (Петрановић, II, 1989, 23, 200). Овим су назначена два могућна разлога за изненадни „сан”: *ишће*, или, што је мање вероватно, *најовештај смрти*. Иста се идеја јавља и у песми која описује архонта свих српских змајева – Змај Огњеног Вука. „Стаде јадан Вуче дријемати, / Поче добар вранац посртати, / 'Боже мили, чуда великога / Љуто ли ме санак освојио. / Ал' је санак, ал' је суђен данак“ (Петрановић, III, 1989, 53, 493–494). Каткада би Марко тражио и од своје супруге да му пева³⁰. Поводом идеје да се у сну може навестити и тренутак доласка судњег часа, што је овде типично за Марка Краљевића и архонта српских змајева – Змај Огњеног Вука, приповедаће се сасвим на крају излагања о сновима нарочитих митолошких бића са особинама врховног српског бога а у оквиру четвртог модалитета снова митских јунака.

Овде би се најпре могло помислити да се у разлоге Маркове поспаности мора урачунати његова пословична, прекомерна опијеност вином, карактеристична за Краљевићев диониски портрет. А има и примера који говоре да су Турци управо пијана Марка лако свезали, чак и по белом дану, а затим га бацили у тамницу. „Кад се Марко напојио винца, / Пјана Марка санак преварио, [...] / Враг нанесе Рушка Арап-агу / Марко спава ни хабера нема“. Када се Марко, најзад, пробудио, вели он Арапину: „'А вјере ми, црни Арапине! / Моли бога за ђавола свога, / Ђе си мене љуто преварио, / У санку ми руке свезао“ (Петрановић, III, 1989, 20; 177-179). Осим Марка, због прекомерног наливања

³⁰ М. Златановић наводи стихове песме која говори о Марку Краљевићу који путује са супругом Јеленом у посети шурацима. „Пође Марко у шуре на гости / и поведе Јелену невесту. / Тешка га је дремка оборила“. Свакако, на том путу ноћу, тешко пробужени Марко суочава се са опасним јунаком Мусом Кесецијом. (Златановић 1994, 302).

вином, а пре важног окршаја по сунчаном дану, када су српски змајевити јунаци пословично најснажнији, сан ће ухватити и Рељу Бошњанина негде крај „воде студене”, код места које се митолошки позиционира као збориште хтонских бића. „'А вјере ти, Реља Бошњанине, / Ал' си силан, ал' си луде главе, / Ти си *засио код воде стшугене*'“ (исто, 330).

Ад 3. Митолошком сну подложна су и *змијско-аловиша* бића са хтоничком структуром. Ова бића вреба сан кад год се нађу у времену и простору који су за њих непримерени, попут *соларној* односно *сухој* амбијента, дакле, у току дана када је сунце у зениту а они бораве на обали река, поред језера или мора. Свакако, тој врсти „сна“ склона су и људска бића, поглавито жене, које су иначе предодређене за једну врсту наднаравних, митолошких учинака. Напоменимо како „женско“ начело, према параметрима традиционалног веровања, кореспондира са системом вредности хтонских бића. Повремено ће, дакле, ову врсту жена у *шоку дана* – „када време није”, песма приказати како их обујми дубок „сан” и то управо у тренутку када ће се ненадано наћи у блиском сусрету са јунаком *соларне* провенијенције. Парадигматичан је случај чобанице Јање.

Свакако, најпре ћемо се осврнути на групу наднаравних бића, у којој се поред митолошких *змајева*, налазе демонски ликови *ала* или *аждаја*, а код Бугара *ламија*. Разуме се, у погледу издржљивости, њихова је снага равна змајевској о чему сведочи податак да су *аждаје*, као и змајеви често *вишеглава* створења. У епу се то симболички изражава у метафори како ова бића, као год и змајеви, имају по три срца. Када је Марко савладао демонског јунака Мусу Кесецију, турски јунак је поседовао, такође, три срца. Разуме се, разлог Мусином поразу јесте тај што је једно срце било неактивно, јер на њему „љута гуја спава“. Када се, најзад, Мусина гуја пробудила она ће из дубине његовога тела поручити јунаку: „'Моли бога, Краљевићу Марко, / ће се нисам пробудила била / док је Муса у животу био, / од тебе би триста јада било!'“ (Караџић II, 1969, 66, 256).

Сходно митолошком кључу *срце* је епицентар херојске вољности. Иако се овде суочавамо са митолошком чињеницом да и змајевити јунак – каткада и у току дана, а пре сусрета са *аждајом*, утоне у сан како би у предстојећој борби победио неман, није незанимљиво, свакако, упитати се због чега *аждају*, која ће према епском моделу засигурно страдати, такође, ухвати сан пре битке? Показано је, наиме, да *аждаја* репрезентује хтонско, мрачно начело, тако да њена демонска снага у свом пуноме сјају долази до речи у току ноћи. Но, и то је битно, *алина* снага, речено је, слаби или пак сасвим *замире* на дневном, сунчевом светлу. Управо је стога од теоријскога интереса позабавити се разлогом због којег се јунаку, који таквом хтонском бићу излази на мегдан, саветује да пред језером у коме је *аждаја*, не креће одмах у борбу већ, уколико жели да неман лакше савлада, треба да сачека док алу савлада *сан*. Ево неколико варијаната.

Високи Стефан, по легенди змајевити јунак – иначе, историјски, син Царице Милице и Лазара – боравио је неко време у Москви како би стекао наклоност руске царице и од ње добио потребну војску са којом ће кренути на Косово да би се осветио Турцима за српски пораз. Догодило се да је царевић, по митолошкој процедури, морао проћи тест иницијације, тј. доказати да је кадар савладати неугодну, снажну неман – „аждају“, и тиме задобити наклоност лукаве царице. Руска владарка храбри царевића Стефана да се, наводно, не треба ничега плашити, будући да је он „змајевити а коњ (му) је вилонити“. Тачније, да се не треба плашити када се нађе „крај језера“, где „*Гуја лежи у језеру равно*“, а на којој су „до *шири русе лаве*!“ Ипак, како на руском двору борави проигуман Саво, који је Стевану привржен, он ће у потаји дати царевићу добронамеран савет:

„О, мој сине, ђаконе Стеване [...], / Каде буде дану око *цогне*, / Изићи ће *широлава аждаа*, / Да се грије према жарком сунцу; / Она ће се у котур савити, / А *заспаши* на зеленој трави. / Ал' јој немој одмах ударити, / Докле *санак* не би утврдила“ (Шаулића /s.a./ 211–212, 258–259). О истом мотиву и сличном сижеу говори и друга варијанта песме, у којој је аждаја митолошки лоцирана на „*Ласшијеб* планини, / А у њојзи зелено језеро, / У језеру проклета аждаја“. И овде проигуман Саво поручује Стевану да нападне гују „Кад огрије по језеру сунце“, и тек пошто „гуја *санак боравити*“ (исто, 244–245). Најзад, на исти митолошки конструкт наилазимо и у збирци Богољуба Петрановића: „Када жарко огријало сунце, / Изишла је шаровита гуја“, да би потом „заспала према жарком сунцу“ (Петрановић, II, 1989, 28; 281).

Према епском сценарију, у српској народној књижевности, Турчин је непријатељ Срба, и уједно, синоним за *аловитио*, чудовишно биће. У српској песми име *Ала* – у значењу аждахе, немани, злог бића, а према поступку традиције, кореспондира са именом персонификованог турског јунака *Алија*, према томе, име носи негативан семантички потенцијал. Према овоме обрасцу Влах-Алија је постао митолошки *негитиван* јунак. Оно што важи за демонично, хтонско биће – „алу“, важи и за „Алију“, персонификовани карактерни склоп непријатељског јунака.

Песма *Бановић Сирахиња* говори о обрачуну змајевитог српског јунака „Страхиње“ и „Влах-Алије“. Сукоб се одиграо по сунчаном дану – а према класичном мито-поетском сценарију – двеју несамеривих снага, српског јунака, који је носилац соларнога начела, према томе, који је и најјачи у току дану, и турскога, за кога важи хтоничко начело, те му је у сред бела дана снага у силазној фази, Уосталом, као и код аждаје када се нађе изложена сунцу, а изван воде као хтонскога станишта. Двобој Страхиње и Алије окончава се око поднева када је сасвим „Турчина пена попанула“.

„Ал' да видиш силна Влах-Алије!
Суво ноћ љуби Страхинову љубу
на планини Турчин под чадором;

у Турчина грдан хадет бјеше:
каил сваки *заспаши* на уранку,
на уранку *кад опр'јева сунце*;

очи склопи, те борави санак;
колико је њему мила била
та робиња љуба Страхинова,

пануо јој главом на криоце,
она држи силна Влах-Алију“
(Караџић II, 1969, 43, 176, курз.С. П.).

Сада смо код једног занимљивог питања које покреће више ствари, а и недоумица. Наведена песма, и не само она, као да сугерише мисао, према којој разлог за страдање знаменитих српских змајевитих јунака, сходно мито-поетском кључу, треба тражити и у издајству њихових жена. У вези с тим, у игри је и незнатни еротски учинак змајевитих српских мужева, поглавито у току ноћи, када је управо успех аловитих турских јунака код тих истих жена највећи. Наведена песма нас, доиста наводи да помислимо како је Влах Алија оне судбоносне ноћи, у налету и свом силином не само био кадар да похара Страхињин двор већ и да успешно заврши у крилу Страхињине жене. И како то бива, а према оној народној, да Бог свима не даје све, Влах-Алија је након еротски проживљене ноћи, платио главом када се нашао под Сунчевим кишобраном, а својим смртним непријатељем. Излазак сунца био је уједно и увод у Алијин крај, без обзира на то што му је, очито задовољна ноћним Алијиним учинком, помагала прељубница – Бановића жена. Можда у том светлу треба размишљати како би се разлог Страхињином праштању жениног неверства, могао тражити, не толико у моралности и витештву, а ни у факту тзв. „добре душе“ српског јунака сагласно са хришћанском етиком, колико у Страхињином самоувиђању властите брачне кривице!?

Могло би се ићи и даље, те разлог „краткога споја“, неуспеха српских змајевитих јунака у браку са женама, тражити у тој некореспонденцији природâ, њихових онтички неусклађених структурâ. А то се онда транспонује до еротске антитетичке позиционираниости у времену, као раскорак између *соларној јунака*, с једне стране, и *хџонски моделоване* структуре *жене*, с друге стране. И *vice versa*, односно да постоји виши степен сагласности структура на линији *жене* и *хџонских јунака*, будући да припадају истоветној, компатибилној лунарној структури коју условно и еуфемистички, називамо „ноћобдијама“.

Дакле, епска нам поезија сугерише како су жене змајевитих јунака живе-ле без узвраћене љубави. Српски, типично соларни јунак, вазда је ноћу послан. Такав је и змајевити војвода Момчило. Осим неверства жене Бановић Страхиње, исту је такву судбину доживео и змајевити војвода Момчило, кога је жена Видосава издала жуђеноме краљу Вукашину, који није био змајевске конфигурације. Најзад, тако је прошао и змајевити Марко Краљевић. У песми *Невјерница оћнем изџорјела*, Марко моли Анђелију да му пева како би се отргао силнога сна који га је једне ноћи, а путујући заједно, спопао. Анђелија, тобоже невољно, прихвата Маркову молбу, а затим притворно, кроз песму призва своју стару љубав, хајдука Мијата, сугеришући му да нападне спсаного Марка. „Гору јаше Краљевићу Марко / С Анђелијом вјерном љуби својом, / Говори јој Краљевићу Марко: / 'Анђелијо, моја љуби вјерна, / Успојевај, тер ме разговарај!' / 'Не см'јем, Марко, пјеват ни попјеват: / У гори је Мијате хајдуче, / Сагубитће тебе ради мене!'“ (Антологија 1954, 17). Профилира се идеја да су српски змајевити јунаци на овоме свету ради одбране народа од спољњег не-

пријатеља, према томе, ако уопште и воде љубав са женама, раде то у по бела дана, попут родоначелника свих змајева, Змаја од Јастрепца, који је обљубио чобаницу Јању када је Сунце најјаче. О томе нешто више касније.

Наведени примери указују на својеврсну константу *змајске* структуре. У хтонском времену, дакле, ноћу, *змаја* обузима *сан*. Исту сцену видимо и у једној од ретких песама које описују женидбу у којој демонско биће није *змија* већ *змај*. Наиме, у песми *Змај младожења* снаха кује план са свекрвом како да униште *змајску* одећу мужа како би он заувек остао у лепоме, људском облику. „Лећ ће са мном меке у душеке, / Кадар ноћи половица прође, / Хоће *змаје* санак ухватити, [...] / А ти дођи, мила моја мајко, / Ти му дигни од *змаја* од'јело, / Мајко моја, баци га у *олањ*” (ННР 1896, 78–79, курзив С. П.).

Осим наведене недоумице, постоји један занимљив пример који, чињеница је, јесте изузетак, но, питање је да ли он истовремено, одступајући од правила, управо само то правило и потврђује, како се то уобичајило у логичким закључивањима. Реч је о принципу, о следу митске логике, сагласно којој змајевити јунак своје најуспешније подухвате остварује под *соларним* условима? Још једном смо код почетка песме у којој Краљевић, кога обузима дремеж, тражи од Милоша Обилића да му пева. Теоријски не изазива недоумицу чињеница када Марко такву услугу тражи од своје жене Анђелије, будући да она као носилац женског, према томе и хтонског начела, јесте „ноћобдија”! Проблем са којим се сада суочавамо јесте тај да Марко тражи да му пева у току ноћи побратим Милош, који је такође змајевити јунак као што је и Марко, према томе, соларне каквоће. Било би, наиме, сасвим на месту, дакле, и логично, да оно што важи за Марка, вреди и за Бановић Страхињу, војводу Момчила и Старину Новака, што и јесте факт, али требало би да је тако и у случају Милоша Обилића. А ипак, овде као да то не важи. Због тога се отвара питање разлога због кога змајевити Милош представља овде изузетак, и за кога као да не важи начело које вреди за Марка, да у истом хтоничном времену, тј. ноћу, Милоша не хвата сан, већ се сасвим легитимно очекује да он буде не само будан, већ и да Марку пева?

Као што у филозофији и антропологији постоје методолошки тзв. „чисте” теорије, односно консеквентни правци попут *идеализма* и *реализма*, *рационализма* и *сензуализма*, постоје, такође, и прелазне форме, дуалистичке концепције. У том смислу ваља испитати следећу хипотезу. Није ли змајевска Милошева природа профилисана на посебан, дуалистичан начин, различит од митолошки устаљенога модела који примењујемо када говоримо о конституцији змајевитог јунака? Повезано с тим, овде треба подсетити на добро познате чињенице из предања о Милошу, које ћемо сада сагледати у другачијем следу. Најпре, Милош је само једним делом змајске природе; у њему се сустичу неколики енергетски приливи који су довели до специфичнога амалгама овога јунака, да не кажем до његове амбивалентне структуре. Као што је познато, песма приказује Милоша као јунака који је, насупрот Марку, мобилне конституције у току ноћу. Са митолошке тачке, поставља се питање да ли је

ова особина последица *вилинске* природе коју је Милош стекао од Анђелије, тј. виле-помајке која га је задојила нашавши напуштено дете у гори? Или је то због чињенице што је Милошева одистинска мајка чобаница Јања сасвим без змајевских атрибута? С друге, стране, своју *змајску* карактеристику Милош је, природно, наследио од оца – Змаја од Јастрепца. Управо у томе комплексном чину Милошевога постања: *рођења / задојења*, крије се тајна његове двојне, делом и противречне природе, што је профилисало овај сложени лик. Наиме, да је Милош-змај у току дана – када је сунце у зениту – добрим делом *имобилнога* статуса, што је улог наслеђен од виле-помајке, једнако као и од мајке Јање. Подсетимо се, како је за Јању карактеристично да ју је као чобаницу која је у току дана била за овцама, често савлађивао сан. И управо у таквом, поспаном стању, Јању је једном приликом обљубио Змај од Јастрепца, што је произвело, потом, Милошев долазак на свет.

У песми *Милош Обилић змајски син*, треба задржати пажњу на једном детаљу *сна*. Према патријархално-соларној класификацији жена је на страни матријархатско-лунарног система, чак и онда када и сама вила носи на себи змајска обележја. То имплицира да је вила, као год и жена, једним важним делом своје природе, уједно, и демонско биће, и према томе, хтонично-лунарнога симболизма. Када је о вилама реч, оне живе у *облацима*, али и у планинама, крај вода и језера. Активне су искључиво *ноћу* када се окупљају крај *река*, где играју своје *вилино коло*, и тада су већим делом под копреном хтоничног. С друге стране, жене из народа битно су хтонске природе, без наднаравних, митско-демонских својстава. Када је о Милошевом случају реч, овде је свакако индикативно име његове мајке. Име „Јања“ корспендира са *Јањом* – мајком Бановић Секуле. Дакле, сама имена, „Јања“, односно „Јанко“, крију у себи нешто од трагова ватренога, змајевитог бића. Но, разлика је следећа. Секулина мајка Јања, бар тако према миту, јесте ћерка змајевитог Високог Стевана, док јој је брат близанац, знаменити змајевити Сибињанин Јанко. Погледајмо како вила Анђелија у истој песми своје посинку Милошу открива његово право порекло.

„Мајка ти је Јања чобаница,
Од Србије, из Херцеговине,
Бабо ши је змаје из облака.
Твоја мајка била чобаница,
Пак чувала на планини овце,
Мој Милоше дванајест година,
И била је одвише лијепа [...].
Кад је једно јутро освануло,
Појавила уз планину овце,
Док искочи од истока сунце [...].
Док је Јању санак преварио,
Заспа Јања кајно јање лудо;

*Жарко сунце високо сијаше,
У облаку љући змај сјеђаше,
Чобаницу Јању погледаше.
Кад то виђе змајевит јуначе,
Разви крила, кајно горска вила,
Пак полеће стрмо низ планину,
Док он дође ће пландују овце”
„А ухвати Јању чобаницу,
Те је љуби *лешњи дан до њогне*
Кад обљуби лице у ђевојке,
Он разви оћевиџа крила
Пак одлеће небу под облаке“.*

(Петрановић, III, 1989, 225–226, курз. С. П.).

Због изнетих мито-поетских чињеница, изгледало би, митолошки кохерентно, да би на молбу побратима Марка да му у току ноћи пева, Милош требало да одбије молбу. Но, он се правда како би побратиму радо певао, но, њему је вила то изричито забранила. Међу двојицом змајевитих личности постоји још једна разлика. Марко је робусне и преке нарави, одан пићу и плах, вазда спреман да извуче шестоперац. Насупрот томе, Милош је благе, готово лирске, женствене природе. О њему песма говори да се готово „*никад не оија живом*” (Петрановић, исто, 34, 318, курз. С. П.). Мало је песама које га описују као јунака који је заспао *збој пића* (Петрановић, 26, 244; 35, 329). Портрет Милошев остаје у једној ствари константан: он је благе природе, јунак анђеоске лепоте, увек приказан у статусу младића, те би се, по тим особинама, са Милошем још могао мерити други мито-поетски лик, такође змајевите конституције – Бановић Секула, чија је мајка, поновићу, носила исто име као и Милошева Јања. Уосталом, ако се има у виду генеза Секулкинога митскога лика, и за овога змајевитог јунака карактеристично је да у себи носи такође амбивалентну, хтонско-соларну природу. И поводом Секуле остало је теоријски спорно, ко му је, заправо, отац, па му је ујак Јанко у бесу често спочитавао како је његов сестрић Секула копиле.

Занимљиво је овде још и то, да Краљ Вукашин, Марков отац, нема харизму змајевитога бића. Међутим, Марко ју је задобио од мајке Јевросиме, која је сестра близнакиња змајевитога војводе Момчила. Управо због наведених разлога Марко је изразити лик соларне, змајске конфигурације, што га, сходно митолошкој класификацији, готово школски диференцира од Милоша. Коначно, на ујака змајевитог Момчила, Марко је сличан по сну који га редовно ноћу спада. Тако је, уосталом, и ујак Момчило страдао од издајства своје жене! Наведено сложено порекло Милоша Обилића указује, уједно, и на природу његове амбивалентности. Посебно су овде од значаја две чињенице. Наслеђени змајевски потенцијал и волшебна снага долазе Милошу од оца, док је од чобанице мајке и помајке виле наследио специфичан хтонски ограничени, ноћни амбијент деловања у којем је једино кадар да се адекватно одазове на примљену борбу и тако победи. Реч је о медијалном, атипичном временско-просторном оквиру: „*ни-џлуво доба*” ноћи – карактеристично за чисто хтоничне јунаке, „*ниши-дан-са-сунцем-у-зенићу*” – тренутак најповољнији за парадигматичне змајевите јунаке, попут Бановић Страхиње, Марка Краљевића, Старине Новака. За Милоша је најповољније време „*између времена*”. А то је управо *Зора*, када Ноћ завршава а почиње Дан. Тада је снага Милошева на врхунцу. Ову особину наследио је од Анђелије – помајке-виле и мајке Јање. При јарком сунцу у току дана Милошева снага опада, уосталом, као и мајчина, о чему сведочи наведени одломак који описује Јању, а о чему, такође, приповеда и једна друга песма, сада из Шаулићеве збирке: *Високи Штеван и дивски старјешина*.

„Овце чува Јања чобаница,
Па најави уз планину овце.
Кад изјави на планину овце,

Сан освоји чобаницу Јању,
Па дозива дванаест чобана:
'Појав'те ми хиљаду оваца,

Напојте их на воду студену,
Ођу лећи под јелу зелену,

Љуто ме је санак освојио,
Ил' је санак, ил' је сућен данак"
(Шаулић, I, 1, 1929, 186).

У другој песми из Вукове збирке, разазнајемо начин како се та особина Јање пренела на њенога сина Милоша. Песма говори о Милошевом путовању у току дана.

„Кад су били путем путујући
злу науку Милош научио

поспавати свагда око подне):
он задрема на коњу кулашу“
(Караџић, II, 1969, 28, 90).

Због свих ових разлога, постаје разумљива Милошева одлука да на Косову у Муратов шатор провали у освету дана, пре но што ће се Сунце родити, будући да је тада Милошева змајевска снага на врхунцу.

„Сан и видовитост” знаменитих митолошких бића

Ad 4. Како је раније наговештено, постоји и четврти модалиотет тзв. херојског сна. Истовремено, реч је о још једној енигми у тумачењу тзв. витешког „сна”, а тиче се ликова различите верске провенијенције: *змајевшиої*, митолошког јунака Марка Краљевића, односно религијског, *хришћанскої* светитеља Николе. Овде се пропитује хипотеза према којој се „сну” који претходи сусрету једног и другог јунака са непријатељем, може приписати карактер „видовитости”. Према доступној нам литератури, овај тип „пророчког сна”, а који важи за поменуте ликове није био до сада предмет теоријске расправе.

Дакле, митопоетска је чињеница, да јунака са митском харизмом, а пред какву одсудну битку са противником, ненадано спопадне „херојски сан”. Свеједно да ли му предстоји обрачун са непријатељем соларне или хтоничке природе. Јунаку са позитивном настројеношћу према људској заједници, било да је реч о змају или његовом митском двојнику, *здухачу*, или пак, на другој страни, о *хришћанском свештешћу*, за све њих је карактеристично да јунак непосредно пред битку, утоне у сан. У улози, њиховог непријатеља, дакле, јунака са негативним потенцијалом, најчешће видимо моћно аловито и демонско биће у лику *аждаје* или *ламије*.

У теоријским разматрањима смисла магијско-митског „сна” не наилазимо на сагласност око неких важних питања. Чини нам се незадовољавајућим тумачење фолклористе В. Пропа, који сматра да такав изненадни „сан”, коме јунак допада, за самог јунака представља једину могућност да „сиђе у царство смрти” где походи своје умрле претке тражећи од њих помоћ. На томе путу митски јунак се иницијализира, постаје одистински „херој” (Проп 1990, 399). Свакако, овде ћемо навести и примере типичнога митолошко-демонског сна који никако не указују на било какав одлазак њихове душе прецима. Имамо у виду случајеве када се јунак соларно-змајске конфигурације задеси у хтон-

ском времену, путујући ноћу, када би, дакле, задремао а да му не предстоји било какав сусрет са непријатељем. Исто тако, видимо и јунаке типично хтонске провенијенције, попут Мусе Кесеције или Влаха Алије, које задеси слична судбина, да утону у сан, чак и у по бела дана, само зато што је хтонички јунак, под дејством Сунца, изложен енергији која га девитализује. Најзад, и чобаница Јања допада сну пре но што ће је обљубити небески змај – нека врста хипостазе соларног божанства. Тај чин се, са моралне стране, не може интерпретирати као негативан и неугодан по њену личну егзистенцију.

Најпре ће бити изложене познате карактеристике два митска лика, Марка Краљевића и св. Николе. Истраживачи се, углавном, слажу да се у структури ових митских ликова једнако налазе и прејици старијих божанских структура.

1. Марко Краљевић. До каквих су закључака дошли антрополози, феноменолози и филолози имајући у виду лик Марка Краљевића? Само о најважнијем. Поновићу како Краљевић није могао стећи својство змајевитог хероја од свога оца краља Вукашина, будући да Вукашин није имао змајевску харизму. Марко је овај атрибут задобио посредством мајке Јевросиме, сестре близнакиње змајевитог војводе Момчила. Чајкановић је наводећи једно старинско веровање о инкарнацији душе, установио да се и у бићу Марка догодило нешто слично, то јест да се „инкарнирала нека душа“, „преродио неки предак“. Сасвим конкретно, „у Марку Краљевићу преродио се војвода Момчило“, Марков ујак (Чајкановић, II, 1994, 457). Међутим, змајевско порекло могло је ускрснути у Марку и из једног другог извора, преко виле помајке о чему нас поучава следећа песма. Не само што је „вила задојила Марка Краљевића“, већ овај став има и ширу потврду. „Што год има Србина јунака, / Свакога су задојиле виле“ (Петрановић, III, 1989, 228–229).

Чајкановић је још запазио како се у Марковом менталном склопу налази још једна, месијанска црта која долази из далеке старине. Наиме, „божанска личност, из српског месијанског пророчанства, доиста није нико други него некадашњи српски врховни бог“. Потврда за то налази се „и у миту о Краљевићу Марку. Видели смо да је у једном делу традиције *Марко* означен као апокалиптички спасилац“ (Чајкановић, III, 1994, 141). На то упућује још и митска чињеница, да је Марко Краљевић херој *цуник*. Ову динамичну црту поседује још један број митских ликова нашега старог веровања, на пример, деспот Стефан и свети Сава. Једном речи, ову је црту Марко наследио од „неког старинског путујућег божанства“ (Чајкановић, II, 1994, 91).

За потврду става да се Краљевић Марко с правом доводи у везу са „месијанским пророчанством“, најзад, да је замена и наследник „нашег врховног бога“, а то значи да „Марко има доиста карактерних црта тога хтоничног божанства“ (Чајкановић, III, 1994, 142) – на прилику нашег Дабога, налазимо у Чајкановићевом старијем издању књиге *О српском врховном богу* (Чајкановић 1941, 66–69). Овде се тврди да је Марко конфигуриран на слику и прилику српскога *summus deus-a*. Најзад, Чајкановић указује и на заједничке црте Марка Краљевића и светога Ђорђа. Наиме, оба лика „представљају хипостазу једне исте личности – српског *summus deusa*“. Коментаришући Чајкановићево

гlediште Драгослав Срејовић сматра да је овај суд заснован пре свега на месијанским елементима из предања о Марку Краљевићу, тачније „на одређеној сличности између њега и Дабога, Световида и Водана” (Срејовић 2002, 120–121).

Чајкановић, такође, подсећа на чињеницу да је Марко, као змајевити јунак, стално путовао јашући на своме Шарцу. Али још је важније то што ову митопоетску чињеницу наш митолог сматра потврдом тезе да се у структури Марковог лика проносе атрибути старог врховног божанства. „Марко нас свакако подсећа на нашег Дабога, чији је атрибут такође коњ”. Осим поменутих својстава, да је Марко *змајевске конституције*, са месијанским и пророчким еланом, да је пред нама јунак *сиасилац*, што су уједно и атрибути врховног бога, Чајкановић придодаје и следеће: „Маркова *чаша* и његова *сабља*, од којих се такође није растао ни на оном свету [...] и са којима би се могао упоредити Световидов пехар и тиквица светога Саве”; коначно ту је и „Световидов мач” (Чајк. III, 142). Овде се жели упозорити како се Марко, осим са Дабогом, може упоредити и са Световидом, са чиме је сагласан и Драгослав Срејовић, који сматра како је Марко „као свемоћни спаситељ” и „национални јунак свих јужнословенских народа” нико други до „јунак коњаник из доба пре доласка Словена на Балкан, који је живео у свести племена на Балкану и много пре него што ће се појавити историјски краљ Марко” (Срејовић, исто, 89, 101).

Ово питање Срејовић даље промишља кроз анализу сличности два митска јунака, светога Ђорђа и Марка Краљевића, установивши како Марко и Ђорђе на више нивоа кореспондирају са старинским богом. На могућност иманентне, структурне везе ликова: Марка и Ђорђа, с једне, односно: са древним врховним богом Триглавом, с друге стране, дакле, онако како нам га презентује српски фолклор, говорио је и словеначки митолог Јосип Мал. Он је показао како није нимало случајно што се за Триглава везује велики пролећни празник који је у хришћанству познат као Ђурђевдан. Уистину, овде је пре свега реч о светковању знатнога старинског божанства, на чије је место црква убацила светога Ђорђа, па је сада њему, као и раније паганском божанству, посвећено симболичко жртвовање мушкога младунца, овна или јарца, тј. *јаџњеша* или *јареша*.

Поводом сличности митских ликова Марка и светога Ђорђа, а с обзиром на генезу ових ликова, Срејовић је формулисао две хипотезе. Уколико следимо смисао одређеног броја српских народних песама Марко би могао бити личност из много старије народне традиције, блиске хришћанском светом Ђорђу, или је, пак, реч о томе, да је он каснија хипостаза древног балканског јунака коњаника који је „у лику светога Ђорђа добио *interpretatio christiana* и једину могућност уметничке конкретизације у историографском и књижевном смислу, после званичног прихватања хришћанства” (Срејовић, 87-88). На крају, Срејовић артикулише и следећу хипотезу. Наиме, уколико се докаже да је на Балкану „свети Ђорђе само хипостаза националног балканског јунака коњаника у оквиру хришћанске вере и феудалног друштва”, постало би извесно да је

Марко „познији лик истог јунака који није оптерећен црквеним догмама, али је много животнији и ближи првобитном лику” (Срејовић, 89).

Шта је овде несумњиво? Лик Марка Краљевића носи низ значајних атрибута српског врховног бога, чиме се долази до оне тачке када је потребно да се теоријски позабавимо важним питањем тзв. „Маркове смрти”. Најпре овде се испоставља „незнано” месту где је Марко сахрањен. Са том чињеницом кореспондира и митопоетски „податак” о Марковом животу у пећини, што указује на још један важан елемент врховног бога. Наиме, у краткој, а вишезначној песми *Смрти Марка Краљевића*, Чајкановић је уочио бројне митске елементе. Најпре, једну секвенцу у којој се описује природа Марковог демонског коња, Шарца. Коњ је сав у „сузама”, а својим „посртањем, предсказује смрт свога господара”. Овде се уочава аналогија Шарца са Ахилевим коњем, а затим, указује на још једну карактеристику Марковога лика. Наиме, пред нама је „јунак који је неповредив”, што говори у прилог аналогији са Ахилом или Ајантом, са Кенејом из грчке митологије, најзад, са Сигфридом из германске митолошке традиције. Сасвим јасно овде можемо сагледати дубину смисла митолошке чињенице, да је Марко јунак који живи три стотине година. А затим назначен је и призор Марковог убијања коња, потом, ломљење сабље и копља. Нема сумње, „певач није свестан” правога смисла описа ових симболичких радњи, али нам се тиме обзнањује истина да „са Марком заједно на онај свет” нужно одлази не само оружје већ и јунаков одани коњ. Управо на овом примеру, а по мишљењу Чајкановића, видимо како из структуре поменутог јунака пробија лик „'старог крвника', који није нико други и нико мањи него српски врховни национални бог” (Чајкановић, V, 1994, 34–35).

Чајкановић је, такође, запазио како ће и сам Марко наслутити властиту смрт, чиме се подастире теза о могућној Марковој видовитости. О томе може да посведочи детаљ из једне песме. Нагнавши се над бунарком Марко је „у води видео само слику”, свакако „своју слику”, чиме је добио од „пророштва непосредно, без помоћи каквог демона или каквог медијума” чудесни знак о своме животном крају. Ову митолошку чињеницу Чајкановић убраја у преостатке древне вере, у особине старог врховног српског Бога. (Чајкановић, II, 296).

Конечно, у групу атрибута који припадају домену старинског националног Бога – у конкретном случају структури лика Марка Краљевића – Чајкановић је укључио и идеју бесмртности. Као знак тога обележја јесте и чињеница да значајне митске личности напросто нестану са овога света а да им се не зна гроб. Управо се „у епској поезији” приповеда о таквом мотиву Маркове смрти. Чајкановић подсећа на Вукову опаску да је Марка Краљевића „Бог 'некакијем чуднијем начином пренио (заједно са Шарцем) у некаку пећину, у којој и сад обојица живе” (Чајкановић, II, 512). А затим, додаје: „мит о хероју који не умире, него чудесно 'нестаје', жив одлази на онај свет, доиста, врло је стар, и у епској поезији добро познат”. А затим, закључује: „Најпознатији носилац овога мита код нас јесте, наравно, Марко Краљевић”. Паралелу овоме Марковом

повлачењу у пећину Чајкановић налази у миту о Фридриху Барбароси, који се такође „повукао у пећину“ (Чајкановић, II, 513-514).

Да би поткрепио идеју о бесмртности митских бића која оличавају структуру лика древног врховног бога, попут Краљевића Марка, Чајкановић је имао у виду више примера из наше народне поезије. Само неколико карактеристичних места. У песми *Урош и Мрљавчевићи* „куне краљ Вукашин Марка: 'Сине Марко, да те Бог убије! / Ти немао гроба ни порода!'“ (Караџић, II, 126). У другој песми: *Сеси́ра Леке кайе́шана*, говори како Марко „Ни ће имат' гроба ни укопа / Ни ће с' Марку гроба опојати“ (Караџић, II, 151). Најзад, у песми *Смрћ Марка Краљевића* (Караџић, II, 278) проигуман Светогорац Васа, наивши на умрлога Марка, лађом га превози до Хиландара, где ће сахранити мртвога Марка, али му ничим „гроб није обележио“. Зашто? Из јединога, додуше, тешко схватљивога разлога, саопштава нам песма „да се Марку за гроб не разлике“. Поводом такве смрти јунака, да се Марку не зна гроб, односно да је јунак окончао свој живот у пећини, Чајкановић је склон да закључи како је „Марко Краљевић [је] заменио нашег старинског националног бога. Јунак који 'нестаје' у ствари је божанство“ (Чајкановић, II, 515).

Структури митског лика Марка Краљевића, који представља својеврсну хипостазу врховног српског Бога, припада и осећај за правду, а то значи, да ће је он спроводити без обзира на то ко је њен виновник, односно прекршилац. Утолико се за његов лик везује прека нарав, тачније, склоност да преступнике сурово кажњава, те је утолико Марко близак „Страхору“, или „Страшном и јакком Богу“, који је једнако прек и суров и према својим ближњим. Марко кажњава брата Андрију када овај прекорачи одређене норме. Лик таквога страшнога Краљевића Марка, коњаника и трачкога хероса, са брковима, портретирао је и Иван Мештровић у познатој истоименој скулптури. Најзад, Краљ Вукашин саопштава још једну истину о своме сину Марку, како је он „самовољан“, те „куд гођ иде, никога не пита, / ће год сједне, свуђе пије вино, / а све ради кавгу да ограда!“ (Караџић, II, 120). Томе иде у прилог и искуство Турака, да је „Марко [је] несита аждаха, / Никад њему није доста вина, / Ни јуначке прољевене крвце“ (Петрановић, III, 511).

Питање остаје. Да ли се због чињенице што је Марко, насупротив Милошу, увек приказиван као знатно старији мушкарац, са маркантним брковима, може упоредити са структуром врховног Бога, односно са ликом онако како су га приказивали Западни Словени? Добро је позната представа врховног бога Световида код Балтичких Словена, посебно на острву Рујану, а и код Словена уопште, на каменим рељефима и дрвеним статуама, на којима се Световид приказују као четвороглаво божанство са брковима³¹. Сличних представа имамо и о словенском Триглаву у Шћећину.

³¹ Види у мојој *Српској митологији у веровању, обичајима и ритуалу* (2014²): слике, стр. 305, 311; приказ Триглава са брковима и брадом (стр. 333); рог изобиља (стр. 308), пронађен близу Чернигова.

2. Свети Никола је једна од најзначајнијих личности хришћанске цркве. Па ипак, у његовој структури, сходно богатом епском, односно фолклорном материјалу са ових простора, а и шире, налазе се елементи који указују да је овај светитељ преузео улогу древног божанства. Наводим најпре примере који говоре о компетенцијама светога Николе, номинално, у кругу хришћанске цркве. У добропознатој песми *Свечи благо дијеле*, једноме од четири високо рангирана светитеља, Илији припале су „муње и громови”, „Пантелији велике врућине”, док је трећи, најстарији светитељ, Никола добио „воде и бродове” (Караџић. II, 8). У једној другој збирци, назначују се подручја којима сведи владају, па је тако свети Ђурђе добио „зелене дубраве”, свети Јован „кумовска крштења”, док свети „Николи снијег и студени” (HNP 1896, 5, 9). И овај пример, бар када је реч о домену над којим је власан свети Никола, одговара постојећим варијантама исте песме. Ова теза остаје и када се указује како у Николину надлежност спадају и „кола и волови” (HNP 1896, 479).

Према начину на који песма портретира лик светога Николе, а затим његов домет, тачније, да је светитељ одговоран за зимски период и да се везује за кола и волове, Натко Нодило је установио да се пред нама налази нико други до древног бог Словена високога ранга, главом и брадом, Велес. Нодило каже како су „стари, брадати хришћански светац Никола”, а онда, заједно с њим, свети Влах или Василије, супститути древнох божанстава високог ранга „Вида-Велеса”, прецизније Световида и Велеса (Нодило 1981, 391). Нема никакве сумње, а о томе су писали и руски фолклористи, „у народном поштовању св. Николе сачувани [су] фрагменти култа паганског божанства” (EP 2001, 387).

Ову врсту размишљања следи и В. Чајкановић, који саопштава како је култ светог Николе веома развијен и у Србији и у Русији. Према црквеним подацима из 1894, у Београду је Св. Николу славило 35% домаћинстава, док на сва остала отпада 46 светаца. Према статистичком просеку, и сасвим условно, то значи по 1.5% по сваком другом светитељу. У истом контексту, о култу св. Николе у Русији, наводи се занимљив податак познатог руског фолклористе Афанасјева, који је саопштио да се у руском народу каже када би се „Бог из којих разлога повукао, на његово место дошао би свети Никола” (Чајкановић, II, 1994, 393). Произлази како Никола има велике заслуге код Бога, свеједно што изричито брине о хтонском свету, о морима и подземном простору, о зимском периоду. Но, као врховно божанство, његове су компетенције универзалне, тачније, он влада и соларним простором, то ће рећи бдије и над оним делом света који регионално контролишу соларна, змајевита митолошка бића. Уосталом, Никола је један од ретких хришћанских ликова који се најдиректније доводи у везу са змајевитим бићем.

Познато је да су митолози приписали светом Николи неке од битних змајевитих црта. Реч је најпре о генеалогiji. У источној Србији, на простору на коме су, како је познато, живели Трачани, постоји веровање да је змај настао од шарана. Пре свега, шаран је табуисани демонски лик. Установљено је како се у обреду митолошки и магијски „змија“ и „змај“ доводе у везу са „епилепсијом“, као нарочитим менталним стањем које је карактеристично за демонске

ликове. Иваничка Георгијева је сасвим одређена: „Црте змаја можемо открити и на св. Николи“. Наиме, „Змај произлази од шарана, а код Срба у неким крајевима људи не једу месо шарана сматрајући такав поступак предохраном против епилепсије. Шаран је основна обредна храна у част св. Никола, а кост рибље главе која је курбан, јесте апотропејон и зашива се на дечјој капици“. Коначно, „према народном религиозном сазнању св. Никола је господар мора, но његове га црте зближавају са старијим митолошким ликом. У кругу митолошких ликова змајобораца вероватно можемо да убројимо и Перуна, а није искључен ни Трачки херос“ (Георгиева 1993, 129–130).

Овде смо код битног питања. Које су то заслуге због којих је свети Никола најомиљенији код Бога? Пратећи митопоетско представљање овога лика видимо да је Никола стално на мору где помаже људима у невољи. Када га једном приликом Бог позва к себи, да мора сместа доћи горе и обавестити га о томе шта то он поваздан ради на мору, Никола, неуредан и поцепан, правдајући се што је такав приступио божанским дверима, каже: тамо сам се управо борио „са морском алом и са вихорима, који су заљуљали море и хтели да потопе лађе и путнике“ (Чајкановић, II, 1994, 396).

Због тих компетенција, а и успешнога владања морима и снеговима, једном речи због савесног обављања послова над хтонским светом, међу митолозима се утврдило мишљење да је Никола замена за Посејдона. „Обично се сматра да је свети Никола, када је са доласком хришћанства, нестало паганизам, заменио познатог морског бога Посидона или Нептуна“. Разуме се, овај став, мада није нетачан, Чајкановић сматра непотпуним. Наиме, „област светога Николе чудотворца далеко је шира него Посидонова; не само на мору и на води, него је свети Никола уопште спасавац у свакој невољи: он избавља сужње, спасава целу варош од глади, даје новац сиромасима али тако да га они не виде, чак и мртвима повраћа живот – све чуда са којима Посидон нема никакве везе“. Једном речи, „свети Никола не може, дакле, бити наследник Посидонов“. Укратко, „особине, атрибуту, област у којој свети Никола делује, веровања и легенде о њему нису, додуше, увек изворне хришћанске, већ имају своје готове обрасце у старој вери; али његов пагански претходник није био Посидон, или бар није био само Посидон“ (исто, 497, 498).

У митски лик св. Николе Чајкановић је уградио бар још два важна утицаја: *византијско оријентални*, који се очитује у чињеници да се о св. Николи, у обичају „у источној Србији жртвује свецу, о његовом дану, риба шаран“ – а тако је и на простору ка Црном мору, што је преостатак трачке традиције – док је други утицај *дрвно српски*. Укратко, „други утицај на постанак легенда о светом Николи и на формирање његовог култа дошао је из наше старе вере. За то говоре многе чињенице. У једној легенди из околине Ђуприје каже се како је, пре светога Аранђела, вадно душе свети Никола“. А затим, промиче и легенда да у рају свети Никола и свети Илија „лађама превозе душе 'с овог света на оног'“. Све то говори у прилог тези да је због „високог ранга и велике популарности“ управо „свети Никола [као] заменик старинског врховног бога“. Он је, такође, у култу и легенди замишљен као велики „путник“; уосталом, добро

је познато, како смо видели поводом Марка Краљевића и деспота Стефана, најзад, светога Саве, да је атрибут „путник” био и „сталан епитет некадашњег нашег врховног бога, исто онако као и сродник божанстава, Водана и Хермеса“. Најзад, и најважније, он „је господар судбине мртвих, а то је све ужа област и нашег старинског врховног бога“ (Чајкановић, II, 499-500).

У прилог тези да је овде реч о хтонској црти митскога лика светог Николе, као хипостазе врховног бога, треба имати у виду и резултате истраживања немачких аутора. Томе у прилог је обимно дело Адолфа Вуткеа које, по обухватности и етнографски минуциозном захвату читавог немачког етничког и језичког простора, стоји уз раме са *Немачком митологијом* Браће Грим. У првом Вуткеовом издању дела *Немачка народна веровања данас* (1869) аутор је на основу педантно сакупљеног материјала, поред осталог и о прослави Никољдана, установио како се тих дана скупљају митски вукови. Дан, посвећен „св. Николи (6. дец.)³², припада групи Воданових празника, то ће рећи постоји голем списак забране које се имају поштовати за време трајања овога периода. Тада се не сме ништа радити са вуном, дакле, плести одевни предмети иначе ће вук упасти у стадо (источна Пруска)“ (Wuttke 1900, 87). У коментару ове забране Вутке записује како се уздржавање од рада са вуном опражњава и у другим годишњим празницима, на пример за време трајања Мрагинаца почев од 11. новембра, али исти сплет забрана важи и у периоду од светога Николе (Wuttke, 437). У овоме видимо потпуну сагласност германских са српским обичајем. Узгред, на простору источне Пруске и данас се још налазе енклаве Лужичких Срба, некада преко стотину хиљада људи, што још више указује и на индоевропску старину обичаја, који су пренесени на хришћанске свеце.

Како видимо, приликом разматрања структуре наших митских личности Чајкановић је, примењујући метод компаративне анализе, настојао да пронађе њихову могућну паралелу и у митологијама других индоевропских народа. Тако и поводом древних митских својстава у лику светога Николе. Не изненађује стога Чајкановићево прихватање става А. Вуткеа, да „свети Никола подсећа на божанство Водановог типа (као и на Германаца)“ (Чајкановић, III, 1994, 30). Имајући у виду компетенције овога свеца, посебно његово хтонско одличје, будући да овај лик покрива зимски период године, а затим, високи ранг који светитељ има у хришћанској цркви, Чајкановић је готово сигуран да је Никола „био сасвим подесан светац да се и на њега пренесу функције некадашњег великог божанства мртвих”. Могући доказ за то је и аналогија нашега свеца „са германским светим Николом, који је доиста наследио германског бога мртвих, Водана“. Коначно, „као и код Германаца”, свети Никола се и код нас јавља понекад као коњаник, што је, такође, „карактеристично за *Водана*“ (Чајкановић, исто, 48). Да би поткрепио став о српском светом Николи као коњанику, Чајкановић наводи једну занимљиву басму против црвеног ветра, преузевши је из књиге М. Ђ. Милићевића *Животи Срба сељака*, а у којој се у три

³² Код Срба је 6. дец. Никољдан, по старом календару, односно 19. децембар по новом. Прим. С. П.

маха апострофира свети Никола на коњу. „Пошао свети Никола на *сињем* коњу... Пошао свети Никола на *црвеном* коњу... Пошао свети Никола на *белом* коњу“ (Милићевић 1984, 270-271).

Због поменуто особине да је атрибут путника понео и свети Сава, Чајкановић закључује: у српским легендама у улози „вечитих путника“ јављају се „свети Сава, а такође и свети Никола“. Према томе „свети Никола је један од наследника нашег великог националног бога“, при чему је одлика „*иушника* несумњиви карактеристични атрибут тога бога“ (Чајкановић, исто, 111, 149). У тексту *Зимски свеци*, у једној фусноти, Чајкановић прихвата мишљење Натка Нодила „да је свети Никола [...] врховни бог Срба и Хрвата“ (Чајкановић, исто, 203).

Свођење

На основу анализе ставова, чињеничнога материјала антрополога и митолога, а посебно коментара који су тим поводом приложили В. Чајкановић и Д. Срејовић, довољно је разлога за тезу да се у ширем спектру митолошки изузетно важних ликова, попут Високог Стефана, светог Саве, светог Мрате, светог Ђорђа, као несумњиво парадигматичне нађу још две митолошке фигуре као кандидати за место божанства старе вере. Реч је о Марку Краљевићу и светом Николи као типичним хипостазама древног српског Бога. Анализа је указала на бројне атрибуте Марка и Николе, који се могу сматрати типичним за структуру врховног бога. Код њих се запажају следећа својства: *хтџоничка црџа* и атрибути *божансџива раџа*; поседују *надљудску моћ*, а и правдољубиви су; хитро ступају у *сукоб са неџријашељем*, каткада и са *аловиџим* бићима; попришта на којима се одвија борба на живот и смрт ових јунака може бити копно или море; исто тако, они су *коњаници* и вечни *иушници*; најзад, одликује их *дионизијска* обилност – а песма их описује као јунаке који се *оџијају*.

Показали смо како се Марку не зна време смрти, а ни гроб ни знамење на хумки што га сврстава у хероје, односно богове који не умиру као обични смртници. Будући да су богови бесмртни, да су ван емпиријског времена и трајања, они просто *несџану* са овога света. Свети Никола као и хтонични врховни бог брине о рађању и смрти људи. Утолико је Николи додељена и улога превозника душа умрлих са овога на онај свет. На крају, за ова два лика је суштинско то што су приказани у лику *сџараца*. Марко је редовно портретисан са робусним, спуштеним брковима док је Никола дат са огромном брадом која се у словенској митологији и народној књижевности назива још и „Велесова брада“. По томе обележју Никола се и доводи у везу са врховним Богом, бар у веровању појединих словенских грана какав је случај код Источних и Јужних Словена.

Остаје још једно важно питање. Да ли, осим наведених атрибута који припадају митолошким ликовима Марку Краљевићу и светом Николи, нису узете у обзир још неке од важних особина врховног бога? До сада смо учили следеће карактеристике наша два национална лика. Наиме, сагласно са материја-

лом из балканске традиције, Марко и Никола се с правом доводе у везу са Световидом и Триглавом, Велесом, такође и са Дајбогом и Перуном (в. Петровић С., 2014²). Познато је, наиме, да се древни врховни бог редовно приказује као *коњаник*, као бог *соларне али и хтоничке њровенијениције*; он брине о свим нивоима егзистенције, па је и бог *јлодношћи, дародавац* обиља; најзад, он је и *рајни бој* и господар који влада над људским душама. Међутим двојници балканских хероја – Краљевићу Марку и светом Николи – недостаје још једна битна особина без које остаје непотпуна компарација ових ликова са врховним богом као *summus deus*. Једном речи, врховни бог је неизбежно и *бој судбине, бој њророк, видовити бој*.

Код Западних Словена, да подсетим, пророковало се испред Световидовог храма помоћу Световидовог коња. Према описима хроничара, поглавито хришћанских, испред храма би био доведен Световидов коњ. Познато је из традиције и описа хроничара како су коњ и коњаник, у овом случају Световид, имали важну *манџичку* способност – тј. моћ пророковања. Ево шта о томе казују хронике.

„Исти коњ служио је и за гатање, на овај начин: кад је реч да ли треба или не треба предузимати какав рат, свештеници наместе испред храма троструки ред копаља. Затим вежу два копча косо са шиљцима доле. Сад кад хоће да крену у рат, најпре обаве свечане молитве, и свештеник доведе коња, да пређе преко копаља. Пође ли он сада при прескакању десном ногом, онда је срећан знак за исход рата; ако пође левом ногом, одмах се окану поласка“.

Код овог подухвата коњу се стави седло, па је на основу тога Винеке закључио да ће *невидљиви бој* на то седло сести и затим управљати коњем. И иначе се, за поједине, парадигматичне змајевите јунаке говори да поседују видовитост (Петровић, С, 2004. 291–292). Дакле, *коњ* са способношћу пророковања, митолошко-магијски кореспондира са *њетовим коњаником*, ратним богом, тј. Световидом.

У *Немачкој митологији* Јакоб Грим на једном месту каже како старословенски бог „*Свајовити* одговара *Марсу*“, римском богу рата (Grimm DM, 552, 108), а Мирча Елијаде, у истом духу, напомиње како је „могуће претпоставити да је врховни бог Западних Словена – у својим разноликим облицима (Триглав, Свантевит, Ружебит) – био соларно божанство“, додајући, како ову претпоставку подупире „улога светог коња у прорицању“ (Елијаде, III, 1991, 34). М. Елијаде претпоставља да се под копреном привидно *различитих* имена богова: *Триглав, Рујевић, Световид* – до чега су довеле индивидуалне, племенске разлике међу словенским народима – назире *истовешна* супстанција „врховног бога“, као бога *рајника, коњаника, боја даваоца*, најзад, бога *њророка*.

Тако су и у Шћећину, у оквиру годишње прославе Триглава, на исти начин као и код Балтичких Словена у Аркони на острву Рујану, у част Световида, пророковали помоћу Триглавог коња који би „прекорачивао унакрсно постављена копча“ (Váňa 1992, 94). Једном речи, оно што је карактеристично за Световида важило је и за Триглава. Наиме, обојници је иманентна одлика

„пророштво“. Када се врачало у Шћећину тада би Триглавог „црног“ коња „*шријуи*“ водили кроз девет копаља“.

Узгред, овде бисмо могли поставити питање: Зар разлог толиком броју топонима са основом „вид“ на јужнословенском простору, али и богати репертоар обичаја о Бадњој вечери, који иду у прилог веровању у мантичку способност древног врховног божанства, не упућују на изузетну сличност обредних церемонија у славу видовито-пророчке способности Световида и Триглава код Западних Словена? Наводим најпре опис из дела *Историја Данаца* Сакса Граматика.

„Једанпут у години, кад се сабере летина, скупи се гомила народа испред храма, па принесу на жртву животињске главе, и сви учествују у овој великој религиозној гозби. Свештеник, који противно обичају земље носи *брагу* и врло дугу косу, једини је имао право да уђе у храм. Дан пре те свечаности он је брижљиво очистио метлом сав храм, где такође једини има право ући, пазећи добро да не дише док је ту. Кад му треба да удише ваздух, истрчи на врата, да божанство не би било окужено додиром једног човечјег даха. *Сушрадан*, кад се *скуји свей* *йред врайшима*, свештеник узме суд из идолових руку, и испитује: да ли се течност у суду смањила од раније обележеног знака. Ако јесте, онда он предсказује оскудицу, сиромаштво у производима у идућој години; у противном случају предсказује изобиље. По овим знацима он унапред обавештава да ли ће бити мало или много користи од земаљских производа. Затим то пиће од прошле године проспе по ногама идоловим у виду преливања жртве, па напуни рог новим пићем. Одавши кипу поштовање, чинећи као да му нуди да пије, почне онда од њега свечаним призивањем тражити свакојака добра за себе и за отаџбину, богатство и славу за грађане. Онда одједном прогута све оно што је било у суду, поново га напуни, па метне у десну идолову руку. После овога донесу пред кип један *окруџао* и као *сџас човечји* *висок колач*, присут медом; свештеник зађе иза колача и пита народ да ли га виде. Ако одговоре да га виде, он изјави жељу: да га догодине не виде. Ова жеља не значи да попова или народна срећа догодине буде боља, већ да је догодишња жетва обилнија [...]. Остатак дана посвећен је гозби: једу месо животиња на жртву принесених. Оне их тада наведу и на неумереност. Но, на овим гозбама повредити умереност и трезвеност (прејести се и напиту се), значи учинити акт побожности. Сви људи и жене дају сваке године за култ овога бога по један новчић)“ (Grammaticus 1886, XIV).

Примере овога ритуала налазимо и код јужнословенских народа. У Далмацији, Босни и Херцеговини много је обичаја који произлазе од некадашњих обреда у славу бога *Световида*. О томе, на пример, говори и Гржетић.

„Ено има и дан данас у Дувну и Ризну старински обичај, да ће свећар сакрити се иза громаде пецива, које је приготовљено за госте, те ће насловити госте, да ли се помаља иза пецива. Кажу ли, да се малко помаља – тад ће кућегазда рећи: до године не помаљао се нимало! А тако је питао народ и 'Крева' Свантевитов, заклонив се иза огромне пшеничне чеснице, а тако је и одговарао; Свантевит је био сунчано божанство а храм му је био на отоку Рујани у Аркони тако удешен, да си у њему могао излазак сунца мотрити“ (Гржетић 2002, 30).

Сличне свечаности као „светковине богу жетве *Сушвигу* (Светевит) и жртве (криесови)”, упражњавали су сви стари Словени, посебно за време „Видов-дана” и „Ивањ-дана”. Пример који Гржетић наводи у опису светковине у Дувну и Ризну истоветан је са оном коју је Вук нашао у Херцеговини, а затим описао у *Рјечнику* под назнаком „Милати се”. У Херцеговини се „милају” на Божић с чесницом, тј. узму двојица чесницу, па је окрећу међу собом и пита један другога: „Милам ли се“ (т.ј. помила ли се иза чеснице)? Онај му одговори: „Милаш мало“, а први онда рече: „Сад мало, а до године ни мало (т.ј. да роди жито добро, и да тако велика буде чесница да се ни мало не помила иза ње)” (Карацић 1966 [1818], 399).

У источној Србији забележио сам низ примера врачања који подсећају на случај са Световидовим рогом, односно са отпијеном или пак у рогу пресахлом течношћу. Реч је истом моделу. Наиме, уколико недостаје текућине у боци, предвиђа се лош исход будућег догађаја. Односно, уколико је течност остала нетакнута, то је повољан знак да се ступи у намеравану акцију. Овај магијски опит предузимају српски грађевинари на селу приликом тестирања места за градњу куће. На намераваном плацу – месту за градњу, а уочи почетка копања темеља, ставе четири боце са вином, па сутрадан гледају: ако недостаје течности у боцама, тада се процењује како је место за градњу непогодно, будући да духови предака то не допуштају. У бројним магијским радњама сматра се позитивним уколико се предузети потез уради десном руком, односно *десном* ногом. Уколико приликом поласка на пут укућанин излази на кућна врата десном ногом, добар је знак. Исто важи и када у Аркони идол држи рог у десној руци, или када коњ преко оних укрштених копаља крене *десном* ногом. Лева нога, односно лева страна је, свакако, лош знак.

О мийском, видовишом сну Марка Краљевића и светиога Николе

Једном речи, у досадашњим анализама структуре неколико значајних митских личности, које би могле бити својеврсне хипостазе врховног бога, нисмо се експлицитно суочили са примерима који би потврдили изнету тезу: да се Марко Краљевић и свети Никола, осим наведених атрибута врховног бога, одликују и мантичком способношћу. Осим Чајкановићевог става који је, на примерима из епске књижевности а поводом Маркове смрти, указао на могућност јунака да предвиди властиту смрт, а и индиректно поводом случаја са Марковим Шарцем, нисмо о томе шире говорили.

Прилика је сада да управо тај проблем размотримо. Да ли се тзв. мантичка способност, којом се примарно одликује структура врховног бога може приписати и нашим јунацима? Код нас се често наводе примери из епских песама о Николином и Марковом поспаном стању. У таквим ситуацијама код ових јунака се активирају њихове змајевите црте, посебно у очи предстојећег а важног задатка. Наиме, када је потребно да се притекне у помоћ невиним људима које је задесила каква велика опасност. У тим околности јунак најчешће „задрема“, али, и то је битно, он би испустио чашу вина, која се, опет, никада не разбије. Ми знамо за већину Маркових фаза поспаности, у приликама када би се овај јунак добро поднапио и када би тражи да му се тада пева. Међутим, постоје и стања, слична онима која познајемо код светога Николе. Марко, налик Николи, зна да у сну некамо одлута, и при томе снагом видовитости наслути будуће догађаје, а понекад је и кадар да сагледа како је већ био на месту где се несрећа догодила, на мору, на двору, а каткада и у пољу. У комплексу елемената, који указују на сличност двојице јунака, осим поменутих црта, наилази се у епу, на пример, на још један податак. У опису могуће Маркове крсне славе, осим Св. Ђорђа фигурира и слава Св. Никола. „Канил Марко гости пријатељи, / Канил Марко гости на Св. Никола“ (Обрембски I, 2001, 33).

А сада о проблему видовитости. Према полазној тези, Марко и Никола, осим што носе змајевите црте и јесу супститути врховног српског бога, у њихова маркантна митолошка својства убраја се и мантичка способност. Марков „Шарац се назива у песми видовитим или зато што га је Марко Краљевић, по причи, добио од некакве виле, или што он има таквих способности каквих немају други коњи“ (Водник 1930, 87; и Петровић С. 2004, 184–185). Ова два јунака, а према примерима који о томе говоре, редовно утону у сан када у исти мах раде на спашавању недужних. Већ смо указали на Чајкановићеву претпоставку да се Марку и Николи, осим ратничког елана, тј. улоге путника и својстава хтоничких јунака, приписивала и диониска природа – склоност ка обилном пићу. Па ипак, овде је од нарочитог значаја то што поменуте митске ликове одликује и пророчка способност, видовитост, којом се одликовао Световид, и која је у јужнословенској и источнословенској митологији, приписивана Перуну као, такође, божанству високога ранга, ако не и идентичног врховном богу.

Указујем, дакле, на „видовитост“ која је на особен начин повезана са сновима Марка Краљевића и светога Николе. Најпре о самим терминима, о видовитости, пророштву [*ѝрофешизам*], *врачању*? У другом издању Рјечника (1852) Вук је поводом израза „врач“ забележио како су немачки, односно латински еквиваленти српске речи „Wahrsager, divinus, ef. погађач, гатар“ (Карацић 1975 [1852], 73), односно „врачање, n. das Wahrsagen, divinatio“ (Вук, исто, 74). У овом контексту Вук указује и на значење сродних речи: „прорећи, речѐм, v. pf. wahrsagen, vaticinor“ (Вук, исто, 611), док је „*ѝрорицање*, n. das Weissagen, vaticinatio“ (Вук, исто 610), а „пророк, m. (pl. gen. прорѐкâ) der Prophet, propheta“ (исто, 612). Дакле, врачање је, на латинском, *divinatio*, при

чему је значење термина „divinatio” или „дивинација, -ē ж [лат. divinatio] предвиђање, прорицање, предсказивање”. Најзад, „д̀ивинизовати, -ујѐм (и дивинизирати, д̀ивинизирам, 3. л. мн. дивинизирајѹ) сврш. и несврш. [фр. *diviniser*, према лат. *divinus* божански] славити кога као божанство, уздићи, уздићи до неба, обожавати” (Клајн / Шипка, 2008, 363). Овим поводом Петар Ж. Петровић бележи како „видовите личности виде оно што обични људи не виде: чују како трава расте, како птице и животиње разговарају... Они познају жене које су вештице, гатају и проричу народу, јер унапред предвиђају догађаје... Видовити могу бити коњи и пси, јер предосећају несрећу, штету, нечију смрт итд” (Петровић, П. Ж., 1998, 95). А поводом „врачања” исти П. Ж. Петровић додаје како је, по народном веровању, особа обдарена таквом способношћу кадра „да врачањем утиче на природне појаве и будућност човека”. „У старој словенској заједници врач је био жрец. Он је [...] управљао верским обредима и поворкама (од *жрети*: славити). Касније се јавља као *старац* и *свештеник* који је прорицао помоћу пепела спаљених жртава” (Петровић, П. Ж. 1998а, 110, 111).

Овде још једном подсећам да се у Аркони врачало помоћу коња, односно седла, и у томе према распореду копаља словенског ратног бога, какав је на Балтику био Световид, или, пак, у Поморанији Триглав. Врачало се и пред обличјима и симболима Перуна или Сварога, најзад, Велеса, какав је случај код Источних и Јужних Словена. Позивајући се на становиште Јована Ердељановића, П. Ж. Петровић сматра да *врачање*, а додали бисмо и „пророковање”, претпоставља да „душа” неког наднаравнога бића „има у себи нарочиту магијску моћ и силу којом може утицати на појаве у природи”.

Па ипак, посматрано из филозофског и антрополошког угла, овде нису прецизно диференцирана два нивоа деловања. Најпре, како наднаравно биће поступа у свакодневној, егзистенцијалној, трансценденталној функцији, у емпиријском простору и времену, онда када се јавља у јединству својих саставница: *душе* и *тела*? Односно, шта се дешава када такво или слично волшебно биће, са истом двојном конфигурацијом, у другојачијој митској улози, напусти дату дуалистичну природу, односно када почне деловати у формату трансцендентне егзистенције, као божанско биће са статусом иматеријалне, душевне или духовне егзистенције? Једном речи, шта бива с њим када почне деловати с оне стране темпоралности. Још конкретније: као Биће независно од емпиријског или пролазнога времена а у модалитету бивствовања изван властите телесне супстанције. У таквој статусу ван-временитости, којим се укида диференција: *прошло-садашње-будуће*, душа – одвојена од тела, има увид над целином постојања, при чему све што јесте, добија сада димензију вечности и трајности.

Ствар је у томе што управо такви духови, на први поглед у форми обичних људи, а ипак са митским својствима, постоје, егзистирају на земљи, ту су поред нас. Они су једним делом у статусу трансценденталне егзистенције. Дакле, они живе свој живот као већина људи, али су, истовремено, обдарени и надљудском способношћу. Њиховој душевној супстанцији приписује се наро-

чито својство. Она се може одвојити од властитог тела, како би за време док су ван тела у формату надегзистенције, могла с оне стране тела, у димензији вечности, утицати на друге људе и на одсудне догађаје. Што се, међутим, смртника тиче, за њих важи принцип каузалитета, чије деловање има временско и пролазно важење, с оне стране начела наднаравних егзистенција. Могућност да се „види-у-будућност”, да се „исходи из властитог тела” а ради „предузимања активне улоге” у управљању догађајима и људима, припада, дакле, особеној врсти наднаравних ликова са божанском ауром. Ова врсте митских бића, додуше, живи у свету обичних људских створења, али је кадра да се ненадано, поглавито за време једнога нарочитог „сна”, отме из таквога битисања! Тада, ова „видовита” бића у истом трену и на волшебан начин постају „делотворна”. Њихова се душа ставља у такав замајац, да се намах одвоји од свога готово умртвљеног тела, да би на другом од тела удаљеном месту, негде Горе, ступила у акцију која се може поредити са последицама и постигнућима божанског бића.

Има се утисак да су наши антрополози и етнологзи превидели један важан сегмент који припада структури овде разматрана два репрезентативна митска лика: Марка Краљевића и светог Николе. Наиме, није уочен начин на који функционише њихова „видовита” и „пророчка” способност, и у том контексту „делатна” улога ових јунака. Тачније, шта они чине када се промене дате околности и када почну ненадано да користе своје, привидно „успаване” трансцендентне моћи. Овде наглашавамо како се једино уважавањем таквога становишта може растумачити и сан многих других не само митских већ и демонских ликова. Разуме се, када је реч о демонским бићима, попут аждаје или, пак, јунака који делују у негативном предзнаку против људи, потребно је у тумачењу тих ликова имати у виду и један додатни низ *посебних услова* који на свој начин детерминирају профил њихових акција.

О Марку Краљевићу, још понешто. Од бројних песама у којима се о Марковом сну говори, постоји једна варијанта „сна” која је са већ поменутог теоријског гледишта изузетно значајна. Реч је о песми *Женидба Шћејана Јакшића*. Како нам песма казује, Јакшић је наумио да „верно” проведе 12 година служећи на двору бечкога ћесара како би стекао ћесарово поверење и у згодној прилици приближио се његовој прелепој кћери. Једнога дана, у одсуству ћесаровом, Јакшић је, подмитивши слушкиње, обљубио владареву кћер. Нема сумње, девојка му је већ била наклоњена. Но, бојећи се ћесарове одмазде, Јакшић бежи у Србију. Лукави ћесар пошаље књигу Јакшићу с поруком, да сакупи сватове и дође по ћесарову сада већ обљубљену кћер, јер му је ћесар, притворно, признао како је сада Јакшић једина шанса да уопште уда ћерку! Уз писмо ћесар му поручује да не води јунаке спремне за кавгу! Ускоро, стиже Јакшићу и друга књига управо од ћесареве кћери, која је, слутећи очеву превару, саветовала Јакшићу да у Беч дође са *врлим* српским јунацима.

Јакшић тако и учини. Главну улогу међу јунацима поверава Марку Краљевићу, који је у песми опеван као јунак који на Шарцу своје, од Прилепа до Биограда и даље до Беча, вазда *сјавао*. „По шарцу коњу положио, / На јабуку наслонио главу, / Пак борави санак на шарину”. А о Марку нам, на истом путу, песма казује још и ово: „Гледају га кићени сватови, / Сви се чуде начудит не могу / Што је Марка санак *освојио*”. Разуме се, сходно фолклорном материјалу, позната је митопоетска чињеница – а о којој се и овде говорило – да у току ноћи Марко уобичајено дрема на Шарцу, као и то да је Марко склон обилноме пићу. Но, овде је необично било то што Марко спава и по дану, а његово уснуло стање, постаје загонетно не само обичним сватовима већ и врсним српским јунацима који су Марку блиски и који су с њим вазда војевали. Дакле, Марков „сан” се одиграва у сватовској поворци која се искључиво дању кретала ка Бечу.

Као да постоји неки нарочит разлог овој Марковој дремљивости. Испоставило се, да је ствар у томе што их је у Бечу чекала превара. Ђесар их је „срдечно”, но ипак притворно дочекао. Сваког свата добро је даривао, а потом наредио да се, очи повратка сватова за Београд, два девера Војиновића, издвоје од осталих како би по латинскоме обичају преноћили са девојком, е да би сутрадан са девојком путовати могли назад. У међувремену ђесар је наредио да се два девера закољу и испеку. Ујутру је наложено сватовима да најпре ручају и доброг се вина напију, како би сити и задовољни са младом кренули у Србију. На томе „ручку”, од свих сватова једино је Марко приметио да месо мирише на људску душу. Питање остаје: Како је управо Марко приметио превару а не и други сватови? Да ли је Марко бољега чула укуса од других? Објашњења за ову слутњу, предсказање, даје нам сам Марко:

„Ја бих реко и заклео бих се,
Ђесери су наши изгинули:
А ја одох лијепој ђевојци,
Да потражим два ђевера мила,
Два ђевера два Војиновића,
Јесу л' нама ђеца у животу;

Јер сам ноћас рђав сан уснио:
Ђе заспаше два сокола сива,
А до њих је 'тица голубица,
Долећеше два гаврана црна,
Пак им црне очи извадише”.

(Петрановић, II, 1989, 539, 540, 542).

Сасвим је извесно да је главни јунак свадбе Марко Краљевић. Његов сан је, додуше са мањим прекидима, трајао све време: од његовог поласка из Прилепа до Београда – Јакшићева двора, а онда и у наставку пута, па све до Беча. Реч је о раније већ споменутом Марковом „видовитом” сну, када је у сну „видео” како ће му ускоро Мина од Костура похарати дворе и поробити жену. С обзиром на безброј других и за Марка, као змајевитог соларног јунака, нормалних „снова”, чини се како су ова два *сна*, у Јакшићевим сватовима на путу до Беча, и други у вези са Мином од Костура, повезани у једном важном детаљу, који таквоме сну даје „нарочит” смисао. Наиме, Марко је *видовишошћу духа* – који се у сну ослобођа тела, и тако све време до Беча – наслутио, а затим како се приближавала трагедија, он у одсудном тренутку, у истом сну,

сасвим јасно „види” несрећу. Утисак је како је онај први сценарио „сна” нека врста наговештаја, тј. „одгођенога сусрета са непријатељем”.

Други Марков сан, рекосмо, описан је у песми *Марко Краљевић и Мина од Косиура* и представља својеврсну варијанту, иначе, типски истоветне структуре „сна” који је описан у Јакшићевим сватовима. Па ипак, у појединим сегментима, по начину како Марко улази у формат сна, овај други сан кореспондира са описом изненадне утонулости у сан који није карактеристичан за светитеља Николу.

„Голубан му рујно вино служи:
узе чашу Краљевићу Марко,
чашу узе, у сан се занесе,
и испусти чашу на трпезу,
чаша паде, вино се не просу.
Буди њега слуга Голубане:
'Господару, Краљевићу Марко,
и досад си на војску ишао,
ал' нијеси тако дријемао,
ни из руке чашу испуштао!'
А Марко се трже иза санка,
па говори служи Голубану:
'Голубане, моја вјерна слуго,

мало тренух, чудан санак усних'
чудан санак а у чудан часак:
ђе се прамен магле запођеде
од Костура, града бијелога,
пак се сави околу Прилепа,
у тој магли Мина од Костура,
он похара моје б'јеле дворе,
све похара и огњем попали,
стару мајку с коњма прегазио,
зароби ми моју верну љубу,
одведе ми коње из арова
и однесе из ризнице благо”

(Караџић, II, 1969, 229-230).

У овом Марковом „сну” сагледавамо нови облик најављивања „истине” у јунаковом *сну*. Док у ранијем, „сватовском” *сну*, Марко предосећа несрећу која ће се, *временски* узев, тек догодити – у *будућности*, односно, само што се није догодила, у овом другом модалитету, у песми о *Мини од Косиура*, догађај се временски помера у *прошлост*; несрећа се већ догодила! У оба Маркова сна *душа* јунака само *саопшти* непријатне догађаје, које предосећа, односно које види као одигране. Овде је изузетно важно да *душа* још није напустила тело како би партиципирала у окршају са непријатељем, какав је случај са другим јунацима. Присетимо се *снова* светитеља Ђорђа или пак Николе. Марко приповеда садржаје својих снова у којима није дошло до симболичког одвајања душе од тела, нити до обрачуна са непријатељем у коме *душа* самостално учествује. Када се има у виду Пропова теоријска стратегија, требало би за време поспаности јунака да његова *душа* посети „свет умрлих предака” тражећии тамо помоћ за окршај који јунаку предстоји. У Марковом случају, међутим, душа јунакова за време „сна” напосто опсервира догађаје непријатеља, један који ће се *одиграјии* и други који се *већ збио*. Но, душа је и даље у једноме комаду са телом. Она је, према томе видовито, да не кажем спекулативно на месту оба догађаја. Па ипак, освета, акција јунака још не почиње. Пред нама је демонстрација *божанске видовитости*, *рекајиишулација* већ одиграног, односно „виђење” догађаја уназад, а у обема димензијама времена, у *прошлости* и *будућности*. Други Марков сан наговештава сусрет са Мином од Костура тек када Марко најпре обави неодложне послове. Та позиција кореспондира са

хришћанском представом о Божјем суду, пред којим ће се у будућности наћи свака душа и тамо одговарати, односно испаштати за своје грехе и недела, а и бити награђена боравком у рају за своје богоугодне радње, уколико их је било.

Из казивања народног песника као да се назире есхатолошка црта „сна”, али и као особено *екстазиичко* стање јунака који „иде усусрет” догађајима, извиђајући надолазак тренутка у којем – процењујући ситуацију, а затим почиње смишљати најбоља решења за успех акције. Уосталом, у тзв. „митском”, божанском времену престаје важење „искуственог”, тј., у Кантовом смислу, „емпиријског”, „трансценденталног” времена и простора. Тако су овде планови, односно временске координате испремештане, и то тако да је у јунаковој свести већ на самом почетку, макар и у сновиђењима, у обрисима, дат читав „сценарио” прошлога и будућег времена.

У српском епу се као типичан мотив јавља ненадани сан који ухвати хришћанског светог Николу пред какву важну акцију спасавања недужних. Указали смо на структуру лика светог Николе која је обликована према образцу древног српског хтоничког божанства Велеса, може бити и Тројана, односно Дабога или Дабе. Међутим, структура „сна” светог Николе није истоветна Марковом сну. Николин сан је грађен према обрасцу древног српског змајевитог бића, *здухача* или *змаја*, код којих се за време сна душа јунака истовремено *дисоцира*, раздваја од тела, да би тако одељена кренула на далек пут, до места које је видовитошћу „интуирала” и тамо помогла морнарима у невољи. О овој паралели моделовања поменута два лика, до сада у литератури, односно теорији није било подробнијих анализа. Најпре ћу, за наш случај, навести две парадигматичне песме.

„Славу диже светитељ Никола,
а напија у славу Ристову;
ал' се њему мало задријема,

у дријему чашу испустио,
чаша паде на столове златне,
нит' се разби, нит' се проли вино”.

Када је, после свега, Никола дошао себи, запажамо исти онај след догађаја са којим се сусрећемо у приповести гулијанског змаја Видена (више о томе, Петровић С. 2011, 162–163). У случају Николе, на питање св. Илије зашто је задремао и чашу испустио, св. Никола одговара: „Мало тренух, чудан санак усних”. Наиме, у сну је видео како је триста калуђера кренуло лађом према Светој Гори, са даровима цркви, али их на мору снађе недаћа:

„Ударише по мору таласи,
да с' потопаи триста калуђера;
углас викну триста калуђера:

'Помоз', боже, и свети Никола!
Бе си гође, да си сада овђе!
А ја одох те их потпомогох”
(Караџић, II, 1969, 65, 66).

Иако, привидо у радикално преосмишљеном сценарију, хришћански јунак Никола је, попут здухача, задремао. У сну су му се „приказали” догађаји из непосредне садашњости. Тога трена душа светитеља Николе, попут здухачеве, на одложено време оставља своје тело на земљи како би ушла у битку са

вихорним и градобитним облацима. Када се Никола вратио „из сна” у реалност „простора” и „времена” – у *шело*, као његов трансцендентални формат, као модус овосветовне егзистенције, свети Никола је слично здухачу, уосталом, почео приповедати о договорштинама и путу своје душе на други крај света, на мору. Исти је мотив и у песми: *Слава Св. Арханђела*. Но ова песма је занимљива због једног другог детаља, тј. начина како је заспао свети Никола.

„А Ника је чашу прихватио,
Док он заспа за пуном трпезом,
Па он паде на *лијеву* страну,

А из руке чашу испустио,
Паде чаша на пуну трпезу,
Нит' се разби нит' се проли вино”
(Петрановић, II, 1989, 23).

Тело светитеља је „пало на *лијеву* страну”, дакле, на *хиџоничку* страну, и у томе положају остало непокрено, закочено, будући да је душа светитеља – као и здухачева – некамо одлутала. Душа је, да подсетимо, према анимистичком и идеалистичком филозофском обрасцу динамички фактор, агенс који *покреће*. Душа светитеља је тога трена већ на мору где спашава калуђере од невремена и немани. Остављајући по страни чињеницу да је овај сценарио формално сагласан са сценографијом и догматиком хришћанске цркве, опис Николиног „дремања”, феноменолошки посматрано, истоветан је са позицијом тела „здухача”, али и са функцијом његове душе. Наиме, душа здухача / змаја, као и Николина душа, одвојила се од имобилног тела – коме митолошки, а и патријархално-аксиолошки, припада „леви део тела” – како би се нашла на попришту догађања где се одлучује о судбини људи. Док је тело „умртвљено” дух је тај који у борби односи победу.

Сасвим је другога карактера однос *шела* и *душе* код јунака који *свесно* очекује „блиски сусрет” са немани. У јунаку су у истом, онтичком комаду и *душа* и *шело*. Међутим, и то је битно, троје актера су у истом простору: *јунак* у егзистенцијалном јединству душе и тела, затим; *ујрожена жртва* – уплакана девојка која крај језера чека *аждају*; најзад, у томе се кругу налази и *жриво-йрималац* – сама аждаја. Према митском сценарију у акцији спашавања девојке одлучујуће је да се Душа јунака, претходно утонула у *сан*, буди и тако из оностраног приводи *свесћи*, како би заједно са својим *шелом* које сада сама душа *покреће*, ступила у борбу спасавања невине девојке. Подсећамо овде на хипотезу В. Пропа да *душа* јунака за време сна одлази до света умрлих предака тражећи од њих помоћ. Вративши се отуда у своје тело, душа – сада *ојачана* снагом предака, *заједно* са телом својим – ступа у борбу са предвидљивим исходом.

Строго узев, пред нама су, како је раније примећено, четири сценарија, то јест четири модалитета односа *душе* и *шела* у структури митских и демонских јунака, најзад религијских личности.

1) Најпре, реч је о класичној варијанти према којој *душа*: змаја / здухача – у томе реду и демонских ликова, вештице и вампира – напушта тело за време сна како би се с оне стране тела борила са непријатељем. Моделски је исти

случај и када вештица, док јој је тело остало у кревету напушта кућу да би другима чинила зло. По обављеном послу душа се враћа у своје тело.

2) На другом месту је *змајевићи* јунак у лику могуће хипостазе врховног Бога, попут Марка Краљевића, чија душа за време *сна* пророчки „види” / „предосећа” немили догађај у *будућности* или, ретроспективно, већ одиграну епизоду (у *прошлости*). Тек потом, пробуђена и из сна приведена свести, душа јунака ступа у акцију *заједно* са својим *шелом*, а у циљу освете.

3) На трећем месту издвајамо однос *душе* и *шела* једнога броја хришћанских светитеља. У првој групи запажамо, на парадигматичан начин, херојско деловање двојице *свештеша*, Ђорђа и Димитрија, док се у другој групи налазе дела митскога светитеља Николе. Дакле, свети Ђорђе и свети Димитрије као христјанизовани древни митски јунаци – пошто су се нашли у митскоме сну а пре напада на *непријатеља* (аждају) – делују искључиво као бића код којих у време ступања у акцију са непријатељем па све док траје сукоб – *душа* и *шело* јунака, гледано *онтички*, делују јединствено. Једино су у том јединству кадри да се са успехом носе са немани. Овај је модел у радикалној супротности са дисоцијативним односом *душе* и *шела здухача* или змајевитог јунака где видимо да тек пошто је *душа* напустила своје тело бива кадра да инокосно ступи у борбу са непријатељем. Уосталом, тако наступа и вештица када јој је погана душа онтички дислоцирана са места где јој је тело.

4) На четвртном месту запажамо херојску освету, такође, хришћанског свеца над непријатељем, али који ненадану, а изнуђену активност спроводи под посебним условима. Овде се феноменолошки може диференцирати једна особена форма „сна”, која је у функцији јуначких радњи светитеља Николе. У случају деловања св. Николе реч је, дакле, о потпуној супротности односа *душе* и *шела* јунака за време сусрета са непријатељем, но што смо то имали прилику да видимо у деловањима два светитеља: Ђорђа и Димитрија. Нема сумње свети Никола је прворангирани лик монотеистичке религије. Никола је, попут Марка Краљевића, експонент релевантних одлика самога српског врховног Бога. Епска поезија Марка и Николу приказује као јунаке који, док су при пићу, али и без икакве најаве ненадано утону у сан. И том приликом они испуштају чашу из руке а да се чаша никако не разбије. У чему је разлика тројице светитеља? Формат сна са којим се сусрећемо у деловању светитеља Ђорђа и Димитрија, а у диференцији спрам Николиног, јесте у томе што су прва двојица, након повратка из несвеснога стања „сна” свим својим бићем, *душом* и *шелом*, залегли да свладавају *неман*. Томе насупрот, свети Никола, иако извршава обавезу према недужнима, он то чини искључиво ослоњен на своју душевну супстанцију – на свој Дух. Овде је посебно важно то што је за све време Николине борбе са непријатељем, његово *имобилно шело* – накривљено „улево” – задржало првобитни простор на којем су се светитељи гостили. Таква концепција је сасвим у духу монотеистичке, идеалистичке традиције хришћанства, према којој сам Бог делује ослоњен искључиво на своје *духовно* биће, док је „тело тамница и оков душе”. Уосталом, и сâм је Бог створио Свет „ни из чега”!

Тек ова чињеница оправдава „брзину” којом се душа светитеља Николе, неометена телом, силовито и брзо нашла на Егејском мору, а затим, након успешно обављена посла, вратила назад у своје тело. Могли бисмо се, свакако, позабавити својеврсном паралелом, односом двеју врста „сна”: *здухача / змајева*, с једне, и светитеља *Николе*, с друге стране. Њима је заједничко само то што је душа змајевитих јунака кадра да се избори са непријатељем искључиво пошто се најпре ослободила тела. Но, ствари тако не стоје са другом врстом историјских змајевитих српских јунака. Разлика је суштинска, јер је овде реч о типично соларним, персонификованим *змајевитим* јунацима, дакле, о ликовима у људском саздању, попут Бановића Страхине и Бановића Секуле. Њихов наступ, тј. улазак у битку, дијаметрално је супротан од борбе са душманима коју пратимо код *светога Николе*. Код наших епских јунака, а у борби са непријатељем, њихова егзистенција целовито партиципира у окршају, дакле, у јединству телесне и душевне супстанције. Код Николе, видели смо, сама чињеница да светитеља ненадано ухвати *сан*, омогућава јунаку да његова душа напусти тело како би на волшебан начин похитала кроз простор и време, демонстрирајући тако вишу фазу у развоју религијске свести чији је коначан циљ чисто спиритуалан. Овде је реч о дематеријализацији Духа који је сасвим ослобођен „окова тела”! Никола је приказан као светитељ чија је божанска харизма неупитна. И више од тога. Он се понаша као хипостаза врховног Бога. Са том божанском природом он је кадар да моментано притекне у помоћ калуђерима, будући да се његова душа аутоматски ослобађа властитога тела како би у чисто мистичком елементу деловања извојевала победу. Номинално, у интересу хришћанства! Исто тако, и то је сада битно, постоји више назнака о томе да се – као и у случају са Марком Краљевићем – може догодити да и свети Никола доспе у стање „сна” на путовању. „Заспал, задремал свети Никола / Међу два пота, међу два друма, / Међу два друма, два манастира” (Јстребов 1889, 472).

О недоумицама, конкретно

Пред нама су сви модалитети митолошког сна. О неким аспектима било је речи и раније, када је разматрано питање „дуалистичких природа” *мишских и демонских бића* (Петровић. С. 2011, 157–175). Сада, међутим, када проблем сагледамо у целини суочавамо се са одређеним недоумицама. Најпре, какав смисао имају девојачке „суза” које, како је предочено, на волшебан начин мобилишу „обамрло и у сан утонуло тело” јунака, односно светитеља, чији лик, иначе, носи митску харизму. Реч је о наведеним ситуацијама у којима су се нашли св. Ђорђе и св. Димитрије. Утисак је да су улога и смисао *суза* у митско-магијском ритуалу уско повезани са чином *певања* које од својих сапутника тражи епски јунак, нпр. Марко Краљевић када путује у тзв. „хтонско” доба, ноћу, и када захтева да му сапутник пева како би јунак сачувао *свесну* мобилност.

И у овом поглављу, у коме се разматра улога сна Марка Краљевића и све-тога Николе, а који слове као хипостазе божанских личности, постоји један важан елемент који изазива теоријску пажњу. Наиме, пре но што би св. Никола и Марко утонули у „сан”, обојица пију вино. Питање би се могло и овако формулисати: да ли, а ако јесте у којој мери, пиће постаје условом могућности дислоцирања Душе и Тела, тј. осамостаљивања *душе* како би ова, тек у таквој менталној обузетости пићем, у дионизијској опијености, дакле, достигла ниво *екстазиичког* стања у којем би тек била кадра да „види” *даље*, односно да *дубље* „проникне” у саму ствар? У том контексту, нашој пажњи се намеће питање могућног постојања неке тајне магијске везе између „пића” и *девојачких* „суза”! Зар *вино* не провоцира утонулоост *свесћи* у сан, ход ка бесвесном или несвесном? На другој страни, за разлику од вина, када *суза* падне на лице јунака чија је *глава* у наручју *девојке*, питамо се, зар она не покреће механизам повратка јунака из дремежа у стање *свесности*? Постоји, свакако, и трећи фактор који држи јунака у *свесном* стању, а то је *исма*, односно *музика* које надолазе када томе време није, у *хшонском* добу, а ово је, опште познато, свакад погубно по мобилност јунака *соларне, змајевске* провенијенције.

За највећи број јунака, укључујући и демонска бића, на лепези од *свештићелја* са митском ауром, преко *змајева* и *здухача*, све до *вештица* и *алових* чудовишта, карактеристично је да сви ови ликови предузимају своје активности док им је егзистенција у *сну*. За то време њихова се *душа*, односно *духовна* егзистенција бори са противником, било да је фактички одвојена од тела, или је у савезу с њим. Но, у сваком је случају она заглавана у више нивое постојања. Овде, имамо у виду два маркантна изузетка у форми „божанских снова” којима се одликују структуре бића. У првом случају, Краљевићу Марку се обзнањује, показује у *сну* „оно што јесте, што је било и што ће бити”, док се у другом, светитељу Николи, са харизмом божанства највишег ранга, *сан* појављује у форми „сведијећег ока”. Наиме, Николи је сан потребан како би његова духовна егзистенција доспела у наднаравно стање, када пићем достиже до екстатичког стања, и тада истовремено *види* и *чује све*, све региструје, па тако и сваку недаћу људи – на пример калуђера на мору! Па ипак, он је истовремено кадар да напусти своју земну егзистенцију, како би се својим духовним бићем виноу до *трансцендентне* висине, до натчулног, „над-темпоралног” нивоа, пристижући до оних којима је помоћ потребна.

Управо су та два сна потврда идеје да управо овде, и то *сасвим експлицитно*, присуствујемо епифанији древног врховног бога, Бића највише, наднаравне егзистенције. То би, уједно, могао бити и путоказ у трагању за одговором на питање смисла јуначкога „сна” уопште. Дакле, наведени снови, могли би нам, хеуристички, послужити као полазиште у анализи „сна” из угла митологије, а на примеру змајевитих, или соларних митских бића, укључујући овде и демоналошке ликове, попут *вештица* и *аждаја*, а у крајњој линији, и *вампира*. Дакле, искуства која нам нуде ова два парадигматична сна могла би важити не само за историјске, змајевите јунаке српске поетске традиције, за Бановић Страхињу и Бановић Секулу, Рељу Бошњанина и Милоша Обилића, Високог

Стефана, већ и за „снове” хришћанских светитеља, супститута древних митолошких личности – Ђорђа и Димитрија. Али, ова су нам искуства драгоцене и од методолошке и теоријске важности и у анализама аловитих ликова „змијске” конституције, према томе, хтоничних и демонолошких ликова – који се, епски моделовани, појављују као непријатељи балканских народа, попут Влаха Алије, Мине од Костура, Мусе Кесеције.

Док је В. Проп претпостављао како за време сна јунак одлази у царство мртвих ради помоћи коју би да добије од својих умрлих предака, овде се прихвата суштински различито гледиште. Зато је потребно да проблем шире лоцирамо. Наиме, запитајмо се како је гулијански здухач, *змајевити човек*, који је са дружином косио код турскога спахије могао „сазнати” да је у тренутку наиласка кишних облака овде реч о градобитним облацима које предводе аловита бића, иначе персонификована у лику турскога непријатеља? Претпостављамо да змајевитом јунаку то није могао нико дојавити, осим уколико не пристанемо на идеју према којој змајевита бића по природи своје харизме, попут Марка и светог Николе, носе способност натчулне, екстрасензорне перцепције збивања, односно дешавања која се одигравају изван трансценденталнога простора и времена, које, иначе, перцептивне могућности обичнога, рационалног човека нису кадре да региструју.

Због тога нам се чини да су примери „сна” два митско-религијска лика који прате Марка и светог Николу у ствари новијега датума, и утолико су кључ за разумевање смисла мање транспарентних типова „снова” који се везују за остала митско-демонских бића. Наиме, змајевити јунаци и један број демонских бића, видели смо, поседују три „јуначка срца”. Та чињеница на митолошком језику симболизује биће са надљудском, демоничном снагом. Управо у тој карактеристици ваља сагледати траг божанске моћи свакога митско-демонског лика, без обзира што ће се понеки од тих ликова у каснијој вредносној артикулацији, појавити као људима наклоњено, односно супротстављено и непријатељско биће. Према материјалу из тзв. „мито-поетске” историје деловања Марка Краљевића, разумели смо како је овај наш, и не само српски, већ опште „балкански” јунак, понео и епитет „Страхора” или „Страхиње”, који је свагда осетљив на неправду без обзира са чије стране долазила. Чак и да останемо код нашега народа, а то знамо из митологије, видљиво је да се Срби прибојавају Бога на исти начин као и рођенога Кума, избегавајући да се нађу у њиховој близини. Код избора породичног кума, а такав нам наук долази из искуства, ваља да се кум бира из каквога другог села. Према томе, са кумом не ваља делити међу на њиви, као што треба избегавати да се у кафани седне за кумов сто! Замерити се куму, а овај може и да прокуне, неопростиво је, и са несagleдивим последицама! Стога није случајно, да се и врховни бог код Срба појављује у изреци: „Бог као стари крвник”!

Изложили смо модалитете тзв. „митолошкога сна”, који у облику транс често обузимао поједина митска и демонска бића. На крају, сумирајући, нужно је понешто и поновити. Пред нама је неколико типова снова, који су карак-

теристични за змајеве или здухаче, за јунаке у људском обличју који су, иначе, наклоњени датој људској заједници. Поврх тога, назначили смо и облике снова типичних за егзистенцију демонских бића, пре свега ала и аждаја који се према људима антитетички постављају. У древној митологији прву групу ликова репрезентују јунаци змајевскога порекла: Марко Краљевић, Бановић Секула, Реља Бошњанин, Милош Обилић, Бановић Страхиња, Високи Стефан, док би експоненте друге групе јунака, хтоничне провенијенције, такође у људском облику, представљали Влах-Алија, Муса Кесеџија, Мина од Костура. Свакако, узет је у обзир и феномен митскога сна који је запажен код одређеног типа женских ликова, попут чобанице Јање, а и код појединих хришћанских светитеља. Реч је, најпре, о директним наследницима епских змајевитих јунака из старе српске митологије, укључујући и ликове који контролишу хтонски простор. Посебно смо се осврнули на хришћанске супституте хероја из наше старе вере, поглавито на светитеље Ђорђа, Димитрија и Николе, пружајући подробну феноменолошку дескрипцију „сна” који волшебне јунаке често ухвати пре битке.

О феномену „митског, херојскога сна” било је више покушаја да се он теоријски разјасни. Поменули смо фолклористу В. Пропа који је образложио теорију о тзв. „јуначком сну” покушавајући тиме да објасни један од значајних елемента сижеа бајке. Много је истраживача који су покушали да ту концепцију примене на читав комплекс митопоетских жанрова. Пропов став гласи: „У бајци је сан који спопадне јунака пре борбе – бунило, искушење којему јунак никад не попусти”. Реч је, дакле, о тзв. „витешком сну”. „Царева кћи га буди, али пробудити јунака у таквим је случајевима врло тешко” (Проп 1990, 413). Пропов опис сагласан је и са примерима сижеа српскога јуначког епа. „Суза” девојке, која очекује драматичан сусрет са аждајом, падне на лице св. Димитрија, односно св. Ђорђа – чија глава лежи на девојачком крилу, представља, метафорички, аларм којим се „буди” јунак. То да је јунак допао „сна”, како учи Проп, за митску личност представља једину могућност „силаска у царство смрти” како би се, идући тим путем, јунак иницијализирао и постао одистински „херој” (Проп, исто, 399).

Пред питањем смо домета Пропове теорије. Пре свега, да ли његово тумачење мито-поетског сна као и примена те теорије на свет бајке, жанровски сеже шире и даље но што је његова употребљивост на руском бајковном материјалу? А затим, чак и када је о самој бајци реч, да ли је оправдано инсистирање на универзалној, или барем, општој примењивости тога принципа и на све остале рукавце бајки а унутар индоевропског културног простора? Када би поменути принцип интерпретације важио за бајку у целини, да ли би онда то могло постати и хеуристичким принципом, тј. релевантним и за тумачење епскога материјала у целини. Сасвим конкретно, у коликој је мери Пропова теорија примењива на фолклор јужнословенских народа? На једном примеру покушаћемо да сагледамо досега Проповога тумачења, односно примену принципа тумачења бајке у целини, а затим његову примењивост приликом тумачења структуре епског јунака.

Да би се схватила основна идеја В. Пропа, треба имати на уму ауторово диференцирано промишљање двеју врста змаја, хтоничног и небеског. А змај се једнако јавља у бајци као и у епу. У том је смислу најпре непримењива ползна Пропова теза према којој Змај, принципијелно, заузима непријатељски став према људима уопште! Он каже: „Најпре ћемо размотрити хтоничког змаја, а затим соларног змаја. У *оба случаја* развија се она линија коју смо спомињали и раније – линија *непријатељској односа према змају*”. Дакле, Проп овде инсистира не само на непријатељству *хтоничној* змаја – попут Кербера, односно але, аждаје или ламије, који су везани за доњи свет, већ је, а то је овде одлучно, и *соларни*, према томе, „небески змај [је] *увек непријатељ*. Хтонички змај повезан је с царством мртвих. Небески змај у Индији с њим није повезан, њега уздиже на небо водена змија. У Египту је очито узнесен хтонички змај” (Проп. 401, *курзив мој*). И оно што је већ познато читаоцу, Проп претпоставља како је „хтонички змај повезан с царством мртвих”.

Пре свега, треба приметити да је Пропов став, по коме је „небески змај увек непријатељ” људима, митопоетски неистинит, тачније непримењив с обзиром на митологију балканских народа, поименице, Срба, Бугара. Код балканских народа *Змај* и *Ала* представљају антитетичке полове: Змај је уопште и без изуетка *пријатељ људи*, док се Аждаја поставља непријатељски (Петровић, С. 2008, 239–253).

У овом смислу изгледа неопходно ограничити домет важења теоријског става В. Пропа. Ствар је у томе што постоји врло диференцирано моделовање лика змаја у фолклору Источних и Јужних Словена. Гледишта српских и бугарских теоретичара митологије, са ослонцем на огроман емпиријски материјал, најзад, на обичаје и фолклор у целини, и у томе на народна веровања, потпуно су истоветна. За потврду ове тезе нека послужи став већ цитиране И. Георгијеве. „Разграничавање, противречност и персонификација добрих и злих сила довели су до тога, да се код неких народа змај схвата у различитим функцијама. У *источнословенском фолклору* налазимо змаја у *негативном* лику. У културама *Балканских Словена* змај је носилац *доброга начела*, а негативан лик су ламија и ала. Његова основна улога је борба са ламијом и алом како би се сачувала и подржала космичка равнотежа и ред” (Георгиева 1993, 123).

Битно питање остаје: Шта би, уистину, требало да значи, према В. Пропу, то када митски јунак утоне у сан? Када у бајци сан спопадне јунака пре борбе, руски фолклорист сматра да у том стању јунак силази у царство мртвих где тражи помоћ од умрлих предака. Дакле, силазак „у царство смрти” по њему је „катабаза, услов хероизације” (Проп, исто, 399).

Раније је изложено тумачења првобитних анимистичких представа, и у вези с тим феномен дуализма Душе и Тела. Да бисмо Пропово становиште комплексније осветлили, треба прегледати одговоре у антрополошкој и филозофској литератури о смислу напуштања тела од стране душе. Већина истраживача полази од Тајлорове мисли да су рани народи у представи „сна” видели тајанствену моћ кретања душе, која се *привремено* одвојила од тела. „За

Бантуе из Касаија (у конгоанској котлини) неке снове доносе душе које се одвајају од тела за време *сјавања* и одлазе на разговор с душама умрлих” (Tiarko / Morlighem 1939, 66). Има се утисак да је овај став био окосница Пропове теоријске стратегије. Дакле, пре важних акција, душе хероја напуштају тело и одлазе на разговор са душама умрлих предака.

Међутим, аутори француског *Речника симбола* Гербрант и Шевалије су приметили како „ снови имају значај *предсказивања* онога што ће се догодити дотичној особи, а могу бити и праве поруке умрлих живима, те се стога тичу читаве заједнице”. За ову прилику корисно је подсетити се митолошкога значења *сна*, који је у древној представи света био идентификован са „смрћу”, што је и немачки романтички филозоф митологије и уметности, Фридрих Шелинг потврдио (Петровић, С. (2010 и 2010а). Он је изнео став по коме је стање *сна* *равно сјању* „смрти”. „Ми се будимо *рефлексijом*, тј. изнуђеним враћањем к себи самима”, тј. ми долазимо свести тако што се враћамо „као из стања смрти” (Schelling 1965, 321). Према тој логици, питање је да ли се успаваност јунака пре битке може протумачити искључиво као одлазак његове душе у свет умрлих предака, и то само зато, како би тамо успоставио контакт и стекао не само њихову наклоност, већ и добио неопходну помоћ, тачније снагу за предстојећу битку? Сасвим конкретно, да ли би се могло претпоставити да хришћански свети Ђорђе, пре сусрета са сатанским бићем које еп приказује у форми аждаје, тражи помоћ од својих предака из света мртвих, одређеније од Бога-створитеља, који је, иначе, свим хришћанским светитељима извор и основа снаге? Отворено је питање, да ли, сходно нашем фолклорном, и у томе епском материјалу, обичајном искуству које нуди народна митологија, таква теза уопште има смисла?

IV

ОСНОВИ СТАРЕ СРПСКЕ РЕЛИГИЈЕ

8 Дијалектика Светог и народно веровање

Како проучавати митологију Срба?

Мит постоји само у ритуалној пракси. Стара српска митологија није дата у забележеној форми, попут грчке митологије, која је сачувана у делима Хомера и Хесиода, односно грчких трагичара. Херодот је с непогрешивом тачношћу установио да су Хесиод и Хомер Хеленима само *обзнанили* „повест богова, дали боговима имена“. Према томе, они *нису измислили* грчке богове, јер су ти богови „постојали пре ових песника, само у некој мрачној свести, хаотично“, речју, „нису били *познати*“. Дакле, митологија као „теогонија“ је егзистирала али још увек несистематизована и неартикулисана на језички адекватан начин.

Из овога следи важно теоријско и методолошко начело за сваког проучаваоца старина, да повест богова није одмах постојала у „форми у којој је ми као поетску налазимо“. Како се Шелинг изразио, та „мрачна радионица, то прво родно место митологије лежи с оне стране сваке поезије“ (Schelling 1928, 18–20). У савременој филозофији митологије прихваћен је став да се појава забележене митологије *не доклања* са временом актуалне егзистенције саме митологије која *ауθενитично* живи у *ритуалу* и *култури*, у *мајијским радњама* и *обичајима*, у *фолклору*. Појава забележене и систематизоване митологије знак је смрти саме аутентичне праксе, дакле, митологије повезане са официјелним култом и ритуалом, са којима иде заједно. Међутим, у часу када је наш народни приповедач почео артикулисати древно предање, стварне митологије више није било у њеном практичном издању. Када се једна митолошка реалност приводи свести, када један народ уз помоћ песника и филозофа долази до самосвести о својој митологији, ове форме духа *de facto* више нема.

Српска митологија није забележена, а чини се да је тако некако и са осталим словенским митологијама. Разлог је свакако тај што словенска митологија није била довршена. То се није догодило делом због сеоба народа, али и због чињенице што је процес християнизације, условно речено, започео прерано, тако да се словенска митологија у формама националних система није успела да конституише. Један од битних услова за настанак митологије јесте ступање на повесну сцену „народа“ са артикулисаним „језиком“. Ако је култура једног народа видљива у „*његовој уметности, његовом друштвеном систему, његовим обичајима и навикама, његовој вери*“, у *језику*, из тога следи да „говорити истим језиком значи мислити, осећати и доживљавати свет доста различито од наро-

да који се служи различитим, другојачијим језиком, језиком његове заједнице“ (Eliot 1961, 136-137; в. и Елиот 1995). Српски народ као „српски“, уосталом као и његова древна вера, а и митологија и језик, још дуго је по доласку на ове просторе, био у интеррелацији са другим јужнословенским народима, тако да је вера ондашњег „српског народа“ увелико још емитовала прежитке, па и читаве целине древне, односно прасловенске духовне традиције.

Формирање средњовековних словенских балканских држава, као и уобличење народа, пре свега „српског“ и „бугарског“, које се одиграло истовремено са формирањем снажних државних заједница и стварањем претпоставки за настанак вере и језика, није ишло глатко. Оно се одвијало са истовременим притиском хришћанске цркве и моћних хришћанских држава на Балкану, са циљем да се овоме процесу формирања јужнословенских народа и њихове самосвести придода нови духовни амалгам.

Митологија се рађа истовремено са појавом одређеног народа и језика. У антропологији је преовладало становиште према коме уопште не постоји нека у стварности „општа митологија“, већ су на делу само и искључиво *посебне* митологије. По аналогiji, нема ни некога општег, универзалног језика којим би говорили сви *посебни*, а *различити* народи. Речено је: језик и мит се поклапају са посебним народима и са њима су нераздвајно повезани. Један народ постоји, тачније, он јесте „тек са својом митологијом, тек тиме што му се развила та митологија“. Народ уопште не би „могао постојати“ без свога особеног „заједничког језика“. Старословенска заједница пре диференцирања понашала се, условно речено, као целовит народносни субјективитет, са прасловенским језиком и исто таквом, иако незабележеном митологијом, која се обзнањивала у култу и ритуалу, у обичајима. Доцније су се развили посебни народи у току процеса диференцијације у складу са темпом повесног наступа сваког од њих.

Савремена лингвистика је готово прихватила гледиште, да се јединствени „прасловенски језик рашчланио тек између IV и VIII века нове ере из балтословенске основице (Lamprecht 1987). Због тога је за време читавог раног средњег века био познат само један јединствени словенски језик, којим су Словени говорили, и при томе се ширили у пространим областима између Балтичког Мора и Јегеја, између Лабе и Дњепра, све до IX и X века. Странци, који су тада Словенима долазили са Истока и Запада, сведоче о томе да је постојао само један језик „*lingua slavica*“. Из ових разлога је тек у IX веку настао први књижевни језик, црквено-словенски, који се добро разумео код Срба и Бугара, у средњој Европи, као и код Руса. „Тек доцније, после настанка словенских држава, после њиховог политичког и културног диференцирања, за време средњег века развиће се поједини народни језици и груписати у три гране: западнословенски (чешки, словачки, лужичко-србски, словенско-лабски [*Elbslawisch*], пољски), источнословенски (руски, украјински, белоруски) и јужнословенски (словеначки, хрватски, српски, македонски и бугар-

ски). До данас су сви ови језици међусобно много сроднији него нпр. германски“ (Váňa 1992, 12–13).

Из овога се доследно може формулисати методичко начело корисно за сваког истраживача словенске духовности, поименице који проучава митове, култове, обичаје и језик. Одмах се уочава колико је заједничких духовних елемената код бројних словенских народа, уосталом, и код германских, али и других. Када се ствари посматрају антрополошки дубље, разлог за такав налаз је чињеница што сви ти ентитети припадају породици индо-европских народа, дакле, што исходе из заједничког језгра. Митологија једног народа „настаје с њим у исти мах као његова индивидуална народна свест с којом он иступа из *ојшће свестѝ човечанства*, помоћу које је он управо баш тај народ и од свакога другог различит никако више у погледу митологије него што је различит од другог народа и својим језиком“ (Schelling 1928, 67).

Истраживачу митологије поставља се и питање какав је однос међу појединим митолошким системима различитих народа? Какав је, ако постоји, тип односа међу културама и митологијама народа пониклих из истог корена, односно међу онима који немају заједнички именитељ? Да ли је реч о *додирима*, *ипаралелама*, блиским *сличношћима*? Јан де Фрис је, делимице одступајући од Шелинга, сматрао како је један од најзначајнијих резултата упоредне митологије управо тај што је утврђено постојање „једне религије, која је заједничка целом човечанству, једна митологија, која је утемељена на мишљењу, на начинима разумевања и врстама осећања, који се такође могу приписати свим људима свих раса и врстама народа. Свугде је човек наспрам природних феномена показивао исто држање, увек и свуда су људи постављали иста питања и давали исте одговоре на та питања“. Уводећи у игру историјско-социолошки приступ религијском феномену, Фрис закључује како су „религијске представе два народа, који су досегли један ступањ развоја, увек начелно идентичне“. Поменути „идентитет се лако може да увиди испод површинских разлика форми и језика, које они често покривају велом“. Додуше, мисли из којих су митови саткани, могу се разликовати према различитим ступњевима сложености и профијености. Међутим, „они се не разликују према свом карактеру“. Овај идентитет међу митологијама је утолико значајнији, што у њиховој најдубљој подлози леже додуше „најгрубље и најједноставније“, али у „бити ембрионалне представе“ свих митологија. У мери, у којој поједине митолошке представе једнога народа постају „комплексније и рафинираније, оне се у себи раздвајају, упосебљују, индивидуализују“ (Vries 1961, 291).

Синкретички смисао мита. Мит и култ су једно у ритуалу. Шта је до сада показано? Када је мит забележен, обзнањен, био је то знак да „митско“ које се извршава у обреду и култу више не постоји у делотворном облику. Због тога је и било непримерено оделито разликовање Мита и Култа, који онтолошки иду заједно. Упутно је, међутим, диференцирати *миш* и *мишологију*. „Митологија је *систем* богова“, *теоријско знање* о уређеном односу међу боговима, док је „мит“ иманентно садржан у „култној пракси“. Он непосредно

живи и обистињује се кроз *риџуал*, тако да „мит представља нужни саставни део култа“ (Vries). „Култ*и*, дакле, са *миџом* није само нераздновојно повезан, него је суштински једно с њим“. Прави, стари мит јесте једна врста култа, као што је и прави, стари култ само једна врста мита. „Они су једно у томе, што се у обема формама обликујуће открива божанска близина: у култу као одржавање и делање, у миту као истинска реч. Зато су они одувек и били тако међусобно повезани; као што истинском култу припада мит, тако и истинском миту припада култ“ (Vries, 313–314).

Према Паулу Радину „стиче се каткада утисак, да је ритус пре свега *једна динамична инсцениација миџа*“ (Radin 1949, 370). Нема никакве сумње „да су примитивни народи логични управо као и ми сами“, они на истоветан начин као и савремени човек „поседују управо један врло прецизан, чак и оштрији смисао (чуло) за стварност. Не постоји ни најмања индиција за постојање ма какве фундаменталне разлике у емоционалном захтеву, упоређено са нашим“ (Radin 1924, 5).

Мит није замена за било коју другу форму човекова духа; он „није никакво објашњење за задовољење научног интереса, моралног захтева, друштвене интеграције или чак практичних потреба. Мит у примитивној култури испуњава нужну функцију: он изражава, узвисује и *кодификује* веру; он гарантује и ојачава морал; доказује сврсисходност ритуала и садржи практична правила за људско одржање живота. Мит је стога виталан део људске културе; он није неко испразно причање, већ снажна активна снага; он није интелектуално тумачење или песничко сликовито казивање, већ прагматичан закон примитивне вере и моралног знања“ (Vries, 325).

О истраживању јужнословенских митологија. Неколико речи о отвореним питањима истраживања јужнословенских митологија, и у томе посебно српске, бугарске, македонске, словеначке, хрватске. На њеном изучавању и реконструкцији, иако са неједнаким темпом и нивоом научног интересовања у приступу, почело се радити почев од XIX века. Истраживачи различитог профила (етнографи, филолози, историчари и путописци), затекли су у народу још увек живо народно предање, митске представе, богату обредну и обичајну праксу, аутентичан фолклорни материјал, посебно у народној књижевности. И сами су при томе забележили занимљиве топониме са митолошким импликацијама. Суштинско је, међутим, то што они нигде нису наишли на јасно формулисани програм старе, заједничке словенске митологије, нити на њену посебну изведбу у духу каснијих народних митолошких учења и система.

Спори темпо у раду на прикупљању и тумачењу митских структура у ритуалу, предању и фолклору био је условљен и отпором од стране званичне религије, према којој је било неупутно бавити се тзв. празноверицама, јер ће се на тај начин наставити персистенција древних националних типова вере и магијских пракси које су се званичној цркви показивале као веома жилав духовни противник. Други разлог је теоријско-методолошке природе. Још увек није

било конзистентно изграђених теоријских начела испитивања, а ни адекватних, тј. примерених метода у дешифровању и експликацији „митолошког“ материјала. Требало је на основу специфичног теоријског и истраживачког искуства обелоданити и кроз проверу у пракси кориговати одговарајуће херменеутичке принципе отчитавања структура митског система, чији би крајњи циљ био продирање до оних древних митских структура, митологема, које су пулсирале испод запретених „изражајних“, а накнадних слојева народних креација и преосмишљавања. У другој половини XIX и почетком XX века српска етнографија, а и етнологија, сакупила је, додуше, богат материјал из домена обичаја и обреда, веровања и фолклора, али без озбиљнијих теоријских експликација и систематизација.

Празноверје и магија. Црква и древна вера

Када је реч о посебним теоријским проблемима проучавања ентокултуролошких феномена овде се на првом кораку суочавамо са питањем има ли уопште смисла посветити теоријску пажњу феноменима „народне вере“, која се често именује термином „празноверица“ чиме се, не без ироније, одмах и дисквалификује. Према *Великом Брокхаусовом речнику* савремена етнологија „данас једва прихвата разликовање магије од религије“. Откуда онда ове разлике? Она се данас може јасно сагледати као „повесно условљен резултат диференцирања између *хришћанства* и *народне религије*, при чему је ова последња дискриминисана као магија“ (DgB 1977–1987; в. Hiller 1989, 225). Јустус Мецер, један од пионира етнологије у XVIII веку, предложио је да истраживач старина у остацима празноверја ранијих времена треба мање да трага за глупошћу наших предака, а више да „открива дух и смисао њиховог трагања за сазнањем“.

Хелмут Хилер је сматрао да је етнологија приморана да „с празноверјем поступа крајње опрезно, будући да је оно несумњиво врло важан део обичаја и живота једног народа“. У том смислу предложио је да се у теорију uvede термин „народно веровање“ уместо „празноверја“. „Етнологији желе помоћу израза 'народно веровање' да ослободе празноверје, како од непомирљивог противништва религије, тако и од идеолошких вредновања“ (Hiller 1989, 225). Под термином „народно веровање“ модерни етнологији треба да имају у виду све оно „што један народ, нарочито у вези с неприродним или натприродним светом, сматра истинитим“ (в. Erich / Beitzl 19743). Неће бити сувишно да се овде цитира мишљење значајног филозофа и црквеног теоретичара, св. Августина, који каже, да је „то што данас називамо хришћанском вером било и код старих народа, све од почетка људског рода“ (Rebr. A. I, 15). А управо је такав став на линији Гетеовог мишљења према коме се „вера и празноверје не могу разликовати“ (Goethe 1821; в. Goethe, XIV, 1811–1814, 226).

Што се односа народних обичаја, древних веровања и нове хришћанске религије тиче, и данас још наилазимо на погрешно мишљење теолога који „сматрају народне обичаје и веровања 'празноверицама', 'изопаченостима',

'чудачким', 'несувислим', па чак и 'гротескним' навикама“ (Кизније 1996, 18). Нема никакве сумње да је у игри политички разлог, који говори о нетрпељиво-сти сваке нове религије према остацима народних, племенских вера и религија, као и према древним системима обичајности. И код Јужних Словена, посебно у источној Србији и западној Бугарској, наилазимо на многе фолклорне елементе из паганских времена. Жан Кизније је с правом поставио питање нису ли данас ови „етнографски уочљиви обичаји и обреди само остаци 'паганских' обреда и обичаја који су остали кроз православно хришћанство или на његовом ободу? Ако је тако, како разумети њихов опстанак упркос губљењу сваке друштвене функције? Нису ли испуњени новом симболичком садржином, нису ли били 'ресемантизовани'? Уколико је, пак, одговор потврдан, како се то збило и какву би то поруку они ваљало да пренесу?“. Подсети-мо се оних методолошких начела В. Пропа, „преосмишљавања“ и „преображавања“, која је фолклорист развио за потребе проучавања бајки, али која се *mutatis mutandis* могу сматрати корисним хеуристичким принципима у примени и испитивању осталих фолклорних и духовних творби (Проп 1990, 43, 44 и д.).

Одсутна су и следећа питања која је Кизније овим поводом поставио, а која би била од користи сваком истраживачу древних митова и старина. „Да ли је хришћанство, после два протекла хиљадугодишта, омануло у настојању да затре те митове и обреде? Је ли оно само било тако крхко усађено да су се читави одломци најстарије индоевропске културе пренели до наших дана у облику обреда прелаза, календарских или сезонских светковина прилагођених хришћанској литургији? Не прате ли светотајство крштења и венчања, ритуали Ускрса, Светог Јована, Свих Светих и Божића, култ светаца, литија и ходочашће неке веома старе узоре?“ (Кизније 1996, 131). Реч је о питањима на која је савремена културна антропологија дала сасвим потврдан одговор.

Као конкретно-историјска потврда управо изнесених ставова о односу древне вере и официјелног хришћанства, наводим примере из источне Србије, где су истраживачи одавно још запазили како се у народу сматра великим грехом уколико се не поштују стари пагански празници, али не и уколико се у пољу, или у домаћинству активно „ради на црквене празнике“. За пример ћемо узети веровања у старом Заглавку. „Народ, речено је тамо, слабо празнује црквене празнике, али зато врло строго своје, којих је врло велики број. У дане народних празника не ради се ништа, или се врше само извесни послови [...]. Напротив, у дане заповедних, црквених празника обављање послова народ не сматра за особито велики грех“ (Станојевић 1929, 42).

Ватрослав Јагић је такође говорио о истом проблему имајући у виду шири јужнословенски простор. Ево шта је он забележио:

На питање „каквим се средствима духовна власт послуживала, да утама-ни народне обичаје, дакле и пјесме, у којима сматраше остатке поганства – то је из историје свакому познато. Најобичније забранама, изреченим против овог или оног обичаја на црквеним саборима. На пример у сабору будимском од год. 1279. би наложено свештеницима, да народу забрањују скупљати се

пред црквама те коло играти и пјесме пјевати. Још прије могаше докучити сврху друго средство, којему се врло вјешто домислише те га често употребљаваху: народним обичајима подметала би црква ново, христијанско значење, дакле мјесто народнијех пјесама уводила у обичај стихове духовне. Такав један примјер, који се Словена тиче, забиљежен је већ из X вијека. Приповиједа се, да је неки епископ Бозо преводио за своје стадо [локално становништво], Лужичке Србе, пјесме с латинскога на словенски, да их пјевају, разумије се мјесто својих обичнијех. Ова новштина не бијаше словенском народу мила; особито се подсмјеваху његову 'кириелејсан', изврћући ову непознату ријеч на своје 'в кри вољша'... Исто оваквим начином изгоњаху језуити XVII вијека пјевање народнијех пјесама из Хрватске, подмећући народнијем мотивима црквене ријечи. На примјер мјесто текста 'хранила девојка три сиве соколе' да се пјева 'здрава звезда морска' (*ave stella maris*), мјесто 'играло коло широко' да се пјева 'о ти госпа одичена' (*o virgo gloriosa*), мјесто пјесме 'посејал сем бажулек (тј. босиљак) посејал сем драга љуба' да се пјева 'здрава буди Марија' (*ave virgo Maria*), а мјесто пјесме 'лепо ми поје черни кос' да се пјева 'смилује се мени о боже'" (Јагић 1875, 575–576).

Маринко Станојевић у фусноти једнога свог текста, позивајући се на Јована Рајића, примећује: „Јован Рајић пише, како је 1776. године наређено било преко хијерархије српске да се многи празници из календара избришу: »...идуће године (1776) чрез ц. рескрипт би архиепископу наложено, да се имају умалити празници, на што би и таблица послана са назначењем светих, који се имају празновати и не празновати. И кад се ово обнародова, врло се узмутише *йразнољуџици* и у двору епископском новосадском, како су стали неки лармације, хтели су убити архиепископа и епископа, да није добри и од њих љубљени Путник дошао међу њих и утолио метеж. А шта је било у Вршцу и какво је крвопролиће било, то сви знају, где и сам епископ једва умаче смрти« (Рајић 1929, 54–55).

Појединац не ствара културни модел – он га конкретизује

Савремени истраживач древних форми културе, и у томе система митолошких представа, налази се пред једним бројем релевантних конкретних проблема које би морао претходно разрешити, како би био у стању да одређени феномен сагледа у његовој целовитости. Да ствар не би остала у домену чистих теоријских претпоставки, ово питање сам проблематизовао на једном парадигматичном случају из источне Србије. Читалац се присећа како домаћице у време бадњидабнског празника месе бројне обредне хлебове. Поред осталих, оне месе и хлебове који су поименице намењени за здравље свакој посебној животињској врсти у домаћинству. У том смислу поједине од њих месе и данас још хлеб „волови“ за тзв. крупну, теглећу стоку. Но, у домаћинствима где волова а ни крава више нема, домаћице су, како сам описао, самоиницијативно умесиле уместо хлеба „волови“, обредни хлеб „трактор“. Тим поводом говорио сам о специфичној, антрополошкој имагинацији која спонтано делује код домаћица које упражњавају један обред. Оне, наиме, сле-

де општи сценариј, тј. логику, смисао обреда, и сагласно томе, драматуршки разиигравају сценариј конкретизујући га у новим околностима.

Тај нам пример показује, како старица која је обликовала хлеб „волови“ није, свакако, кадра да учено и у духу савремене антропологије објасни културну разлику између двеју машина: „*трактор*“, коме зна да треба да направи хлеб, и „*аутомобила*“ који не заслужује обредни хлеб, али је зато у пракси узорно демонстрирала непогрешив нерв за очување *култура* и *уздицања* до нивоа Светости одређених, привидно, „обичних“ ствари! Како, дакле, све то теоријски објаснити?

Ако савремено значење појма „културе“ обухвата све оне опште ставове, погледе на живот и специфична духовна испољења „која једном посебном народу дају његово оделито место у свету“, из тога следи да у нашем случају морамо јасно видети зашто она старица прави обредни хлеб „трактор“? Едвард Сапир је допунио своје становиште образложењем, да мање више сваки народ у свету има одређене обичаје, на пример, око рођења, свадби, сахрана, и да су ови обичаји углавном истоветни у читавом свету. Међутим, проблем за разумевање *једне културе* није толико дат у питању „*шта* један народ *чини и верује*, колико у *начину* на који то што он чини и верује функционише у његовом укупном животу“. Односно, какав је њихов смисао за њега као особеног народа, индивидуализованог и аутентичног. „Један исти елемент цивилизације може да буде животно важна нит у култури једног народа, а готово сасвим занемарљив чинилац у култури другог“ (Сапир 1974, 69 и д.).

Друго методолошко начело које је овај антрополог установио, такође је корисно у тумачењу народне културе. Оно гласи: „*Права култура* лакше опстаје на нижој равни *цивилизације*“. Овим се, жели рећи: што је социјална група, тј. један народ на изворнијем ступњу друштвеног развоја, у њему су боље сачувани рудименти његове опште културе. Због тога антропологу, коме је стало да сагледа суштину одређене националне културе, неће много помоћи у остваривању његовога циља, уколико се искључиво задржава на проучавању обичаја у градским центрима у којима тај народ живи! Шансу на успех имаће само уколико своје истраживање усмери ка простору на којем се култура одиграва у њеном изворном, рудиментарном амбијенту – то јест у сеоском окружењу. Стога је Сапир у праву када, ослоњен на своја властита емпиријска искуства, уверава да један амерички Индијанац који свој економски проблем решава остима за лососа и замком за зечеве, према томе, који свакако „делује на једној релативно ниској разини цивилизације, али за питања што их култура има да постави економији, он представља решење неупоредиво боље од наше телефонисткиње“ (Сапир 1974, 77). Јер, за посао телефонисткиње, у смислу оперативнога бављења тим послом, није битно да ли је ова жена уопште и до краја интегрисана у датом културном простору своје националне заједнице.

Да би се разумео овај духовни механизам који ствара културу, ми ћемо га врло условно, метафорички одредити термином „културни инстинкт“, којим настојимо објаснити како баш тај и такав механизам покреће и ону нашу до-

маћицу да направи „трактор“ у модусу култнога, обреднога хлеба, а да јој, истовремено, не пада на ум да прави сличан колач у модалитету „аутомобила“, који би, дакле, понео ауру светости! Дакле, морамо претходно разумети управо унутрашње лежиште сопствене културе којој наша домаћица на селу свим срцем припада. Промишљено из шире антрополошке перспективе, увиђамо да све што поменута старица из *Бурдима* (Сврљиг) чини ради то са непогрешивом инстинктивном тачношћу, „иако сама не зна да објасни зашто баш тако поступа“. Културе су, како је то инвентивно сагледала Рут Бенедикт, „више него збир њихових одлика. Ми можемо знати све о распрострањености једног племенског облика брака, о обредним играма, као и о церемонијама у вези с пубертетом, па да ипак ништа не разумемо о култури као целини која се служи тим елементима за свој сопствени циљ“ (Бенедикт 1976, 74 и д.).

Наиме, човек види свет онако како је „приказан одређеним скупом обичаја, установа и начина мишљења“. То даље значи како је „животна историја сваког појединца, на првом месту и пре свега, прилагођавање обрасцима и мерилима који се у његовој заједници преносе с колена на колено. Од тренутка његовог рођења обичаји света у коме је рођен уобличавају његово животно искуство и понашање. Кад почне да говори, он је мало створење своје културе, а кад одрасте и оспособи се да узима учешћа у активностима те културе, њене навике биће његове навике, њена веровања његова веровања, њене немогућности његове немогућности“. Дакле, оно што стварно повезује људе међу собом јесте „*њихова култура* – идеје и мерила која су им заједнички“ (Бенедикт 1976, 30–31).

Све што знамо о свету, дошло нам је наслеђем, традицијом, пријемом обичаја, обреда, устаљених навика. Сваки појединац рођен је у атмосфери вршења обичаја и обреда своје заједнице и „он не размишља о њима, ниџи их криџикује, исто као што ни новорођенче не анализира атмосферу пре но што је удахне“. Сваког појединца несвесно обликују обичаји и обреди „пре него што постане способан да размишља о њима“. Обичаје и обредне „научили смо исто тако несвесно као што смо научили да ходамо, једемо, дишемо“. Према тој „логици култа“ и наша старица на селу која меси хлеб „трактор“ није, додуше, свесна духовног механизма који је „присиљава“ да направи онај хлеб, али, она управо *трактор*, али не и *аутомобил* (!), врло тачно ставља на листу култних приоритета, а све то према обрасцу који је иманентан њеној култури (Sumner, 1969, 983–984). И Рут Бенедикт с правом примећује како је данас веома важно да се проуче тзв. културе традиционалних народа, јер „чињенице најједноставнијих култура могу учинити јасним друштвене околности које иначе изазивају недоумицу и нису приступачне доказивању“ (Бенедикт 1976, 82).

Још једном смо код питања које провоцира пример са „трактором“? Овај случај, поред већ реченог, говори и о томе како наша домаћица на селу носи у себи важан магијско-митолошки, односно култни принцип, модел који је, са пријемом, односно са усисавањем властите културе у детињству, истовремено примила и њен рефлекс, инстинкт своје културне групе који ће ту исту особу у

свакој прилици, потпуно несвесно али непогрешиво, руководити да поступи на адекватан начин. Она неће знати да „научно“ сувисло одговори зашто тако поступа, али ће беспоговорно и прецизно, у складу са ширим митско-магијским кључем, извести „културни акт“ у духу антрополошког принципа који влада њеном културом. Она не посвећује ритуално-магијску пажњу „аутомобилу“ из сасвим једноставног разлога. Наиме, зато што само они производи технике могу играти култну улогу који су темељно везани за опстанак, за *примарну егзистенцију људи* у заједници. „Трактор“ замењује волове, а „аутомобил“ и „телевизор“ су ствар *луксуза, доколице*. Они имају улогу средства за забаву и растерећење. Сасвим примерено, без њих се у крајњој инстанци може опстати у животном простору. „Трактор“ је суштински повезан са *инструменталним* вредностима опстанка, са вредностима одржања егзистенције, док би „телевизор“ припадао сфери „забаве“, области *секундарних*, егзистенцијалних, према томе, инфериорних вредности.

Маијско дејство предмета који су изгубили функцију

Сагласно са оним што је речено, скренуо бих пажњу на један значајан став француског филозофа и математичара Анрија Поенкареа, из његова дела Наука и Метод. „Један врло мали узрок, који нам измиче, одређује знатан учинак који ми не можемо да не видимо, и онда кажемо да је тај учинак настао случајно“. Може се чак десити, каже он даље, „да мале разлике у првобитним условима произведу врло велике разлике у завршним појавама; мала грешка у првима произвешће огромну грешку о овим последњим“ (Poincaré 1908–1916, 68–69). Примењено на наш случај то би значило да се теоретичар који би потез наше домаћице, њен обредни хлеб „трактор“, узео као њен каприц, пуку неодговорну домишљатост, не уважавајући чињеницу да је рад на обредним хлебовима за њу изузетно важна, пре свега света ствар, налази се на сасвим погрешном колосеку. Идући тим путем он неће бити кадар да на овоме, за неуку памет само „случајном“ примеру, разуме духовни механизам који покреће људе да се унутар властите културе понашају консеквентно, чак, утолико логичније и непогрешиво, што су више интегрисани и обухваћени системом властите културе. Осим описа чињеница, уколико теоретичар не разуме онај битан унутрашњи принцип дате културе, који иманентно пробија у сваком поступку актера те културе, неће разумети саме чињенице које описује. Уосталом, да подсетим још једном. Када сам домаћицама у селима (Сврљига) ставио у задатак да умесе обредне бадњиданске хлебове, испало је да су домаћице у свих седам домаћинстава различитих села, у којима није било волова у привредној функцији, направиле хлеб „трактор“, а ниједна хлеб „ауто“! Такву одлуку, домаћице нису, засигурно, донеле на каквом ученом састанку!

У вези са овим отвара се и једно друго значајно питање у истраживању елемената једног културног система. Реч је о томе какав је смисао предмета древне културе који су, на први поглед изгубили своју актуелност. Да ли се на селу под утицајем нових техничких средстава, древни предмети редовно отпи-

сују као „духовно неделатни“, превазиђени, као нека врста баласта традиције? На једном примеру Ернст Касирер је објаснио начин функционисања старих предмета у духовној економији човека, а све то на линији управо очувања човековог „персоналног и културног идентитета“. Наиме, „чак и кад човек већ пређе из магијског односа према природи у технички однос према њој, дакле, чак и када је разумео и научио нужност и употребу одређених примитивних оруђа, сама та оруђа за њега најпре још имају магијски карактер и магијско дејство. Најпростијим људским справама приписује се на овај начин нека особена, независна форма дејства, неко одређено, демонско обличје које им је својствено“ (Cassirer 1977, 254). А онда, он је ту културну особесност, са *волова* пренео на „трактор“!

Проблем шумацења и записивања фолклорног материјала

Да ли се према стању науке с краја XIX века, али и савремене, може рећи да је у области истраживања народне књижевности окончан најважнији део посла? Исто тако, да ли је потребно да се догматски и некритички односимо према већ окончаном послу сакупљања културнога блага у XIX веку? Не желећи да арбитрарам у овој ствари, изнећу неколико ставова појединих наших сакупљача старина, који су се критичких одређивали према, иначе, вредном истраживачу нашег фолклора Вуку Караџићу. Критички је примећено како у својим истраживањима старина Вук није дао коначну реч. Драгољуб Бранковић је у *Предговору* збирци песама Новице Шаулића подвргао критици уврежену код нас појаву „научнога догматизма“, која се појавила у испитивању фолклора. Наиме, поједина се имена истраживача, пре свих Вук Караџић, некритички обоготворавају, при чему се и само њихово дело узима као „недодирљиво“, са ауром неприкривене „светости“, која је, иначе, резервисана за библијско штиво. Треба се ослободити сваке некритичности у погледу домета Вуковог рада, и признати да Вук није сакупио све што је било од вредности. У прилог новог сакупљача Новице Шаулића, Бранковић записује:

„Немогуће је на пр. замислити да је наш песнички народ дао само десет народних песама, о Косовском боју колико их налазимо у II Вуковој књизи. Г. Шаулић издавањем ове збирке показао нам је да их има много више: он је прикупио 26 таквих песама, које су уз то много веће, а често и много лепше од Вукових, ако изузмемо ону најбољу из Вукове књиге 'Смрт мајке Југовића'“. Није у питању „рушење Вукове величине, коме нека је увек част, хвала и слава, што ће се његова збирка повећати новим уношењем, а с тим у вези и исправљање некога тврђења које није Вук дао, већ доцније покољење, које је, занесено његовим грандиозним успехом, дало такво тврђење, као да је он све дао што се могло дати из народне поезије“ (Бранковић 1939, 4, и д.).

У овом смислу изнесена су и практична упутства и методи у вези са прикупљањем фолклорног материјала. И сам је Новица Шаулић у *Предговору* збирци песама приметио: песме „спјеване у непосредној временској близини догађаја, више су историјског значаја и придржавају се тачности и личних,

стварних чињеница. Само са већим одмаком времена, идеализовање и пуна моћ и мах фантазије, даје се и долази до пуног изражаја“. У том смислу „старије пјесме су краће и по величини, њих допуњује у преношењу кроз усмено предање богата машта, љубав и предност прошлости, која се уздиже и идеализује, као и њени јунаци, придавањем особина виших, па и надчовјечанских“ (Шаулић 1929, IX). У овом смислу још једно упутство: личност која приповеда песму за записивача је неважна. „Значаја нема у највећем броју случајева личност од које је скупљач чуо пјесму, јер је она чула од некога. И њен удио унешен особито у данашње вријеме, најчешће је секундарног значаја, тим прије што ту исту пјесму знају исто тако, или у варијантама други пјевачи. Велика брига око имена пјевача знак је непознавање народне појезије и њенога бића. Значај имена пјевача, био би од важности у случају кад би пјевач био творац. Али не само то, него он није ни пјевач увијек, понекад је само особа, која је упамтила пјесму, јер је моћ памћења била скоро уопћена“. Полазећи од ових теоријско-методолошких упутстава и Шаулић се одређује према стварном доприносу В. Карацића.

„Најизразитије поље рада и крајева са најјачим традицијама и најбољим пјесништвом и по богатству, снази, љепотама и изражају и најјачим стваралачким снагама, остало је не само неиспитано, него није ни додирнуто. Најбоље народне пјесме остале су неприкупљене у предању ових крајева и појединаца из народа, неписмених гуслара, који су их проносили и ширили уз пјевање гусала. Главно богатство остало је скоро недирнуто, народне пјесме нијесу испитане и прибране из највећег дијела наших крајева, пјесништвом и традицијама најснажнијих. А оно што је сабрао испитао и прикупио Вук Стеф. Карацић, у односу са оним што се имало да забиљежи и сачува од пропасти и смрти и по вриједности и по величини, тако је незнатно и мало, да представља само мрвице са богате трпезе, пјесништва нашега народа“ (Шаулић 1929, XXVIII–XXIX).

У својој *Уводној студији* „Народна лирика као израз емоционалности славенске расе“ универзитетски професор др Димитрије Ђуровић и Богдан Рајаквац забележили су како најмање прерада има у обредним песмама, љубавним и тужбалицама, какве су дате у збирци Мићуна М. Павићевића, *Женске народне пјесме из Црне Горе* (Загреб 1938):

„Како епске тако и лирске пјесме, као усмене творевине, мијењају током времена своју форму према личном схватању и умјешности пјесника. Тако пјесма добија више варијаната, а до нас је дошла са често преиначеним првобитним смислом, бојадисана новим условима живота и новим елементима из социјалног живота и хришћанских погледа и схватања. Најбоље су сачувале облик првобитности наше обредне пјесме, а затим оне у којима се оцртава типично расно расположење, а то су љубавне пјесме из битног живота и тужбалице“. „Уколико се у епосу наше расе изражавала мисао о душевном усавршавању и о начинама остварења социјалне правде, идући о мисли о Богу [...]“ па преко мисли о необичном хероју, коме Бог даје натприродну снагу ради остварења социјалне правде [...], утолико се у лирици види осјетљивост те

душе, способне на самопрегоријевање, занос, на нагле промене расположења: ту је час дубоко усхићење и радост, час туга, час дубоки мистицизам, час хумор, онај славенски смех кроз сузе, које извире из болећивости и сажалења, смијех“ (У: Павићевић 1938, 1-2).

Корисна је и следећа опаска ових писаца који у поменутој *Уводној студији* кажу: „Лирске емоције су одјек душе и њених утисака, у којима се често испољава и степен вриједности нашег живота као и веза или удаљеност душевних претстава од чежње за спајањем неба и земље. У индивидуалној лирици те особине су у већини случајева личне, а у народном лирском стварању изражава се емоција народа или читаве расе, тј. изражавају се узбуђења уметничког својства карактеристична у смислу удубљавања утисака од појава нашег живота за народ или расу. Зато се овакве творевине и зову народнима, као уопште све тзв. народне умотворине“. „А лирика, као одблесак душевних емоција народа, родила се заједно са језиком – тим изразом душевног живота, изразом емоције, воље и ума народа“ (Павићевић 1938, 1).

Хришћанство и древна словенска религија

„Свето“ у религији и митологији

Једно од најважнијих практичних, али и теоријских питања са којим се хришћанство, као организована религија на старту суочило, јесте његов однос према древним религијама. Овде је прилика да се анализира и тзв. дијалектика Светог и начин персистенције (= истрајавања) древних архетипова религиозности, међу њима и присуство „Светог“ у новим „хијерофанијама“, то ће рећи формама у којима се то „Свето“ појављује. С тим у вези размотрићемо и начин како се односе поједине хришћанске цркве, *католичка*, *протестантска* и *православна* према древној словенској вери. Реч је, конкретно, о ставу Западних, и у томе Полабских и Балтичких Словена, затим, Источних и, на крају, Јужних Словена. Указаћемо и на специфичност *православне вере* чија се грчко-византијска црква природно наслањала на античку филозофску и културну традицију. Због те чињенице православље је у знатној мери афирмисало значај и улогу *партикуларној, личној* момента у веровању, због чега се, са већим изгледом на успех, могла надати да ће успоставити природан мост према старој прасловенској религији коју су међу Јужним Словенима, посебно неговали Срби и Бугари.

Древна словенска вера и пријем хришћанства

Данас није више спорно да ли у време када готово целокупан живот људи представља операционализацију и демонстрацију научнога сазнања, уопште има смисла бавити се једним тако „наивним“ погледом на свет какав је неговао словенски народ пре његове христјанизације. „Већ дуже време је напуш-

тена представа по којој би стари митови имали строго узев поетску вредност и сведочили само о незнању древног човечанства“. Сасвим супротно, древни митови нас упознају са њиховим друштвеним и економским односима, дају нам обавештење о „културном нивоу времена и пре свега о историји духа и ступњу свести, који је човек имао на почетку развоја“. Митским сликама човек је присвајао загонетни околиш при чему су те првобитне слике његовом раду давале оријентацију и подстицај. „Кроз ове неопходне развојне ступеве ишло је читаво човечанство, а Словени у томе нису чинили никакав изузетак“ (Ваћа 1992, 7–8).

Виши ступањ у развоју древних словенских култова, који се одликује појавом храма са организованим свештенством развио се код Западних Словена са знатним закашњењем, и то пре свега као начин духовне борбе против хришћанства ношеног немачком експанзијом на простору у којем су живели Полабски и Балтички Словени. Због те чињенице и извештаји ондашњих савременика о религиозним представама Словена нису и не могу, сви одреда, бити исте ваљаности, будући да су најчешће били тенденциозно обојени религијским погледима хришћанских хроничара и мисионара. Уосталом, ти исти хришћански мисионари, сви одреда, борили су се против паганства.

Међутим, и упркос христијанизацији која је код Западних Словена дошла знатно касније него код Јужних Словена, у домену народне обичајности, а у неким важним сегментима и у самом обреду и култу, код свих индоевропских народа, и словенских, такође, све до XX века сачували су се древни митолошки обрасци. Леополд Шмит је утврдио да „извесни митско-обредни сценарији, које су почетком XX века још упражњавали сељаци средње и југоисточне Европе, чувају делове митологија и ишчезлих обреда из прехомерске старе Грчке“. Реч је о томе „да су се такви обреди одржали преко четири до пет хиљада година, од чега последњих хиљаду или хиљаду и по година под будном пажњом хришћанства и ислама“ (Елијаде, I, 1991, 49).

Мирча Елијаде је показао како се као симболички гест којим се обележава крај паганске вере на европском простору може узети „спаљивање светилишта у Елеусини, које је извршио 396. године Аларик, краљ Гота“ (Елијаде, II, 1991, 323). Па ипак, до пуног слома древних култова никада није дошло. Нико темељеније од Елијадеа није формулисао антрополошки разлог за разумевање филозофског принципа на коме је заснована феноменологија вере. „Сама дијалектика светога тежи бесконачном понављању низа архетипова, тако да једна хијерофанија, остварена у извесном 'историјском тренутку', покрива својом структуром хиљаду година старију или млађу хијерофанију: та тежња хијерофантског тока да преузима *ad infinitum* исту парадоксалну сакрализацију стварности омогућује да разумемо понешто од религиозног феномена и напишемо ту 'историју'. Другим речима, управо зато што се хијерофаније понављају, могу се религиозне чињенице и разликовати и схватити“.

Дакле, из феноменолошког угла постоје старији и млађи слојеви хијерофаније *светої*, од којих су, природно, *млађи* слојеви новијег датума. Једном

речи, у основи свега је једна темељна архетипика *свештої* – „светог по себи“, која је онтолошки фундирана и која представља општељудску, недиференцирану, етнички још неиндивидуализовану потребу да се досегне до оног људски Прасветог. Међутим, с обзиром на историјско разигравање народа у процесу њихових историјских индивидуација, на тој древној подлози настали су касније бројни облици а из ове Једне архетипске „бити“, као „манифестне представе Светог“.

Сасвим доследно Елијаде је закључио како нам чак и само *једна хијерофанија*, једна представа хијерофаније, може допустити да откријемо *Свешто* у својој целовитости. Под условом, свакако, уколико смо кадри да продуктивном интуицијом – „гледања кроз“ – домаћим до оних фундаменталних слојева у којима столује појам Прасветог. „Но хијерофаније имају то посебно својство да теже да открију свето у својој целини, чак и ако су људи у чијој се свести 'показује' свето, свесни само једног његовог вида или само неког скромног његовог дела. *И у најпростијој хијерофанији све је речено: манифестација свештоја у неком 'камену' или 'дрвешу' није ни мање шајанствена ни мање вредна од манифестације свештоја у неком 'боју'*. Процес сакрализације стварности је исти: разликује се само *облик* процеса сакрализације у религиозној свести човека“ (Елијаде 1990, 25, курзив С.П.).

Овим је делимице садржан одговор на провокативно питање да ли пуким преобраћењем једне социјалне групе у нову веру њене старе религијске представе ишчезавају из свести народа? Социјална психологија, посебно усмерена на испитивање религијских представа, установила је како се, додуше, мора рачунати са извесном „метаморфозом изворних представа“, али, сасвим извесно, „не сме се превидети један далеко значајнији моменат: изванредан конзерватизам одређених основних представа, које често не само што настављају да трају у оквиру исте културе народа или групе народа, него и у култури хиљадугодишта. Као пример могу послужити жртвени каменови са издубљеним коритом или друге обраде, тзв. *sledoviki* у области Пскова, који су према археолошком истраживању настали још у бронзано доба, па ипак били су уважавани до XIX и почетка XX века; на њима је приношена жртва“ (Вања 35).

У контексту тако схваћене дијалектике и феноменологије вере треба сагледавати и процес симбиозе древних словенских култова и митова, однос словенске вере и хришћанске религије. Када је реч о пријему хришћанства, најпре ваља казати да су међу првима били покрштени Јужни Словени, Бугари, Срби и Хрвати, најкасније до краја IX века, између 867. и 873. године, а затим, готово век касније, хришћанство су примили Источни Словени. Важна чињеница на путу християнизације везана је за 988. годину када се руски Кнез Владимир, у Кијеву, покрстио и примио ортодоксну форму грчког хришћанства. Кончано, хришћанство су примају и остали словенски народи, Чеси у X веку док су, данас са историјске сцене ишчезли, Словени на Лаби, преведени у хришћанство тек у XII веку (Reiter 1973, 166-167).

Када је почело покрштавање Јужних Словена? У 32. глави *De aministrando imperio* (DAI) као и у *Vita Basilii*, Константин Порфирогенит је - како су ову главу протумачили Јиречек и Радонић - навестио да се „време, у коме су латински свештеници обратили Србе, има стављати у период 642-731, после Папе Јована IV“ (Јиречек-Радонић 1978, 98). О овоме сведочи и чињеница да у српској цркви има доста латинских трагова. Па ипак, преовладао је мишљење, а о томе изричито говори и 29 глава књиге К. Порфирогенита да је друго и, свакако, значајније покрштавање обављено тек у седмој и осмој деценији IX века, будући да је око 879. г. Властимиров унук, односно Гојников син, Петар постао први српски кнез који је добио хришћанско име. Дакле, исправно је претпоставити да је хришћанство коначно продрло у Србију око Петровог рођења (Radojčić 1950, 252–255). „Византијска држава је свакако одмах, по доласку Срба на Балканско Полуострво, покушала да ново становништво приведе хришћанској вери, чиме би се олакшало њихово уклапање у византијску утицајну сферу. Међутим, како нова вера није проповедана на народном језику, то су је шири слојеви становништва тешко прихватили, те процес христијанизације траје читаво два века [...]. О неуспеху тих покушаја сведоче вести из DAI да је већина досељеног становништва остала некрштена и да је цар послао свештенике да покрсте међу Србима оне који још нису пришли новој вери [...]. Завршна фаза процеса покрштавања пада у време владе цара Василија I (867–886)“ (Порфирогенит, VII, 1959, 50).

Дакле, паганска вера није ни одмах ни тако лако нестала, поред осталог и због лаганог ширења хришћанства. „Велики богови су се славили у извесно доба године, у тишини на дому. Стари верски обреди вршили су се по пољима, по шумама и на изворима. Тако се нова вера везивала са старом“. „Врло важно је и то, што су, за разлику од других Словена, Балтички Словени имали и свештеничку касту и сјајне храмове, кипове, често огромне, које су Немци и Данци видели и описали“ (Брикнер 1937, 52–53).

Занимљив је опис духовне еволуције Словена из пера Зденека Ване. Крилу Словена који су се кретали ка Западу „припада и североисточни део Јужних Словена, Словенци и Хрвати, док су изчезли Словени са простора Лабе и Балтички Словени, као и мноштво Сораба, допринели етногенези немачког народа“. Источни део Прасловена идући на Исток и Североисток формирао је источнословенску грану, док је „трећи део продро на Југ и Југоисток, где се повезује са византијском културом и грчком формом егзотеричног хришћанства, посредујући је источним Словенима као исходиште њиховог хришћанског развоја“ (Vaňa 1992, 21–22).

Ка космичком хришћанству

Мирча Елијаде, са истанчаним смислом за разумевање источних култова и религија, неоптерећен схематима европских теологија, ни конзерватизмом западне евроцентричке науке о духовним феноменима, установио је с правом како би се „на теолошком језику могло рећи да су бројна архајска предања интеграцијом у хришћански сценарио и сама доживела своја 'искупљења'. Реч је, у ствари, о феномену усаглашавања различитих и разноликих религијских светова. Аналоган процес се уочава – већ крајем античког периода, а нарочито у раном средњем веку – у преобраћању митолошких богова и хероја у хришћанске свеце“ (Елијаде, II, 1991, 316 и д). Арон Гуревич, прихватајући становиште многих филозофа религије, установио је како је „црква с временом адоптирала и адаптирала многе паганске верске представе“ (Уп. и Hiller 1989, 224). Када смо већ код презентације теоријских ставова, доследности ради, наводим како је овој идеји сасвим близак руски персоналистички филозоф Берђајев који сматра да је бесмислено, па чак и „немогуће негирати паганство, лудост је у њему видети злу саблан; паганство је било *истинско ошкровење*, али првобитно, непотпуно“. Дакле, паганска или народна вера била је апсолутно истинита хијерофанија. Коначно, „паганска култура, паганска филозофија и уметност нису пропали; они су постали темељ светске хришћанске културе; они су надахњивали учитеље Цркве и градитеље Цркве“ (Берђајев 1997, 79–80).

Посебно је значајна мисао М. Елијаде о томе у ком је правцу водила ова симбиоза древних култова и вере са раним хришћанским идејама. У III веку широм Римске империје могле су се запазити разне тенденције за „аутархијом и аутономијом које прете јединству римског света“. Реч је о феномену који је веома значајан јер карактерише верску креативност фолклорног типа. Има се у виду стваралачка инвенција народа која се паралелно развијала и ишла раме уз раме са изградњом теолошког система у хришћанству. Та велика продуктивна синтеза древне вере и монотеизма нагнала је антропологе религије да у томе сагледају рађање једног занимљивог феномена „*космичкој хришћанства*“. Реч је о томе што се према овој симбиози „христолошка мистерија пројектује на Природу у целини, а историјски елементи хришћанства занемарују“. Није ли одвише смело устврдити да је управо *православна црква* развијала своју теологију у овом правцу, устајући у одбрану једне значајне духовне традиције – античко-грчке филозофије, која је поникла на балканском тлу и која се темељи на успостављању равнотеже, својеврсне *coincidentio oppositorum* Духовног или *антрополошкој*, с једне, и Чулног или *космолошкој* чиниоца, с друге стране. Идеја о Христу као Богочовеку, на филозофском језику, говори управо о овој симбиози, о укључивању *иаршикуларној у Биће*, односно *индивидуалној у Оишће*, а то значи и афирамцију саме *Личности*, чиме се подстиче елан Субјективности верника и могућност остваривања његове духовне пуnine без порицања егзистенције.

О мојућном Шелинговом доприносу филозофији православља

Ову велику и значајну идеју, колико знам, међу првима у новијој филозофији изложио је Шелинг у чувеним предавањима из *Филозофије откровења*, која је држао у Берлину 1841–1842. године (Schelling 1958), предочавајући нови пројект о Христовој личности у форми синтезе Аполонског и Диониског, тачније, Духовне и Чулне супстанције, Ума и Осећања. Због тога је и изазвао револт протестантског теолога Паулуса са којим је и иначе имао низ непријатности. Колико је мени познато, наша се теолошка мисао до сада није озбиљно бавила теоријским осветљавањем ових каснијих Шелингових радова, односно утврђивањем теолошких користи за своје становиште. Реч је о следећем.

Шелингова предавања из *Филозофије митологије* и *Филозофије откровења*, која је филозоф почео да држи у Берлину 1841. године слушали су не само поборници новог концепта религије која је афирмисала идеју „личног Бога“, већ и радикални протестантски противници тога становишта, као и младохегеловци, тј. будући марксисти. У амфитеатру на Шелинговим предавањима заједно су седели млади Серен Кјеркегор, али и Шелингов критичар, младохегелијанац Енгелс, протестантски теолог Паулус, као и хуманистички филозоф Јакоб Буркхарт, затим, егзистенцијалист Савињи и бунтовни руски филозоф Бакуњин. Било је ту и других Руса, као и Пољака, Чеха и Грка. Своја предавања из 1841–1842. Шелинг није публикувао за живота (умро је 1854), па је белешке са тих предавања, без знања самога Шелинга, објавио наведени Паулус 1843. г. у Дармштату, са жестокиим коментарима на рачун Шелингове позне филозофије откровења. Ствар је у томе што је Паулус сасвим добро осетио да је Шелинг напао традиционалну рационалистички схваћену онтологију – која Бога сагледава само у Идеји, као Идеју ума. Шелинг је трасирао нови смер у теозофији захваљујући чињеници да је у тај нови концепт „личног Бога“ укључио идеје плотинизма, аугустинизма и гностицизма.

Шелингово гледиште, изнето у *Берлинским предавањима*, било је нови подстицај европској мисли у правцу теозофског егзистенцијализма. Ервин Рајснер сматра да позна Шелингова мисао „битно коинцидира са егзистенцијалном мишљу Кјеркегора и са актуелном филозофијом егзистенције“ (Reisner 1956), у првом реду са филозофијом Гарбијела Марсела и Мартина Хајдегера. Уосталом о томе доприносу говори и сам Берђајев. Код Шелинга је велико било то што је изнео тезу да верник треба да се узвиси до „живог Бога“ а не „апстрактног Бога“ хегелијанске провенијенције, који се дедукује из основа „апстрактног ума“. Немачка филозофија је, почев од Канта и потом Хегела, „тек са Шелингом покушала да изађе у простор светске душе“ (Берђајев, исто, 32). Говорећи о религиозно-мистичкој гносеологији у прошлости, Берђајев каже да је такав смер имао „велике заштитнике“, наводећи у напоменама да су то били „у XIX веку Шелинг, В. Соловјев и посебно Франц Бадер“ (Берђајев, 15, 16). Једном речи, „почетком XIX века Бадер и Шелинг су проповедали да религиозно откровење мора да пређе у нову фазу, фазу Св. Духа и да се у њој

мора појавити црква св. Јована. Али то су била индивидуална предосећања хришћанских гностика“ (Берђајев, 80).

Кришички сѿав цркве према мноґобоштву и народној религији

Црква, и посебно западна, одувек је показивала анимозитет према древној словенској вери, према мноґобоштву, односно према тзв. „празноверју“ у целини. Управо стога је потребно, да у најкраћем, разјаснимо овај неадекватни и неодређени термин „мноґобоштво“. Разуме се, он је поникао у црквеној средини и првобитно је означавао све *дохришћанско* и *нехришћанско*. Њиме је покривана и ведска химнографија Индије, и литерарно обрађена митологија класичних Грка, и годишњи циклус словенских и келтских обреда, и шаманство сибирских ловаца.

Да ли се већ на основу тога може закључити како је само хришћанство апсолутно аутохтона вера, која се заснива на сасвим оригиналним представама које ништа не дугују општем систему древних религијских идеја. Сасвим одређено, да ли се уопште може рећи како је хришћанство са својом вером у загробни живот, својим молитвама и обредима, архаичним календаром циклуса, заправо, ништа друго до радикална антитеза мноґобоштву? Свакако да такав закључак не стоји! Поновимо још једном да писац одреднице о магији у *Der grosse Brockhaus*-у, наглашава како савремена етнологија, као „наука о обичајима и веровањима народа“, данас више не прихвата разликовање „маѿије од религије“. Сматра се, наиме, да је та разлика вештачка, историјски успостављена једино зато како би се хришћанство разликовало од такозване „народне религије“, при чему се *народна религија* дискриминише као *маѿија*“. Један од утемељивача етнологије у XVIII веку, Јустус Мецер предлаже да се у остацима празноверја пређашњих времена мање трага за приглупошћу наших предака, и покуша поновно да открије дух и смисао њиховог трагања за сазнањем.

Дакле, у етнологији се под „народним веровањем“ подразумева све „што народ, нарочито у вези с изванприродним или натприродним светом, сматра истинитим“ (Erich / Beit, 1974). Савремена етнологија не прави никакву разлику између *празноверја*, *народној веровања* и *веровања у црквеном смислу*. Данас се *празноверје* узима као легитимни облик веровања. Гете је у својим радовима наглашавао како се „вера и празноверје не могу разликовати. Код вере је од највеће важности *да се верује*; шта је то у шта се верује, потпуно је свеједно. Са знањем је управо супротно: уопште није важно *да се зна*, већ *шта, како добро и колико се зна*“ (Goethe 1821). У „празноверју“ католички теолози виде повратак древној *идолаштрији*, обожавању „ствари, бића и предмета на земљи“, што је, по речима језуите Филипа Шмита „у супротности с разумом и обешчашћује створитеља и господара света. То је, вели он, обожавање *сѿворења* и грех против етичког поштовања Бога“. Ствар је у томе што црква сматра *морални фактор* одлучујућим за разликовање црквеног учења од празноверја.

Данас је већ сасвим тешко оспоравати *хуманистички смисао народне вере*. Јакоб Грим, одушевљени присталица Вукових настојања да рехабилитује древну српску религију кроз предање и народну књижевност, имао је позитиван став према празноверју. Он је био уверен да празноверје на особен начин улива људима својеврсну утеху и наду, а не само страх. Дакле, оно није, каже Грим, „испуњавало живот наших предака само страхом него и утехом“. И Карл Густав Јунг, нешто пре смрти (1961) изјаснио се у прилог рехабилитовања природне или народне вере, сматрајући да је она позитивно деловала на човека. Веома критичан према савременој индустријској цивилизацији, Јунг је приметио да се „у истој мери у којој је расло наше научно поимање, наш свет постепено дехуманизовао. Човек се у космосу осећа изолованим јер више није повезан с природом и јер је изгубио свој емоционални 'несвесни идентитет' с природним појавама. Оне су помало изгубиле свој симболички садржај. Грмљавина више није глас љутитог бога, а муња више није пројектил којим он кажњава човека. Ни у једној реци више не живи неки дух, ниједно дрво није животни принцип неког човека, ниједна брдска пећина стан неког великог демона. Човеку не говоре више гласови из камена, биљки и животиња, а ни он више не говори с њима у уверењу да га разумеју. Његов је контакт с природом изгубљен, а тиме и јака емоционална енергија која је деловала на ту симболичку повезаност“ (в. Hiller, 243, 259).

У прилог магијско-митолошком мишљењу, дакле, и корпусу веровања под називом „празноверје“, говорио је и Макс Вебер. Он је 1919. године изразио своје жаљење што се свет све више лишава чаролија, будући да је, као последица интелектуализације, нестала вера у тајанствене неурачунљиве силе. И Гете је признао како „празноверје спада у битне особине човека“, те да ће се празноверје као и „*вера* – задржати све док буде људи. Оно што се сматрало истинитим често је више *променило свешт људи* него *'реалности'* – а тако ће и остати“. „Од вере зависи свет“, рекао је *Новалис*, али „вера и предрасуда су иста ствар“. Због свега тога могло би се закључити да је оштра противречност између *многобоштва* и *хришћанства* проистекла из црквене, и у томе посебно католичке пропагандне литературе и нема ничега заједничког са истином, са науком о религији.

Савремени руски археолог Робаков, увиђајући свеколику расплинутост речи „многобоштво“, чије је значење крајње разуђено, полусемантично, под појмом тзв. првобитне религије подразумева круг питања обухваћених магијом, анимизмом, пандемонизмом, прамонотеизмом и дуализмом. Према томе, термин „многобоштво“ је многозначан, он садржи комплекс значења, те је отуд неопходно ослободити га од уско црквеног поимања (Рыбаков 1981, 3) које у њему пројектује димензију ахуманог.

Мити о изв. чистим религијама

Православље и древна вера. Велика је заблуда сматрати како постоје тзв. „чисте религије“! Овај став се понајмање може применити на хришћан-

ство као најмлађу религију. У свакој религији има знатних остатака ранијих веровања, о чему је већ било речи поводом дијалектике Светог и његове хијерофаније која имплицира мноштво појавних форми. Т. С. Елиот је одлучан: „Садашња религија ни једног европског народа није никада била чисто хришћанска нити чиста у било ком смислу. Увек постоје остаци и трагови ранијих вера, мање или више апсорбованих; увек постоји тенденција ка паразитским веровањима“ (Елиот 1995, 29).

За Словене је карактеристично да је са формирањем државе повезано постепено „изумирање старе религије и прелаз на хришћанство“. Међутим, обазриви историчари религије упозоравали су како је „ова промена текла постепено, да је она била у почетку само површинска и формална, јер је погађала само владајући горњи слој, док је народ и даље живео са изворним представама и дуго времена их се тврдоглаво чврсто држао и под плаштом хришћанске вере, делом, разуме се, под различитим метаморфозама народних обичаја све до данас. Већ та чињеница сведочи о томе, колико су дубоко укореењени елементи духовне културе, који су се развили несумњиво за време словенске етногенезе, у току диференцирања, цепања и запоседања земље [...]. У компликованој структури словенског паганизма не одсликава се само етногенетски процес, већ и језички развој и посебно социјална промена у словенском друштву“ (Ваћа 1992, 17–18).

Шта се догодило када су Срби прешли на хришћанство? Све оно што је постојало у паганизму, у древној српској религији, по природи ствари, није ишчезло, а и оно што је постало ствар прошлости, споро је нестајало из званичног веровања. У томе су, уверава нас Чајкановић, „нарочито отпорни култни обичаји и веровања. Када су Срби примили хришћанство, продужило је све ово да живи и даље, само је сада добило *хришћанску иншерифрејацију*, и везало се за поједине личности из хришћанског круга. Ми, дакле, имамо разлога веровати да су култови и традиције, који су некада били везани за старинске богове, пренесени сада [...] на друге натприродне личности, у првом реду на данашње *свевце*. Према томе, у нашим настојањима да о тим старим српским боговима што сазнамо, морамо ми најпре поћи од култа данашњих наших сватаца, и од традиције о њима. У тој области са највећом вероватноћом можемо рачунати да ћемо наћи остатке старинског пантеона и успомена на њ“ (Чајкановић 1973, 309).

Када је реч о крају словенског паганства Лубор Нидерле се слаже са оним митолозима који тврде да је хришћанска црква тешко излазила на крај са демонолошким представама, које су, као „нижи слој представа, тј. демонологија и магија“ наставиле у народу да и даље живе и то у непатвореном облику, док је „свест о вишим слојевима божанског света готово без трага ишчезао у народној култури и био замењен хришћанском религијом“ (Ваћа, 35). Дакле, многа древна, паганска божанства преосмишљена су за потребе нове религиозности. Добро су познати примери да је у „хришћанском фолклору Перун замењен светим Илијом, који [...] прелази преко неба у огњеним кочијама“ (Елијаде III, 1991, 32–33). На простору Балтичких Словена, који су најживави-

је бранили древну праотачку религију, Световидов храм је срушен 1168. Остала светилишта на острву Рујану, данашњем немачком Ригену, као и храм подигнут на брду у Радгосту у Ретри, такође су били порушени у XII и XIII веку током ратова за принудно преобраћење у хришћанство.

Преосмишљавање древних култова и култних места. Сусрет хришћанства и древне словенске вере био је сусрет једне нове, у бити апстрактне, неразумљиве вере, са антинационалним предзнаком, и старе народне вере која је одговарала народном бићу, колективно-расном сентименту Словена. Да би се нова вера колико-толико могла примити у ширим слојевима неугоког народа, црква је морала учинити све да запоседне временско-просторни забран древних божанстава, дакле, и култна места, чак и да у језичком смислу смањи грубу разлику „старих“ и „нових“ ликова. Словенски теоретичар Грегор Крек је овим поводом изнео занимљиво мишљење. На пример, гласници хришћанства затекли су код Словена „поштовање Велеса, Волоса, као и поштовање Перуна или Дабога. Језички бар донекле по звуку на Велес или Волос, јесте *Власиј*, али више је ипак околност, што га је легенда приказала као заштитника стоке, учинила да се пагански бог, који је посебно у Русији поштован и као Heerdengott [ратни бог] на сличан начин заборави“. Ова судбина на исти начин задесила је и друга божанства словенског народа, па и оних народа који су словенском сродни. Једном речју, управо је вера у „паганског бога била директан разлог што је народ поверовао у легенду о св. Vlasiusu [Василију], да би се одлучно покренуо“ ка једном, наводно, „правом путу“! Оно што је нарочито подстицајно за даљња размишљања, јесте Креков став да светом хришћанског веровања дефилују светитељи, тј. свеци. „*Остаје веома озбиљно да се промисли, да живио светица никада није образовао интeгративни саставни део хришћанског учења*“ (Krek 1976, 147)!

О томе антрополошком разлогу, који стоји у позадини побуне против иновација нове религиозности, Ердељановић је инвентивно говорио, упозоривши како „велики делови југословенског народа, особито они православне вере код којих је хришћанска црква имала уопште мањег утицаја [...], и сада имају врло разгранато и дубоко усађено веровање у душе (особито у душе покојника), у разне духове, добре и зле, у небројене утвари или сабласти (демо-не, чија је претстава делимично изједначена са оном о хришћанском ђаволу) које се у виду свакојаким страшила и чудовишта јављају не само ноћу него и дању (на нарочитим местима) и чине свакојаке пакости људима“ (Ердељановић 1938, 203 и д.). Дакле, опште је познат став да су у Европи, приликом пријема хришћанства „поједини хришћански свеци претворени у заменике старих прехришћанских божанстава и народ се сада обраћа њима исто онако“ као што се „обраћао некада својим прастарим боговима који су му били оличења знаменитих предака или природних појава или каквих других прилика знатних по његов живот“.

На једном примеру показаћемо како је хришћанска црква одређивала место за подизање својих храмова. Словеначки учењак Јосип Мал је сасвим

уверљиво описао такву ситуацију. „Тамо где су [вође хришћанства] стара светишта разрушили или посекали света дрвећа на тим истим местима или пак у непосредној близини њиховој саградили су нове цркве, које су посвећивали најчешће св. Јурију [Ђорђу], светој Марјети, св. Михаелу, св. Мартину, св. Магдалени и Јанезу Крстнику [Јовану Крститељу]. На тај начин су људи најпре могли посећивати омиљена места, но, хришћански свеци су пак заузели улогу древних паганских божанстава. Хришћанско обожавање се прилагодило нормама пређашњег веровања, при чему је неук народ при таквом поступку лакше заменио своје старе богове са хришћанским свецима“ (Mal 1940, 2; Wagner 1845, 171). Јосип Мал обавештава и о томе како управо због овакве стратегије примењене у „христијанизацији Словенаца“ црква није „наишла на жесток отпор, посебно стога што се није вршила са огњем и мачем, као код Полапских Словена“. Међутим, није свуда било тако. На источним границама Словеније „под мађарским притиском биле су читаве покрајине дивље опустошене, цркве порушене, свештеници побијени или пак прогнани“, те је на овом простору „продубљивање хришћанства споро напредовала. Да ли онда чуди што је у таквим размерама живело старо ајдовство [стара вера] у више или мање прикривеном облику дубоко до у XII и XIII столећу, тако да многе одрасле особе нису биле још крштене“, а није мали број умрлих остао без опела (Mal 1940, 2–3, и д.).

Патријарх Бертолд се у својим извештајима жалио како је у години свога владиковања 1228. год. путујући овим крајевима жупе у Словенији установио како је „људство лутало у слепоћи заблуде и подражавало паганске навике“. „Чини се скоро невероватним, да је у самом срцу Словеније још почетком XVII века бискуп Хрен при полагању камена темеља за капуцински самостан у Љубљани у својој придици (25. априла 1607) морао оштро прекорити своје вернике због паганских божанстава: Лада, Плејн, Поберин, *idola et dii antea Carniolae*“.

Шта се из свега може закључити? У удаљеним крајевима а, посебно где су владали примитивни услови живота, сачували су се пагански обичаји до дубоко у средњем веку, као што знатан број ових обичаја и празноверица у транспонованом виду живи код обичнога становништва чак и дан-данас. Будући да су Словенци убрзо по свом доласку на садашње просторе примили хришћанство, „њихови суседи нису били у стању да подробније опишу њихову веру“. Заиста, обичаји су често мењали своје име, добијали су другачији садржај. Јер, хришћанство је одбацило много тога што му је било неприхватљиво, тако да се првобитни смисао обреда и обичаја често заборавио или је био избрисан.

Од богиња је хришћанству највише главобоља задавало дуготрајно поштовање култа *Мокуше* (Мокше, Мокоше). Ј. Мал је навео један став из *Правилника св. Саве за монахе*, чији извор не наводи, тако да нисам био у прилици да проверим његову тачност: „Према пропису св. Саве за монахе (препис из XVI века) свештеник је морао од својих исповедника извидети *'li splutila jesi z babami bogomerskija bludy, li molila sia jesi njilam li rodu i rozenicam i Perunu i Chorsu i Mokoszi pila i jela: tri leta post z poklony'*“ (Mal 1940, 19 и д.). Иако

постоје извесне нејасноће у транслитерацији са црквенословенског на словеначки, као и проблем извора из којих је наведен овај препис, поменути део из Прописа св. Саве могао би у преводу на српски изгледати овако: „*Јеси ли чинила с бабама [= врачарама] бојомрски блуд, јеси ли се молила вилама или Роду и Рожаницама, а Перуну и Хорсу и Мокоши у часи њила и јела: [шреба] да држиш њосту у њоклоњењу шри њогине*“! Дакле, свештеник је морао да из праксе својих парохијана искорењује стару веру у виле, у Род, Рођенице, у Перуна и Мокошу, као и у *Хорса*! Дакле, и *Хорс* је, као соларно божанство постојао у врло живом сећању код Срба и других Јужних Словена. Познато је, такође, да нас руски извори из XIV века извештавају о томе да се многе цркве жале на постојање „двоверства хришћана, који приређују идолима гозбу и у потаји чине част Вилама и Мокоши, а посебно то чине све жене готово без изузетка“. И у „словеначким приповеткама се сачувала као могућна чаробница Мокошка, некада ајдовска краљица. Она је била људима наклоњена; каткада им је у злу помагала. Посебно је радо односила децу, нарочито ону, која су се веома слабо одгајала“ (Mal 1940, 17–18).

Начин моделовања хришћанских назива, који су замењивали стара из времена паганства, текао је, према Дуњи Брозовић, овако: „Након покрштавања већина је тих назива [...] замијењена именима појединих светаца, с тежњом да се погански топоними претворе у кршћанске. Најпознатији је примјер те замјене велик број светишта посвећених култу Световида и накнадно надомјештених црквама посвећенима светому Виду. То су, нпр. многобројне *Видове њоре*, *Свевиди*, *Сушвиди*, *Видовице*, *Видеши* и сл.“, укључујући ту, у првом реду, осим светог Вида, као супституцију Световида, још и св. Илију који је заменио Перуна (Брозовић 1987, 119–120).

Иманентна вера Словена насупрот црквеној и сколастичкој побожно-сти. Описујући психолошки портрет Словена, и у томе Срба, В. Дворниковић је говорио и о једном веома важном феномену словенске духовности, тачније о пријемчивости нашег човека за религијско. Том приликом изнео је два само привидно дијаметрално супротна становишта. Он каже да нема религије која би „словенској ђуди толико одговарала као хришћанство“. Ни у једног народа, није хришћанство, када је једном било прихваћено, наишло на тако „јаку органичку, етнопсихичку диспозицију као код већине Словена. *У руској земљи њај је словенско-хришћански њиш најјаче изражен. Пољаци су њоказали јакe диспозитије за мистички катхолицизам*“. Зашто је то тако? Зато што је Словен „*њрвенсњивено осећајан, нерационализован њиш, а хришћансњиво је еминентно релињија осећања*. Љубав постаје у њему основни синтетски принцип и пут спасења. Божанство и човечанство постају фамилијом; бог отац небески, а сви људи браћа, деца његова“. Као што видимо реч је о „*фамилијаризовању бога и људи*“, то је нека врста „дечије оданости и подложности оцу небескоме“ која до „дна душе одговара Словену. Бог је врховни ауторитет људске задруге и целог живота у њој“.

Где се у овом контексту налазе Јужни Словени и у томе, посебно, Срби, и какав је њихов однос према догматици хришћанске цркве? Византијска црква није успела да дисциплинује и тако византира Србе. „Српско православље развило је своје особености и задржало много тога из старе, прехришћанске епохе. Сам процес црквене христјанизације није продро онако дубоко као у Руса, већ је народ унео у цркву и својих националних елемената, сасвим различитих од православља нпр. грчког, руског и других источно-хришћанских цркава“. Често је у нас, каже Дворниковић, из патриотизма било речено или написано: „Наш народ је побожан“! Међутим, да ли ствари тако стоје? „Мислим да ово није тачно“. Наиме, „у нашем народу не ишћиче се никакве јаче дисћозиције за црквену љобожност, а још мање за теолошка дубљења и сколастичка цепидлачења. Ни једној од свих наших вера и цркава није успело да до краја зашће шраћове прехришћанске релићје као ни јаче дисћозиције за сћаре љаћанске словенске празноверице. Најјаче и највидније обележје живог и породичног српског православља *Слава или Крсно име прехришћанској је љорекла*“ (Дворниковић 1995, 76–77) и стоји у вези са српским култом предака.

Срби су, због тих разлога, прихватити само онај тип хришћанства који се временом могао прилагодити архетипском верском потенцијалу који су Срби донели из прапостојбине. Било да је свештеник тај који ће осветити славску трпезу и пресећи колач, или ће то чинити домаћин, то је у овом случају свеједно. Наш човек се са најдубљом вером односи према своме *крсном имену*, узимајући га као конституент своје традиције и обележје националног и породичног идентитета. У томе је иманентно присутна дубина његове вере, с том важном нијансом што та вера не носи знање о трансцендентности Светог, иако се само то Свето дубоко, али непосредно искушава, сада у синкретичким формама његове историјски млађе хијерофаније.

Једном речи: *важно је да народ верује* и да то своје *вјерују* упражњава кроз *обред*, кроз *традиционалне форме обичајности*, а да при томе уопште није важно који је *шћи*, која *врста веровања у љозадини*, нити је за саме учеснике ритуала нарочито важна *ексћилицићна свесћ о шћоме*, најзад, ни *семантићка вредност мища* који је у основи *шћаквоћа ришћуала*! Као да форма *ришћуала*, када се једном устали, постане нека *врста шћрансћенденћалне архећићиске схеме*, у извесном смислу бива индиферентна према *садржаћности* која ће старом формом бити конкретизована. Ма каква садржаћност била, она улази у *форму ришћуала*, а онда, ритуализујући се, постаје превладана као теоријска раван која се не дотиче свести актера који учествују у обреду. Разуме се, Срби су, не једном, управо због тог трансцендентализма ритуала, плаћали превелику цену, често и губитком државне, или пак појединих сегмената националне суверености.

Ритуали, обичаји и религија

У каквом су узајамном односу: *риџуал*, *обичаји* и *релиџија*? Реч је о три важна антрополошка појма. Овде ћу се најпре критички осврнути на једну хипотезу, која, свакако, није заживела у нашој савременој етнологији, према којој се инсистира на стриктном семантичком диференцирању два термина: „ритуала“ и „обрета“. Према тој претпоставци, на пример, „обрет“ би требало искључиво везивати за церемонијале монотеистичких религија, посебно, православне, док би „ритуал“ био адекватна форма церемонија тзв. паганских, многобожачких митологија.

Обичај, обред и/или риџуал – као језичко и стварно њиховање

Два термина *обрет* и *риџуал*, иначе, морфолошки различити, неки наши аутори, дакле, настоје протумачити као два семантички противстављена. За њих је „ритуал“ скуп церемонија које припадају *незнабожачким* системима веровања, тачније, политеистичким религијама (митологијама), док термин „обрет“ значењски покрива церемонијал, верску службу у храмовима монотеистичких, поглавито хришћанских цркава и религија. У литератури на словенским језицима, а и другим, европским језицима, таква диференција не постоји. У раду се управо овај проблем, иако теоријски маргиналан, пропитује из угла језичке компаративистике.

Да пођемо, најпре од праксе у словенским, а онда и у другим индоевропским језицима. У речницима словенских језика наилазимо на присуство два, како изгледа, семантички истоветна термина: „обрет“ и „ритуал“. У руско-српском речнику стоји: „**обряд** м. обред м., церемонија ж.“; „**обрядовый** обредан, ритуалан“. Што се другог термина, „ритуала“ тиче [чије је порекло у латинском], у наведеном речнику стоји: „**ритуал** м., церемонија ж., церемонијал м.“, а затим: „**ритуальный** ритуалан, церемонијалан“ (РСС, 19673, 391, 604). У бугарском: „**обрет** м. обред, обичај, религијски церемонијал“; док је „**ритуал** м. ритуал, церемонијал“ (Младенов 1967, 388, 575). У словеначко-српском речнику читамо: „**obred** m obred; -en adj. Obredni; -nik m trebnik, ritual, ceremonijar“ (SSS, 1927, 113).

Утисак је да ни и у западно-словенским језицима ствари не стоје другачије, а у односу на јужнословенске језицике, али и у односу на руски. Као пример наводим решење из *Češko-hrvatskoj rječnika*. Састављач Merhaut под одредницом „обрет“ бележи: „obřad m obred m; -ni obredni, ceremonijalan; -nik m obrednik m“. Овоме термину по смислу је близак, иначе, израз: „ceremonie f (obřad) ceremonija f, obred m“ (ČHR, 182, 31). Занимљиво је да овај релативно обиман речник од преко 500 страна, уопште не реферише о термину „ритуал“.

Дакле, у различитим словенским језицима, Јужних, Источних, као и у Западних Словена, налазимо примарну употребу морфолошки истог термина – *обрет*, који се семантички доводи у блиски однос са изразом *церемонија*, а често и са термином „ритуал“. У том смислу, уочавамо како су словенски

обред, односно прихваћена туђица *ришуал*, истозначни. Тако и у бугарском, с тим што је *обред* истовремено „обичај“ али и „религијски церемонијал“ и „ритуал“, при чему *ришуал* кореспондира и са церемонијом. Уосталом, ни словеначки не прави разлику између *обрета*, *ришувала* и *церемоније*, с тим што обред укључује у себе и религијски моменат – *шребник*, вероватно, црквена књига прописа, али и место одржавања ритуала и приношења жртве.

Становиште српских лингвиста углавном је подударно са гледиштем других слависта. Иван Клајн и Милан Шипка у *Великом речнику сираних речи и израза* проблем артикулишу на следећи начин: „**Ритуал**, -ала м [нем. Ritual, од лат. Ritualis обредни] 1. рел. Скуп обреда и церемонија у некој религији. 2. цркв. Литургијска књига, обредник, са текстовима и правилима за извођење обреда изван мисе. 3. процедура која се врши уобичајено и аутоматски“ (Клајн / Шипка 2008, 1089). Једном речи *обред* и *ришуал* су истога значења. На крају изложићемо и решење Вука Ст. Караџића који у своме *Рјечнику* дотиче и питање које нас овде занима, дакле и појма *обичаја*.

За Вука је, наиме, „**обичај** м (loc. обичају) der Brauch, mos, consuetudo“; „**обретивање** n, das Thun der Reihe nach, das Umreihen, ex ordine facere“; најзад, „**обредити**, **обредити** v. pf. der Reihe nach geben, thun, ex ordine facio: Првом се чашом **обредили**“ (Караџић 1975, 429, 434). Једном речи – Umreihen = das Thun der Reihe nach – значи да се нешто чини по реду, тј. по правилу, као што и синтагма: der Reihe nach geben – имплицира: *гајти њрема реду*, *йошшујући ред*; најзад, то може значити и потребу да се принесе жртва.

Корисно је да се позабавимо и решењима наших лингвиста, састављача речника немачког српског језика, Светомира Ристића и Јована Кангрџе. „Ritual [кат. Ritus 'верски обичај, обред'] n 2g1 требник *m*, обредник *m*“; „Ritual..., ritual...: ~ buch *n* = mäßig а према обреду, по обредима; ~ mord *m* обредно убиство *n*“; „Ritualismus [лат] *m* ...pl. ритуализам (давање важности обредима, правац енглеске цркве који нагиње католичанству)“; „rituell [фр.] а обредни“; „Ritus [лат] *m*...верски обичај, обред“ (Ристић / Кангрџа 1936, 1201). Као што видимо, за Ристића и Кангрџу *ришуал* је истозначан са *верским обредом* и *обичајем*, из чега произлази да су термини *ришуални* и *обредни* семантички истоветни.

У хрватско-српско – немачком речнику, ствари стоје овако: „Обичај Brauch m (...), Sitte f. (); Gewöhnheit“; „Obred Gottesdienstordnung f (-), Ritus m (-, -ten), Liturgie f (-, -n); feierliche Handlung f (-, - en), Zeremonie f“; „Ritual Ritual n (-s, -e i .ien); Ritus m“ (Hurm / Јакић 1974, 331, 335, 567). Како видимо, хрватски лингвисти Антун Хурм и Бланка Јакшић преводе хрватски, односно српски термин „обичај“ немачким Brauch, али и Sitte, што имплицира сферу моралног, додајући овде и трећи немачки еквивалент Gewöhnheit, у смислу нечег обичног, уобичајеног. Међутим, сам термин „обред“ ближе одређују као поштовање реда / обреда у служби Бога, дакле, као *лишуртију*, односно *церемонију*. Када је реч о „ритуалу“ Хурм и Јакшић га искључиво везују за *ришус*, не специфицирајући да ли је овде реч о верском обреду или обичају уопште.

Други хрватски лингвист, приређивач француско хрватског или српског речника, Валентин Путанец, два морфолошки разнородна израза: *ришуал* и *обред* недвосмислено доводи у семантички истозначан однос. „**Rite** [rit] m. obred“; „**rituel**, **-le** [rituel] 1. a. obredni; 2. m. obrednik, ritual, (na istoku) trebnik“ (Putanec 1987, 906). Код Петра Скока у Етимолошком речнику не налазимо термин *обред*, а ни *обичај*. Док о термину ритуал, само укратко стоји како је „*ritual* m. 'obrednik, trebnik (katolički crkveni termin)'". Poimeničen lat. pridjev sr. r: na *-alis rituale*, od lat. *ritus* 'obred' > *ritus* 'obred'“ (Skok, III, 1971, 148). Сасвим је извесно, Скок не уважава диференцију *ришуала* и *обрега*, већ их узима као синониме.

Компарације ради, анализираћемо решење које пружа велики Варингов Немачки речник (Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*), које је готово истоветно са значењима „спорних“ термина у другим језицима. „*Ri-tu'al* <.Pl. a. -li'en> *Gesamtheit der Riten (eines Kultes)* [lat. *Rituale*, Neutrum zu *ritualis* 'dem religiösen Brauch entsprechend'; zu *ritus* 'feierlicher religiöser Brauch'] ~buch <n.> *Buch religiöser Bräuche u. Riten*; <kath. Kirche> *Sammlung liturg. Texte*“; „*Ritus* <m.; Gen.-; Pl. -ten> *religiöser Brauch, Kulthandlung; die Gesamtheit der Bräuche bei einem Gottesdienste*“ (Wahrig 1979, 3051). Познаваоцу немачког није тешко разумети поистовећивање латинског термина „*Ri-tu'al*“ са церемонијалним радњама једнога култа, дакле, са „свечаним религијским обредом“ [*feierlicher religiöser Brauch*], што је истоветно литургији, ритуалу у част Бога.

Овде би, узгред, ваљало дати неколико напомена о словенском термину „обред“. Најпре, сâм термин „обред“ је словенског порекла, при чему се ради о сложеној речи састављеној од префикса „об“ и именице „ред“. Поштовање „реда“, признање „реда“ имплицира стање уређеног комплекса елемената, што је супротно стању „нереда“ и „хаоса“. С обзиром на основно значење термина „об-ред“ као датости неке праксе у којој влада „успостављени ред“, може се претпоставити да је и сваки религијски чин, уистину, захтев против „нереда“. Исход је очекиван. После завршеног заједничког обреда у цркви или светковини у кући домаћина, на пример, долази до сједињења чланова заједнице са неком моћном силом, тј. божанством, култом, тотемом, породичним светитељем – да наведемо само неке примере бројних форми Светога. Према томе, када се наш народ спрема да прослави своје *крсно име* или да о задушницама ода пошту мртвима, каже се како треба обавити „ред“, односно да треба урадити све „по реду“; да је „такав ред“! Не ретко, говори се како све што се чини на овај начин врши се по „божјем реду и закону“. И тако смо дошли до питања: Шта у оној сложеници „об-ред“ може значити префикс „об“?

У постренесансном раздобљу филозофије, у теорији сазнања наилазимо на хијерархијски устројени пут сазнања које стреми ка највишој истини. Многи су филозофи прихватили Декартово методолошко начело да највиша истина претпоставља „јасно и разговетно“ знање. У филозофској литератури ове епохе, код Лајбница посебно, наилазимо на дистинкцију: „разговетно али нејасно“ и „јасно или интуитивно“ – тј. *аисолућно* сазнање. Према томе, тек овим последњим сазнањем кадри смо да досегнемо највишу, *метафизичку*

истину – самога Бога. Подсетићу овде на познату диференцију: *разговешној* – или на *Разуму* заснованог сазнања које је *дистинктивно* или *демонстративно*, а у основи *аналитичко*, но, оно још *није јасно*; а затим, ту је и оно друго или *интуитивно* као сасвим *јасно* и највише – које је у бити синтетичко или метафизичко сазнање. До овога другог, уколико следимо Кантов пут, долази се *Умом*, никако *Разумом*! Наиме, Кант је диференцирао Раз-ум (*Verstand*) и Ум (*Vernunft*).

Читалац ће се питати зашто је овде наведена дистинкција важна? Најпре, филозофски гледано, или барем у овој ствари, одувек ми се чинило како је српски језик драгоцен што у њему постоји прецизна разлика управо назначена два термина. А та је разлика, у основи продуктивна, и управо у овом случају је од посебне *теоријски-сазнајне* важности. Реч је о томе што се управо наведена супротност далеко пластичније исказује у нашим терминима: „разумског“ – као *аналитичкој*, али и *ограниченој* сазнања, и „умног“ – као *синтетичкој* и *свеобухватној*. Управо у тој чињеници, како мени изгледа, лежи и могућност тумачења *српских*, односно *словенских* термина: „Ред“ и „Об-ред“. Иако обе речи квалитативно имплицирају нешто истоветно, наиме, „ред“ и „поредак“, ипак, постоји разлика. Термин „ред“ упућује на тзв. *ифрофани*, *овосвештовни* поредак, који је лишен ауре *сакралној*, док „об-ред“, због префикса „об“ у тој сложеници, одмах претпоставља да се у вршењу ритуалне радње, на пример код приношења жртве на самом крају процедуре учесници уздижу до неког Вишега „поретка“, Вишега дигнитета. Као што у филозофској терминологији израз *Разговешно* има ограничени, *трансцендентални* статус, јер је у употреби ради стицања знања о чињеницама *овосираној* реалитета, дотле израз *Јасно*, *Об-јашњавајуће* сазнање, на другој страни, вуче ка сфери метафизичког и религијског, трансцендентног, па утолико оба термина *Об-јашњење* и *Об-ред* имплицирају узлет ка наднаравном, *Сакралном* или *Свештом*.

Најзад, у методологији филозофских наука добро су позната два поступка долажења до истине. У немачкој терминологији, то су *Verstehen* и *Erklären*. Оставићемо за сада по страни неке, код нас, погрешне преводе ових термина. Но, имајући у виду лингвистички аспект, а и с обзиром на прецизност коју је Кант увео у филозофски говор, сасвим је извесно како термин *Verstehen* долази од *Verstand* – од Разума. Због тога именица: „разумевање“ имплицира пристизање до *истине* разумским, аналитичким, демонстративним путем. Али, исто тако, онај други немачки термин *Erklären*, у чијој је основи латински корен (*clare* = јасно), имплицира „об-јашњење“, „тумачење“, а то даље претпоставља синтетички и свеобухватан захват, одређене метафизичке ствари, идеје или Бића. У поменутом речнику Ристић / Кангра је забележено: „verstehen 1. разуме(ва)ти; схватити, [...] појмити, појимати“, као што је именица „Verstehen n разумевање, схватање, појимање“. На другој страни је сада термин „**erklären** [...] 1. (sich ~) (про)тумачити (се), рас-, ис(тумачити (се), об)јаснити (се)“; док је „Erklären, Erklärung f. 1. об)јашњавање, -ење n, раз)јашњење, -авање n, тумачење n, ис-, про)тумачење [...]“; 3. об)јављивање, -ење n, оглаш)авање, -ење“ (Ристић / Кангра 1936, 479). Како видимо, у немачком

су примарна следећа значења термина, и то: *Verstehen* n, означава *разумевање, поимање* (везано за Разум, за Појам), док **Erklären, Erklärung**, значи *објашњавање, тумачење, најзад, об-јављивање* (Бића), у смислу откровења, најзад, досега до највише истине Бића.

Према томе, ако погледамо семантичку структуру сличних термини у нашем језику, попут „об-ухватити“, „об-љубити“, „об-грлити“, „об-јединити“, видимо како сви они имплицирају радње које воде до некога ширег *захватања*, наиме, до *љубљења, њрљења, сједињавања делова у целину*, чиме се готово без изузетака и апсолутно, радња доводи „до краја“! Због тога изгледа како и термин „об-ред“ говори о успостављању Реда вишега, божанског нивоа, за разлика од „реда“ који се, световно, на земљи успоставља, каткада невољно, најчешће по сили законске принуде, на пример, потребе да се на улици поштују „службе реда“.

Обичај и ритуал. Обичај и ритуал (обред) су термини који говоре о понашањима и радњама које упражњавају људи у свакодневном животу. Они то раде у одговарајућем, одређеном времену, а сами поступци попримају каткада општи, тј. обавезујући карактер за чланове једне социјалне групе. *Ришјуали* и *обичаји* обухватају радње и поступке чисто *религијске* или *моралне* природе. То се даље односи и на оне чинове који су временом изгубили чисто верску, односно етичку димензију, па их људи изводе аутоматски и по навици. У сваком случају, приметна је историјска дијалектика, својеврсни динамизам који прати обичаје и ритуале. Дакле, првобитна сврха поменутих поступака временом се преосмишљава све до потпунога ишчезавања, па их људи ако их упражњавају чине то сасвим необавезно у погледу поштовања њиховог изворног сценарија. Све то одиграва се због снажних цивилизацијских промена у животу заједнице. Понашања на линији *обичаја* и *ришјуала*, која се предузимају без *јасне свести* о њиховом првобитном смислу, називамо празним практицирањем. Таква понашања, само по форми, дакле споља гледано, могу наликовати оним првобитним радњама које су обављале старије генерације. Дакле, данашњи судионици то раде без јасне свести о изворној природи „религиозности“ или „етичке“ сврсисходности таквих поступака. А тачан назив за такво упражњавање *ришјуала*, када актери не поседују јасно знање о религијској сврси обреда јесте *ришјуализам*, као израз формализације ритуала, што практично значи, уједно, и његову негацију.

Иста дијалектика, чак у још израженијем виду, прати и обичаје, тј. установљене навике. Додуше, код раних народа обичаји су још увек били чврсто повезани са корпусом религијских веровања групе, да би временом постали све мање носиоци религијске, а више моралних вредности. О тој изворној синкретичкој функцији у понашању пређашњих генерација инвентивно је говорио М. Елијаде. Мит и обичаји, култ и морал, чинили су, наиме, својеврсно неразликано јединство. „У примитивним цивилизацијама мит игра неопходну улогу: он изражава, истиче и утврђује веровање; он чува моралне принципе и намеће их; он осигурава делотворност ритуалних обреда и пружа човеку практична

правила. Мит је, дакле, основни елемент људске културе; далеко од тога да буде испразно причање. Напротив, он је жива стварност којој се непрестано прибегава; он никако није апстрактна теорија или низање слика, већ истинско утврђивање примитивне религије и практичне разборитости“ (Eliade 1970, 22).

У цивилизацији којој припадамо обичајне норме код њихових извршилаца аутоматски попримају испразни карактер, тако да је у свести људи остало веома мало од њиховог дубљег, примарног смисла. Отуда на питање зашто људи уопште упражњавају један обичај када му не знају смисао, често се одговара у духу прагматичне рационализације, како се то чини јер се „тако ваља“, јер је такав адет остао од прадедова!

И опет смо на почетку. Каква је разлика између *обичаја* и *ришувала*? Када су се успоставили као две различите праксе у реалном животу? Најзад, да ли, упражњавајући их, имамо при томе јасну свест о њиховој специфичној разлици? Свакако, ми само осећамо да се *ришували* разликују од *обичаја*. Најпре, запажамо како о *ришувалима* говоримо када присуствујемо некој верској, религијском церемонији. Али, увиђамо и тада како нам сам појам није довољно јасан, пошто нам поглед застаје пред једном другом, у овоме контексту, важном чињеницом. Наиме, када је реч о упражњавању *ришувала* у строго културолошком, социолошком и антрополошком смислу, ми запажамо како се разликују две врсте учесника који врше једну *ришувалну радњу*. На пример, постоје ритуали у селу, у амбијенту природних услова живота, а онда, на другој страни, ритуале у *градском окружењу*. Људи на селу, утисак је антрополога, остварују непосредан контакт с природом, интензивније осећају моћ наднаравних сила. Полазећи од те чињенице многи су научници формулисали став како народи на рудиментарном ступњу егзистенције, за разлику од цивилизованих, не морају уопште бити свесни изворног садржаја *ришувала* да би их, *суштински* и *непојрешиво*, *шемељно* и са дубоким осећањима упражњавали, него они у цивилизацованијем, градском окружењу.

Док за људе који држе до *обичаја* важи правило да у његовом вршењу учествују само зато „што се ваља“, догле, за учеснике *религијској ришувала* ова максима није примерена. Већина учесника *ришувалних радњи* осећа како то чини по некој „изнуди“, својеврсном „морању“, без обзира што актери „не морају знати“ дубљи [религијски] смисао обредних радњи које изводе. Са једном значајном разликом у погледу амбијента у коме се обреди изводе. У сеоској средини, чак и ако *изосиане јасна свесћ* о примарном смислу ритуалних поступака, та чињеница код тих људи не умањује *истинитиост* њиховог душевнога капацитета приликом партиципирања у обреду, у радњи које упражњавају. Насупрот томе, у случају савременог вршења религијских *ришувала* у градском окружењу, уколико такве чиновне не прати јасан смисао о сврси обреда, учесници који упражњавају ритуал већ су на корак од феномена који зовемо *ришувализација*. Наиме, као да учесници градскога духовног окружења, због осећања притиска социјалне средине, често бивају нагнани да суделују у обреду, иако су душевно изван тога. Као да већина њих напросто отаљава норме ритуала, поштује тек спољашњу његову форму, али сасвим извесно, они

то раде без дубљег разумевања, односно истинског осећања за смисао тога чина.

Оно што је заједничко у мотивацији извршилаца *ришјуал*, с једне, и оних који се придржавају *обичаја* јесте нека врста „опште принуде“. Свакако, ова се „принуда“ нијансирано испољава. Код *принуде* која се односи на *обичај* казашемо да је ниво „морања“ нижега интензитета. Одређеније, учесник зна да нешто чини, али то ради пре свега „јер се ваља“! На другој страни, „принуда“ која важи у *ришјуалу*, готово изричито захтева од актера да то „чини јер је нужно“. Ако би овде уврстили и радње *моралнога* карактера, за њих би било карактеристично да учесници то „чине јер тако треба“. Најзад, у погледу делања у складу са *законским нормама* сусрели бисмо се са налогом за извршење радњи са *императивним карактером*, без обзира на *свест* или *савест* учесника, независно од њихове љубави или мржње према закону. Овде се ради о томе да је јединка, односно социјална група „ принуђена да безусловно поступи“, уколико не жели да сноси санкције које аутоматски следе.

Све ове налоге, *обичајне, моралне, религијске, законске*, без обзира каквог су карактера, претпостављају одређене санкције уколико се не би уважавале? Уколико се *обичаји* не би вршили, а сагласно општем мњењу дате средине, слеђује *јодсмех*, или пак, *презир*. Код пренебрегавања *ришјуалних* чинова, или што је исто, *обредних радњи* које се темеље на *религијској вери*, осим *презира* који виновник у заостренијем смислу трпи од стране социјалне групе, примењује се и *бојкот* али и *изолација* дате јединке. Презир и бојкот могу изостати само уколико, формално гледано, јединка, да не кажемо лицемерно, прихвати учешће у вршењу одређенога *ришјуалног чина*, а да се при томе, свесно и емоционално, као личност *унушрашње дистанцира* од сврсисходности таквога чина. Но, овде је изузетно важно то што тај субјект не показује своје уверење на демонстративан начин, никаквим гестом, па и не долази до *јавне осуде* његове радње. Услов је, на пример, да не испољава јавно свој *атеизам*, односно негативан *теоријски став* према таквој врсти религиозности, према обредној церемонији.

Морална радња појединца свакодневно је изложена суду јавности. Што се *религијскога ришјуала* тиче он се, по природи ствари, упражњава с времена на време. Постоји читав низ ритуалних поступака, од крштења, свадбених и погребних обреда, годишњих и славских церемонија, које се одигравају или у тачно одређеним временским одсецима, или селективно, по ритму одигравања секвенци из тзв. антрополошког циклуса, или пак ненадано, каква је смрт, на пример. Због те чињенице на удару групе долазе, најпре, санкције из спектра *моралних обичаја*. *Бојкот*, *бурна реакција* средине веома су приметни, будући да се прекршајима моралних норми доводи у питање свакодневни животни ритам дате групе, духовне али и материјалне нарави. С друге стране, уколико се не врше норме из круга *религијског ришјуала*, разуме се, опстанак и егзистенција заједнице неће бити физички угрожени, али ће духовни интегритет заједнице бити осујећен. Када је реч о вршењу моралних норми, битно

различитих и од религијских и правних, тада, да би један поступак стекао атрибут „моралног“, нужен је следећи услов. У извршењу моралног поступка јединка је дужна да то чини у потпуној сагласности са својом савешћу. То значи, наиме, да она на одређени „моралан искорак“ пристаје вољно, са јасном свешћу да дату радњу врши искључиво ради добра заједнице као такве, а не због личних, утилитарних интереса и циљева. Једно дело се не може сматрати „моралним“ уколико га појединац обавља због јавног признања, ради сопственога угледа, или какве друге инструменталне користи.

Овоме радикално супротна, јесу деловања у складу с правним законодавством, које претпостављају да државни апарат располаже санкцијама за неизвршавање обавеза, или пак када долази до њиховога прекорачења, свакако у негативном смеру. У вршењу / невршењу правних радњи уопште није од значаја да ли јединка свесно упражњава законску норму као ни мера сагласности са савешћу дате јединке. На крају, неважно је да ли она чини неко добро, које је у складу са законом, или то ради зато што јој то лично годи, будући да је до сржи привржена патриотизму. Овде је битно само једно: појединац је „приморан“ да се понаша у складу са законом, до краја свестан да то чини одрицањем од индивидуалног „суверенитета“, личне лагодности. А та чињеница, разуме се, најчешће није пријатна. Зато се закон уважава снагом принуде. Законска норма се нужно прихвата из Разума, али ретко када одобрава, понајмање се воли из Душе, или пристанком Срца. У супротном, а зависно од величине прекршаја, следи санкција, као далеко веће зло и неугодност од зла и непријатности коју индивидуум осећа, када се повинује слову закона.

У наставку усредсређује се на однос између *обичајних* и *ришуралних радњи*. *Обичајне* норме, које су еволутивно проистекле из религијских и строго моралних радњи у чијем су склопу егзистирале, временом су се толико осамосталиле да су данас попримиле облик *јурога формалистичког ошавања*. Напротив, *религијски ришури* остају стриктно фиксирани за одређени корпус верских и моралних идеја и веровања, и код њих не долази до драстичних преобликовања и преосмишљавања. Разуме се, цивилизацијски процес по природи ствари учвршћује критички став према свакој врсти догматизације, па тако и према религијској обавезности, чиме се, хтели или не, отвара простор ка *секуларизацији*, а тиме, уједно и *атеизацији*. Техника и наука су природни непријатељи, опоненти свакој снази догматизације, посебно у домену вере.

Обичај и ритуал (обред) у антрополошком кључу. Чини се да је теоријски и језички лакше одредити разлику *обичаја* и *ришурала* него што се на практичним примерима могу повући прецизне линије раздвајања. За пример узећемо неколико решења немачког етнолога Баузингера. Он је приложио занимљиве примере којим је желео поткрепити тезу о неодређености појмова „обичаја“ и „ритуала“ [обреда]. Једним, помало грубим примером, како „'тамо где је то *обичај*, и крава се ставља у кревет“ (!), он демонстрира тезу како „'обичај' сигнализује одмах опште важење, обавезу да се нешто учини на

одређен начин“. Међутим, када је о *ришјуалу*, о *обреду* реч, Баузингер упозорава како се у овом случају „углавном подразумева *сиољни* облик, процедура која се понавља по одређеним правилима. С језичког становишта то исто важи и за реч обичај (Sitte)“ (Баузингер 2002, 134 и д.). Дакле, *обичај* се одликује „општим важењем“, тј. за одређену групу људи он има чак „обавезујућу“ снагу.

Међутим, Баузингер сматра да је проблем разлике у значењу ова два израза могуће разрешити тако уколико ствар посматрамо као „разлику у тежиштима“. Наиме, „*обичај* (Sitte) се схвата као оно *стварно*, *суистанцијално*, док је *обред* (Brauch) нешто *сиољно* и подложно хировитим променама“. Још одређеније, а у циљу профилисања поменутих значења, Баузингер наводи аргументе неколико, њему блиских аутора. Позива се најпре на Мартина Фрајтага који посматра *обичај* као „израз живе заједнице“, а *обред* оно што се *и даље* чини, мада без везе с првобитним смислом; обред је 'супротан обичају, он је мртав обичај'“. Потом наводи мишљење Јозефа Динингера, који је поменути разлику објаснио на исти начин, само са промењеним тежиштима. Наиме, док је „*обичај* поштовање предатога закона, *обред* је *сиољно* практиковање предате форме“, *обичај* се 'у свом *унушарњем* смислу *не мења*, док се *обреди* *моју мењашу*“. На крају, увео је у игру и становиште Валтера Хеферника коме је као полазна основа послужио прилог социјалног психолога Петера Хофштетера, који је разлику *обичаја* и *обрета* посматрао из угла *стшејена* важења. Наиме, оно што за Хофштетера има значење „необоривог“, Хеферник то именује као обичај, док оно што Хофштетер назива „*конвенционалним*“, овај предлаже израз „*усташљено* (das Gebräuchliche)“. Најзад, Хеферник појам „*обред* (Brauchtum) резервише за *свесно нејоване* форме и ознаке појединих група“ (исто, 135).

Другим речима, *обичај* се упражњава сходно мњењу, као пракса коју сви подразумевају иако не морају имати јасну свест о томе. Но, док за тзв. *усташљене* форме понашања Хофштетер користи израз *конвенционална форма*, Хеферник резервише израз *обред* и одређује га као *свесно обликован* начин понашања једне групе. Укратко, дискусија међу наведеним аутора, укључујући и Баузингера, центрира се око питања диференцирања разлика између *обрета* и *обичаја*. Преовлађујуће је мишљење да је *обред* „*спољни облик*“, процедура која се одвија по устаљеним, често конвенционалним правилима, а то значи да се са временом *обред* може мењати, док *обичај* означава „*оно суштинско*, *ону унушарашњу* страну, која остаје константна, непроменљива“. Сам Баузингер указује како је у немачком језику термин *обичај* (Sitte) „сродан речи моралност (Sittlichkeit)“, што би имплицирало да је *обичај* у тесној вези са сфером моралног. Са друге стране, пак, обред чији је немачки еквивалент *Brauch*, језички асоцира оно што се *усташљило* (das Gebräuchliche), „што је просто фактум“. Има се утисак да се овим жели рећи како је *обичај* иманентно повезан са моралом, према томе и јесте нешто *унушарашње* и *суштинско*, док је *обред*, односно *ришјуал* нешто *сиољашње*, *процедурално*, нека врста сценарија за драматизацију *обичаја*.

Шта је до сада утврђено? *Ришјуал* – чији је у словенском језику истозначни термин *обред* – директно кореспондира са *религијским* култом. Прецизније, на једној је страни мит, као теоријска свест о одређеном типу вере, религије, док се на другој страни налази *култ* – као практична демонстрација вере коју упражњава једна група људи, и која се у *ришјуалу* непосредно идентификује са својим идолом, божанством, вишим бићем, сакралним. Свакако, тај ритуални, култни чин, поред осталог, може претпостављати комплекснији процес, укључивати, свакако, и морални аспект. Па ипак, он није у толикој мери обавезујући, да представља морални императив. Са друге стране, постоје обичаји сасвим ослобођени моралне интенције, коју су, такву намеру, додуше, могли имати у старини, но, коју су, свакако временом изгубили. Тако се данас обичајна пракса одвија не само без неопходне свести о моралу већ и без ослоња на друге битне вредности. Код Баузингера *обред*, тј. *ришјуал* бива *искључиво* сведен на процедуру, церемонијал, будући да немачки термини *Brauch* и *Gebräuchliche*, доиста имплицирају нешто што „Треба“, неку „потребу“. Но, видели смо, управо Немци синтагмом *религијска њошреба* (*religiöser Brauch, Kulthandlung*) ближе одређују *не обичај*, већ „ритуал“, оно што у словенским језицима речи као „обред“, и који се, према томе, најдиректније односи на унутрашњу повезаност са религијским култом. Дакле, у немачким речницима примаран термин за наш израз „обред“ није *Brauch*, већ *Ришјуал*. А ако се већ користи термин *Brauch*, он би тада захтевао да се ближе одреди као религијски чин, који није превасходно повезан са моралним императивом. Укратко, овде је реч о *религијском ришјуалу* [*religiöser Brauch, Kulthandlung*].

Ришјуал и ришјуализам у савременим религијама

Овим поводом пред савременом антропологијом остају нека отворена питања. Ако је ритуал саставни део свакога веровања, да ли је у неким религијама „ритуалноме“ дат *најлашенији* карактер, док је у другима његово присуство сведено? Историјски посматрано остаће задатак истраживачима да промисле следеће важно питање. У коликој је мери данас, на пример, у монотеистичким религијама, поглавито у хришћанским конфесијама *њораси* црквенога ритуала у функцији јачања вере, или пак таква појачана пракса доводи до слабљења вере *њојегинаца*? Није ли снага индивидуалне вере данас у обрнутој сразмери са све већим снажењем цркве као институције и, према томе, све веће истицања њене политичке улоге? Другим речима, да ли разгранатост и формализација ритуала води ритуализму, који је индикатор опадања моћи вере као индивидуалног и колективног чина?

Треба, дакле, емпиријски испитати одрживост следећих хипотеза. Да ли, што више идемо од тзв. „спољашњих“ типова вере: *маџије*, *њошемизма*, *мишолоџије* – као „природних“ религија, ка „духовних“ – тј. *унушрашњим*, *моношеистичким*, опада снага *ришјуала*? Или су аргументи на страни супротне тезе. Наиме, да се ритуал објективно разгранави, но, на уштрб изворне, *унушрашње* вере појединца? Овоме је питању Жан Кизније понудио један могући одговор.

Анализирајући три маркантне хришћанске цркве – а имајући у виду присуство у њима ритуалнога аспекта – он је у резултату истраживања сасвим пластично приказао оделите позиције сваке од трију цркава. Најпре, разлике су „осетне између *православној* домена којем је ритуализација религијске праксе богата и интензивна, *кајшолничкој* домена“, у којем је она нешто сведенија, „почев од II ватиканског концила и, најзад, *пројшесћантској* домена, где она скоро сасвим ишчезава и допушта опстајање само *лишурјије речи*“ (Кизније 1996, 131–132). Није тешко увидети како „ритуал“, према Кизнијеу, у *моноше-истичким*, тј. *духовним* или *унушрашњим*, хришћанским религијама, све више постаје само спољашња, да не кажемо, небитна страна религије. Супротно томе, домен вере који се изражава кроз ритуал у *хришћанским црквама*, данас је *доминантан* у православљу, нешто мање у *кајшолничкој цркви*, док је „ритуалнога“ најмање у *пројшесћантизму*. Једном речи: идући од *православља*, преко *кајшолничанства* ка *пројшесћантизму* – ритуалност слаби, ишчезава. Ова чињеница може се разумети и тако, да је ритуалност, церемонијалност пре свега карактеристика оних религија које наглашеније изражавају тзв. *чулни*, *шеле-сни* домен у вери, а мање *духовни*.

Међутим, за стратегију *пројшесћантизма*, који је компатибилан са напредујућим духом и етиком капитализма, и у коме је апострофиран култ рада и елан *рационалности*, примарно је ослобађање од *иразноверја*, *ритуализма*, *свечарења*, *традиције*. Подсетимо овде на ставове Макса Вебера. Са одбацивањем економског традиционализма, протестанти су ставили *ad acta* сваки конзерватизам, а са њим и „верску традицију“, најзад, сваки „традиционални ауторитет“. Отуда су, протестанти на сваком кораку „показивали специфичну склоност за рационализам“ (Weber 1989, 8, 11–12). Томе насупрот, католицизам је све до Другог Ватиканског концила (1963–1966), остао везан за традицију и њене институције, и тако отуђен од света и световног, не марећи за циљеве економског просперитета. Мартин Офенбахер (кога Вебер цитира) у својој студији портретира два различита животна и верска стандарда, *кајшолника* и *пројшесћантца*, пластично наглашавајући њихову супротност. „Католик је...мирнији; с мањим смислом за привређивање“. То би се, метафорички речено, могло изразити речима овога писца како „протестант воли да једе добро, док католик хоће да мирно спава“ (Offenbacher 1901, 68). Преведено на дословни исказ то треба да значи, како је протестант вазда у рационалним пројектима, он жели да успе у реалном животу, тј. да у стварној егзистенцији има што више добара, док католик мисли само на спокојан живот, на скромно отаљавање традиционалних, дакле, и црквених обичаја; он не би да таласа, ни-ти да учествује у побунама, у друштвеним, али ни у црквеним институцијама.

У историји веровања нашега народа то би могло важити пре свега за тзв. *народне религије*, попут *анимизма* и *аниматизма*, за домен *кулша* и *маџије*. Према Кизнијеу, ове рецидиве природних религија налазимо у православљу знатно више но у протестантизму, упркос чињеници што су и једна и друга вера форме *стиришуалне* религије. Наиме, у духовним религијама, а о хришћанству је овде реч, требало би да је преовлађујућа духовна супстанца. То онда

значи да се однос према Богу не успоставља, као у ранијим веровањима, посредством *чулнога* реалитета, тј. приношењем жртава посредством *ришувала*, већ са ослонцем на *унушрашњи*, *духовни* однос индивидуе, личности према Богу. Наиме, наглашава се како су у *природним религијама* прошлих епоха на делу били *Тело* и *Реч*, док би у духовним религијама, а то значи и у *хришћанству*, бар теоријски узев преовлађујуће место требало да заузму *Дух* и *Промисао*. Но, да ли је и стварно тако?

Да се не бих још једном одређивао према становишту Кизнијеа, рећи ћу како ми изгледа да се у поменутих залагањима прећутно вредносно фаворизују, дакле, и сматрају супериорнијим оне религије које су историјски настале касније, поглавито монотеистичке, попут хришћанства и ислама. А такво гледиште истовремено имплицира да је с једне стране, *присуство ришуалног домена* у једној монотеистичкој религији, односно *одсуство ришувала*, својеврсна мера дубине човековог односа према предмету обожавања. Сасвим одређено: осетно присуство *ришуалног* богатства у једном типу вере требало би да значи да је та религија *инсуфицијентнија* и вредносно инфериорнија, дакле и знатно осујећена у постигнућу респективне комуникације са Светим. Исто тако, на другој страни, у верама код којих је ритуално сведеније, бољи су изгледи да се присталице дате религије комплексније, осећајно и доживљајно, узвисе у искушавању *Светиога*. Са обеа идејама сам у великом спору.

Дакле, какве се примедбе могу упутити поменутом становишту? Ограниченост Кизнијеове теорије је што она *ришуал* сагледава, доиста, само и искључиво, дакле, принципјелно, као спољашну страну религије, а не као озбиљну функцију душевне, духовне и моралне интеграције, чија је пунина видљива управо кроз *ришуал*. Утолико он не прави неопходну разлику између *ришувала* и *ришуализма*, већ се код њега „ритуал“ све време посматра из угла „ритуализма“. Према томе, и сам се појам „ритуала“ узима као негативна чињеница. Подсетио бих и овом приликом на став М. Елијадеа, како су све врсте *хијерофанија* = „појавâ Бога и Божанскога, Светог“, једнаке вредносне и верујуће снаге. Исто тако *дубина вере* која се испољава у било ком типу религиозности: од анимизма и магије, преко *култнова*, *политеистичких* и *природних митологија*, па све до *моноистичких религија*, гледано из вредносног хуманистичког угла, једнако је респективна у сваком од ових облика. Због тога је тешко одржива претходно подастрта вредносна скала међу религијама, а до које Кизније држи. Наиме, да се због већег присуства *ришувала* у православљу и у католичанству, умањује њихова престижност као вере у односу на протестантизам. Свакако, не стоји ни супротна теза, да богатство ритуалне и литургијске драматургије у православљу и католичанству, а које фаворизује ове две цркве, њих самих, а у верском погледу, само због тога чини и супериорнијим у односу на било који други тип вере, а то значи и у односу на протестантизам.

Овде је далеко важније питање, да ли је само извођење *ришувала* и учествовање у обреду, у *церемонији* као таквој, формално гледано, сасвим довољан услов да се појединац који у томе суделује поистовети са истински верујућим

човеком? Овде се стога мора учинити важна дистинкција о којој је раније понешто било речено. Наиме, човек може упражњавати *ришуал* на начин да у томе предано учествује целим својим духовним бићем; дакле, из уверења, ношен вером, а да се, ипак, многи његови поступци које такав сценариј ритуала налаже, па и партиципација у њима, могу одредити као „спољашњи“, то јест према самој вери не нарочито предано. У савременој антропологији ауторка Мери Даглас је овоме проблему посветила више својих радова. У том смислу, прихватајући идеје социолога Мертона који је назвао „*ришуалистиком* некога ко изводи спољне покрете без унутрашње припадности идејама и вредностима које се изражавају“, М. Даглас је рекла како „ритуалиста постаје онај који изводи спољне покрете“, који само изгледају тако да је јединка предана „известном скупу вредности“, иако је исти тај *ришуалисти* „гледано изнутра, повучен, сасушен и удаљен“ (Даглас 1994, 20).

Оно што је посебно значајно у теорији Мери Даглас, али у доброј мери сагласно пре свега са теоријском стратегијом Мирча Елијадеа, јесте њен став да у тзв. *примитивним религијама* где појединци иманентно, целином бића, партиципирају у ритуалу, не постоји, како она каже, „мртви баласт 'ритуализованог' ритуала“. Тиме се жели казати, како у примитивној религији нема лицемерства које запажамо у појавама ритуализација данас. Уосталом, подсетићу на знатан број цивилизованих људи – било да су у религијском смислу присталице неке друге вере или су пак атеистички настројени – који, на пример, смерно присуствују обреду сахрањивања пријатеља. Они знају да им је пријатељ другачијег верског опредељења, но, будући да су с њим били повезани бројним другим нитима, они на верском обреду последњег испраћаја остављају утисак „уљуднога“ саучествовања. Наиме, присуствујући обреду сахрањивања и, „гледано изнутра, повучени, сасушени и удаљени“ од онога што виде и чују од православног свештеника који држи опело, ови пријатељи различитог опредељења, а има и католика међу њима, ниједним гестом не показују како такав ритуал сматрају сувишним. А постоје и они, који су [као и умрли] формално припадали одређеној верској заједнице и који присуствују сахрани пријатеља. Но, и они ће с правом понети етикету ритуалиста уколико присуствују обреду сахрањивања, но, с том разликом, што они овде критички рационално увиђају да је ритуал испраћаја на онај свет, па све са опелом, и форсираним нарицањем и целивањем умрлога крај отворенога ковчега, крајње неукусно, непотребно и нецивилизовано.

У наведеним примерима *ришуализам* није ништа друго до формално, то ће рећи „цивилизовано“, „пристојно“, дакле, учествовање у ритуалу, у коме партиципијент према самом обреду показује став *унутрашње* дистанце. Минимално, колико је уопште потребно, он отаљава „ред“ но, без икаквога унутрашњег „пристанка“. У ширем смислу, разлози за отворени антиритуализам били би следећи. Када се једна религија устали, институционализује кроз цркву, а на другој страни, што је у суштини исто, када нека странка или партија освоји власт и успостави контролу над јавним сектором, тада ће, а према Мери Даглас, пошто се „прилагоди“ и стабилизује дата група на власти,

„друштвене форме постати мање или више рутинизирани“ (Даглас 1994, 23), а ја бих додао, и ритуализиране.

Свака нова религија, усталом, као и победа нове странке у политици, у фази борбе са постојећом вером, минулом влашћу, односно сектама и другим странкама, жестоко напада њихове ритуале, како би успоставила нови поредак, а онда и наметнула сопствене ритуале. Рене Жирар је у праву: „Да би ред могао поново да се успостави потребно је да прво *неред* дође до врхунца“ (Жирар 1990, 89). Након преузимања кормила, на верском нивоу, односно у политици над јавним, друштвеним животом људи, следи период успостављања организације, било у сектору вере, у домену цркве, или, пак, у државним пословима, консолидацијом јавног сектора. И сада, као знак да су ранији обичаји превладани, тј. деструирани, нова религија, нова власт мора посегнути за новим, „својим“ ритуалним формама које ће у новом руху обављати исту ону а стару функцију, како би се устоличена вера учврстила, а нови социјални поредак стабилизовао.

Сврљиг и шопски културни ареал

Како приступити истраживању етно-културолошких феномена у једном особеном региону који, иначе, припада целовитој култури једног народа. Реч је о „шопском ареалу“ унутар српске културе. На примерима истраживања *Сврљишке области*³³ показују десеге досадашњих методолошких и теоријских стратегија присутних у савременој антропологији. Две су претходне претпоставке од којих се у овом раду полази:

а) комплекс обичаја везаних за *Сврљишку област* репрезентује јединствену *ојшће-српску културну мајрицу*;

б) на микро нивоу анализе *Сврљишке области* уочава се постојање двеју оделитих *културних зона*: „источне“ и „западне културне зоне“, које се, и са гледишта јединственог српског језика, такође диференцирају на два посебна *јовора, идиома*: „тимочко-лужнички“ и „сврљишко-заплањски“.

У нашем антрополошком истраживању како се показало, две поменуте културне зоне: *источна* и *западна*, садрже и релевантне језичке диференције карактеристичне за поједине обичаје и обреде. Најпре, и врло кратко, о говорним разликама двеју зона.

Језик источне културне зоне одликује „тимочко-лужнички говор“. За тај говор карактеристични су следећи изрази: *свечà, мецà, руће, ноће, Смиљна, илашен, ишешћи, шћембе, лозје, трозје, јокре, шиће*. У западној културној зони практикује се „сврљишко-заплањски говор“, са следећим облицима истих термина: *свећа, међа, руке, ноће, Смиљка, илаћен, ишешки, шћембе, лојзе, тројзе*,

³³ Петровић, С., *Митологија, мађија и обичаји*, Сврљиг, Ниш, 1992; допуњено издање, као V том *Српске митологије*, Просвета, Ниш, 2000, 512.

џрикај, шике (Богдановић 1992, 319–323). У истраживању митолошко-етнолошких чињеница, које сам спровео (1989–1991) дошао сам до кореспондентних следећих језичких карактеристика. Издвајам овде парадигматичне термине. У „источној културној зони“: *молишва* [= јагње за Ђурђевдан, и уопште жртвена животиња], *џовечерје, миро* [= свето дрво], *кросно* [= део разбоја], *млзи-џруда, џреци-слнце*, У „западној културној зони“ су: *ђурђевданче, џовечери, зайис, врашило, музи-џруда, џређи сунце*.

За теоријски рад на етнолошкој синтези могу бити од значаја принципи циклусне теорије, које је развио Гребнер (Gräbner, F. 1911). Да бисмо разумели досега његових претпоставки тумачења ја ћу Гребнерове принципе посматрати са становишта могућности њихове примене на нашем материјалу. Наиме, када унутар једне истоветне етничке културе, нпр. „српске“, а на јединственом простору, имамо два диференцирана културна ентитета, који, дакле, егзистирају један поред другог, при чему се делови једнога културног система (циклуса) налазе у структури другог културног система, али постоје и видне разлике, поставља се питање како интерпретирати поменути чињеницу на трагу Гребнерових концепција.

Пођимо од хеуристичког принципа који је понудио Гребнер, с намером да следствено Гребнеровој оријентацији у антропологији објаснимо чињеницу, да на јединственом српском етникуму постоје два ареала – *две културне зоне Сврљија*? Гребнер би ову разлику протумачио полазећи од следеће претпоставке: *да је џреко сџаријеј културној сисџема, у џоку џошџејта развоја, џрешао млађи културни циклус, који ја је „џредвојио“, ја се у џумачењу делова сџаријеј сисџема џреба да џримени џринџиј занемаривања факџора „времена“ и „простора“ – одстојања, иџио је, на друтом месџу [Гребнер] разрадио у оквиру два оџерационална џојма: „форме“ и „квантитета“.*

У § 3, III главе он каже: „На располагању стоје за овај циљ два главна критеријума: критеријум *форме*, тј. слагање према *квалиџеџу*, својствима, који нужно не произлази из суштине објекта, и критеријум *кванџиџаџивне сагласности*“ (Gräbner 1911, 108, курз. С. П.).

У самој Сврљишкој области, како је речено, диференцирају се две привидно „различите“ културне зоне. Да бисмо могли закључити да оне припадају истом општем, заједничком српском културном моделу, тачније, да оба „културна ентитета“, две „различите“ групе: „источна“ и „западна“ културна зона Сврљига, потичу из истог културног извора, треба поступити на следећи начин: а) да је *број сличности* са „матрицом“ номинално већи (принцип квантите-та) од односа са било којом другом етничком традицијом у ближем и даљем окружењу, б) односно, ако се занемари питање квантите-та, потребно је да у погледу дате опште српске културне матрице постоји већа сличност у *биџним формама*, него са било којом другом глобалном културом.

Нешто сложеније питање односи се на проблем тумачења разлика на микро нивоу? Да ли се на овом нивоу анализе може применити Гребнеров став да је преко старијега културног система – „опште српског“ – прешла млађа култура? У овом погледу сматрам да нас поменути Гребнеров став и из ње-

га деривирани операционални појмови, тешко могу задовољити. Осим у другојачијој теоријској стратегији, о чему ће касније бити речи.

На основу конкретно спроведених истраживања културних модела у источној Србији учинило ми се да се поменуте разлике двеју културних зона морају интерпретирати у сасвим супротном правцу. Познато је да културни модел „источне културне зоне“ изразитије но „западна културена зона“, припада тзв. „шопском ареалу“, који је специфичан за добар број српских културних ентитета на простору Тимока, Заглавка-Буцака и Лужнице, с једне стране, али и за одређене регионе западне Бугарске, укључив ту и софијски округ. С обзиром на то да је и на простору Бугарске овај „културни ареал“ специфичан те се, дакле, не поклапа са целовитим „културним моделом“ бугарске традиције, морамо истраживање усмерити у два правца, одговорити на два питања, а једно је управо Гребнер поставио.

Одређење „шопског ареала“. Пре него што наставимо развијање дате идеје, незаобилазно је претходно питање: шта уопште значи „шопски ареал“? Милован Гаваци је изградио једну схему ареала на Балканском простору чије границе, чак и да нису сасвим прецизно установљене, имају значајну методолошку вредност. „У средњем дијелу Балканског полуотока на запад од споменутог источноподунавског подручја протеже се према унутрашњости различит **ареал** који сеже на југоисток све до околице Софије, на југ све до границе данашње југославенске Македоније а на запад све до подручја Мораве. То је највише брдско подручје, у прошлости па све до најновијих времена дијелом доста затворено према околним ареалима, што је без сумње оставило печат како на цијелом становништву и његову менталитету тако и на наслијеђеној култури“.

Чиме се одликује шопски ареал? „Вршење житарица на гумну само помоћу крупне стоке одваја овај ареал у првом реду од споменутих културних ареала на истоку и југоистоку [...]. С подручја духовне културе напосе се истиче боље одржавање *ейске њоезије* (уз пратњу гудачког инструмента крушкаста облика, с три жице, који иначе служи као пратња плесу). Овај се ареал истиче и неким обичајима, прије свега давањем *џомена* (као *џодушја*) за *џош живота*, понекад и врло здравог и крепког старца (или старицу) као да се он(а) жели опростити од овога свијета (а ту предају тумаче неки као остатак некадашњег уобичајеног обавезног убијања старца). Етнографска особеност овога ареала потврђује се и тиме што његово становништво сусједи називају особитим именом *Шоји*, *Шојови*; то је име које по свој прилици потјече из далеке античке прошлости (од некада познатих *Saraioi* – вјероватно осебујнога старобалканског племена)“ (Gavazzi 1978, 187 и д.).

И Мирко Барјактаровић, у области североисточне Србије, у Неготинској крајини, проналази трагове *лајоша*, тачније обичај „давање помена за живота“. „На лапот као да опомиње и 'помана' (помен), коју себи старе особе још за живота приреде. За вријеме помане и напијања за душу старог чељадета ово се чељаде, коме се и даје помен, обично налази под столом и прати сав обред“

(Барјактаровић 1960, 21–28). Разуме се, ја нисам ближе истраживао да ли и у зони шопскога ареала на простору западне Бугарске постоје трагови „лапота“, што би се, на основу Гавацијевог става могло претпоставити. Но, реч је о једном сасвим особеном проблему из опсега древне и не само словенске културне традиције. Према Петру Влаховићу географија шопске области иде јужно од линије Ртањ – Вратарница – државна граница, затим на југ преко Сврљешких планина, Суве планине, све до граница Србије са Македонијом. Сачињавају га следећи региони: Заглавак, Сврљиг, Торлак, Висок, Лужница, Нишава, Власина и Крајиште. „У Србији Шопови се сматрају чистом српском етничком масом, правим Србима“ (Влаховић 1999, 43). Цвијић најпре каже како је „шопска област [...] у чисто етнографском погледу, углавном прелазна зона између Срба и Бугара“, примећујући на једном месту чак и то да су „Шопи једног дела западне Бугарске, нарочито око Трна, Брезника и Куле, у етнографском и лингвистичком погледу ближи Србима него Бугарима, као и становништво централне Македоније“ (Цвијић 1966, 203).

За нас је, међутим, посебно значајно то да у Шоплуку, како га види Цвијић, „превлађује старо становништво“, које Срби и Бугари зову „Шојовима што означава да су у развиту заостали, сирови људи“. У том смислу „поједине групе Шопова придевају једне другима подругљиви надимак *Торлак, Торлаци*, који је начињен од турске речи *torlak* (глупак, безјак престајак)“. Међутим, они не примају ово име. Српски су писци одавно сматрали Шопове за Србе; за њих је то била чистија словенска маса од оне која је источно од Искра“. Кад је реч о акултурационим односима „шоплука“ и византијске културе, занимљиво је да је „код Шопова утицај старе византијске цивилизације био најслабији и зато се њихова област може обележити као област најчистије патријархалне културе у централном типу“. У неким крајевима „бугарског шоплука“ чак се славила и српска слава: „Доскора су држали свој стари обичај, *славу*. Али је утицајем бугарског свештенства и власти – који, с разлогом, сматрају овај обичај као специфично српски – у крајевима који припадају Бугарској овога обичаја већином нема“ (Цвијић, 473, 474).

На другом месту Ј. Цвијић говори о Шоповима и Торлацима у Шумадији, а другу групу у околини Београда, уочавајући како су се Шопови и Торлаци, иначе, тешко и „спорије прилагођавали“. Шопови су били насељени „и у околини Београда (Мокри Луг, Раковица, Бањица итд.)“. дошавши овде „у почетку XIX века и најдуже су очували свој дијалекат, као и женску ношњу и неке обичаје. И сада, после више од сто година како су се населили, могу се на неким појединцима запазити извесне психичке црте, карактеристичне за Шопове, и извесни торлачки начини“ (Цвијић, Ј. 1922, 59).

Када је реч о структури становништва у самој *Сврљешкој области*, Михајло Костић је установио да је „становништво области *Сврљиг* понајвише стариначко и хомогено. Између Тимочана и Заглавчана с једне и Сврљижана с друге стране постоји прилична разлика како у језику, тако и у ношњи. Већина досељеника је из Нишавља и Знепоља“ (Костић М. 1974, 88, и д.). Досељено становништво чине „*колонисти из групе њоловине XV века*“, док је „у композицији

досељеничког становништва млађих слојева знатније заступљена шопско-торлачко-загорска струја“. Било како било једно је извесно: остаје енигма читавога шоплука, а посебно *Сврљишке области*. На недостатак конкретнијих истраживања указује и сам Костић. „Приличне разлике између Тимочана и Заглавчана с једне и Сврљижана с друге стране, у језику, ношњи и другом, друштвено-географски није могуће објаснити, јер детаљна проучавања порекла становништва у области Сврљиг још нису објављена“ (Костић М. 99).

Сада се враћам оним питањима која су покренула Гребнеровим теоријским конструкцијом. Да ли је дуж Тимока преко јединствене јужнословенске културе прешао неки млађи циклус, како се то нужно намеће из Гребнерове претпоставке, који је онда „предвојио“ ову културу на два ентитета: на источно-бугарску и западно-српску, док је дуж Тимока остварен један нови спецификум? Према Гребнеровом принципу требало би испитати до које мере иду сличности *источно-српске* и *западно-бугарске* културе, на основи принципа *квантитетна* и *квалитетна*, дакле, са занемаривањем фактора времена и дистанце? Ако би се показало, да су те две културне енклаве: „источно српска“ и „западно бугарска“, које су иначе а) на *микро нивоу међусобно сличније* као „шопски варијетет“ али и *различитије* у поређењу са њима *нејасно* повезаним варијантама „српског“ односно „бугарског“ културног ареала, б) док су на *глобалном, макро-нивоу* у бити *сличније* и то 1) „источно српско-шопски ареал“ са својим *целовитим етничким* културним српским ентитетом, као и 2) „западно бугарско-шопски ареал“ са *целовитим* опште бугарским културним моделом, онда би нужно отпао Гребнеров принцип интерпретације и морала би се тражити нова могућност тумачења, која би, слободан сам да је предложим, ишла у сасвим другом правцу.

На глобалном нивоу, оно што српски културни модел као целовит систем разликује од бугарског, поред других, јесте маркантан „славски обичај“, који је далеко старији од хришћанства, и који обележава, поред других, такође на истој црти квалитативних, формалних критерија, диференцију глобално српског и опште бугарског културног ентитета. Свакако, у односу на *западно-словенски* – уопште, *јужнословенски*, и у томе посебно српски и бугарски, показују се сада као међусобно далеко сличнији и ближи, у погледу: обичаја, религије и језика. У односу пак на „германски“ и „романски“, словенски у целини, који укључује *јужнословенски*, *источнословенски* и *западнословенски*, појављује се сада као компактнији, на пример, језички и обичајно, итд. све до тога да се Индоевропљани, као целина, са своје стране, опет, разликују од других раса и култура, на пример, од народа *кинеске* или *афричких култура*, односно култура аустралијских и северноамеричких домородаца и др.

Сматрам да још увек не постоје емпиријски опипљиви и убедљиви разлози за претпоставку, да целина „шопског ареала“ припада искључиво „српском“, односно „бугарском“ културном моделу. Због тога сам слободан да предложим другојачији начин постављања проблема. Свакако овде је од користи Гребнерово важно упозорење. Када имамо пред собом две глобалне културе, или две подгрупе једне глобалне културе, онда „питању о њиховом

културном сродству припада без сумње у највећем степену самостално значење. Одговор на њега, како је већ речено, мора бити истражен у сваком поједином случају“ (Gräbner, 1911, 104 и д.).

Дакле, „решење проблема се мора покушати тражити самостално; јер евентуално еволуционистичко истраживање може га усмерити на ону општу суштину која је апстрахована од појединачног и која ништа не говори о појединачним културноисторијским односима“. Имајући у виду да питање шопског културног ареала посматрам из перспективе једне посебне енклаве – област Сврљига, коју сам са антрополошког становишта релативно целовито истражио, учинило ми се да се из тога појединачног угла, али са погледом на целину српске културе као и на непосредно културно окружење ове области, могу поставити и нека битна питања и бар хипотетички понудити и одређени одговори.

Мислим да је на месту претпоставка да су делови *целовитој бугарској културној модела*, као и *српској културној модела*, на својим, и то: Бугарска на *западним*, а Србија на *источним* географским, „периферијским“ зонама, *налегли* на моћну већ постојећу *старобалканску културну матрицу* – која их је у дужим акултурационим процесима делом можда и „моделовала“ али свакако допринела *персисхиенцији* и *конзервирању* у њима *древније словенској* културног супстрата у појединим сегментима. Пре свега у *појребном културу*, а који је, како мени изгледа, фундаменталан за детекцију једне културне матрице. Свакако, може се по аналогији закључити како је тај утицај оставио трага и у језику. Имплиците смо већ одговорили на питање: да ли је и *српска* и *бугарска* енклава у захвату „шоплука“ наследила овај култ од поменуте *старобалканске* културе? Мој одговор гласи: *само делимично*, и у врло условном смислу! Сматрам, наиме, да је овај моћнији, фундаментални, *старобалкански* слој омогућио *конзервирање* и *персисхиенцију* древније јужнословенске, делом и свесловенске културне матрице и код Срба и код Бугара на простору тзв. „шоплука“. Сва наша испитивања, укључив ту и бугарска, указују на рудиментарност обреда и обичаја на овим периферијским културним зонама једне и друге културе и упућују на старији словенски слој – као заједнички извор. Додуше, будући да су и Словени, као и старобалкански народи који су битисали дуж садашње српско-бугарске границе – пре доласка Јужних Словена на ове просторе – такође исходили из истог индоевропског културног басена, лако је претпоставити да је овај *старији* слој погодовао да се овај придошли јужнословенски боље очува и одржи но на другим просторима српског, односно бугарског народа.

Али и то је битно: *старобалкански* слој није превасходно *узрок* оној особености која се диференцира као „шоплук“ и која је по томе сегменту карактеристична и за Србе и Бугаре, али није ни српска ни бугарска, нити је примљена од старобалканског народа, или од народа дуж савремене српско-бугарске границе.

У истом духу, али супротно Гребнеровим претпоставкама, треба тумачити особености треће културне енклаве у самом Сврљигу, и то 5 села *источно*, и 5

насеља *зайагно* од савремене путне комуникације: Грамада – Тресибаба, односно Ниш (преко Сврљига) Књажевац. Пет села једне и пет села друге културне зоне треба разумети као нетипична према фундаменталним културним моделима које обликују преосталих 14 села „источне културне“, односно 14 села „западне културне зоне“. Треба их, дакле, објашњавати по истом принципу – на глобалнијем нивоу. Наиме, на исти начин као што је „заједнички источно-српски“ културни слој – укључив ту и њему саприпадни „шопски“, *неишиичан* за „опште српски културни модел“, исто тако је и „заједнички западно-бугарски“ културни слој (као „шопски“) у бити нетипичан у односу на „општи бугарски културни модел“.

Када је реч о наведеним „нетипичним“ (5 + 5) селима *источне* и *зайагне* културне зоне Сврљига, ваља имати у виду и једну важну разлику. У овом случају „фактор потирања разлике“ у културним енклавама дуж комуникације: *Грамада – Тресибаба* доводи се у везу са новијим историјским догађајима. Реч је, дакле, о „млађем културном слоју“ проистеклом из чињенице ефикаснијих комуникација и мешања утицаја изазваних низом околности социолошке врсте: трговином, израстањем моћног градског средишта – варошице Сврљиг – као среског и општинског центра у последња два века, затим, раслојавањем села, и снажнијим утицајем штампе, радија и телевизије него у подручјима удаљенијим од овога центра. То се, међутим, не може сасвим казати за културу „шоплука“ која чува древнији културни свесловенски супстрат. Јер, шта је то што је довело до „унификације“ култура у „шопском ареалу“? Нема ниједне нарочито погодне околности која има снагу социолошког аргумента, осим утицаја *старобалканској*, *староседелачкој суйсираша* који је поспешио персистенцију древносрпске и древно бугарске културе – као огранака свесловенске традиције. Насупрот томе, типолошки гледано, у култури сврљижких сеоских насеља дуж поменуте комуникације: Грамада – Тресибаба налазимо дерививан, за последњих стопедесет година формиран млађи културни супстрат.

Једном речи, у „шопском ареалу“ очувана је боље но било где другде код савремених Словена најстарија свесловенска културна супстанција. Она је очувана, с једне стране, због историјско-политичких околности, које су у овом случају мање значајан фактор, и са друге, због чињенице да је староседелачко становништво по карактеру и типу своје културе било структурно „истоветно“, да се пре свега развило на матријархатској духовној основи, чиме је цивилизацијски знатно успорило развој ових делова јужнословенских еклава. На западним просторима *Балканској йолуосирва*, на динарском простору, староседелачки елемент се сусрео са јужно-словенском масом, те је пре свега због своје доминантне културне матрице изграђене на патријархатском устројству заједнице, али и због особених историјско-политичких околности и друштвеног динамизма, убрзао и усмерио историјска кретања ка новим формама социјалне организације – пре свега ка стварању националне државе, и из тога происходеће знатно преображене древне духовне основе у слоју веровања и обичајности.

Треће решење које би се заснивало на претпоставци да је у зони „шоплука“ постојао неки трећи аутономни етнос, који са централно-српским, односно централно-бугарским нема никакве сродности, сматрам сасвим беспредметним. Свакако, за време робовања под Турцима – када није било затворених граница између српског и бугарског народа, боље је очувана ова већ установљена сличност култура – створена с обзиром на функционални аспект старобалканске основе која је чинила њену подлогу. Савремена истраживања би показала, да је социо-културни фактор у последњем, двадесетом веку, водио извесном уједначавању система „компактно српске“, односно „интегрисане бугарске“ културне матрице на читавом државном простору једне и друге словенске заједнице, него што их је зближавао. Томе треба додати и идеолошко-политички фактор – посебно имајући у виду време од четрдесетих година XX века, који је гушио природни проток и циркулацију идеја ових древних јужно-словенских земаља.

Конечно, са *западном културном зоном* десили се нешто слично што и са читавим шопским ареалом. Наиме, и ова је зона подно Сврљишких планина у захвату *Сврљишкој Тимока* носила апсолутно исти *йосебан* седимент као и становништво *источне културне зоне*. Но, како је показано, а поводом феномена „врљања дече на раскрсје“, разлог двојнога именовања „дече“ на западним просторима Сврљига, где је „Вук“ постао алтернативно име, а говор одвукао у варијанту под називом *сврљишко-зайлањској говора* јесте незаобилазан културолошки продуктивн утицај српских досељеничких родова са Косовно-Херцеговачке линије миграција становништва, почев од XV а нарочито од краја XVII века. Дакле, на *источном простору* Сврљига, показано је, уосталом као и у Заглавку, Књажевцу, није било оних српских досељавања, те се примарно очувао *културни седимент* стариначко живља.

Искушавање методе – конкретно

Речено је да се Гребнеров принцип интерпретације не сме сасвим занемарити. Када се прихвати са свом теоријском обазривошћу, а у новом контексту, слојевитог тумачења свесловенске културе, затим, свих Словена: Јужних, Западних и Источних, и даље, у правцу посебних етноса који су се обликовали последња два миленијума у свакој од тих групација, коначно, и на нивоу микро-група као посебних културних енклава у сваком етносу – какав је „шопски ареал“ – онда Гребнеров принцип интерпретације може бити од користи као помоћно методолошко начело. О чему је реч? Гребнеров принцип, наиме, може сасвим добро послужити када се примени у новој теоријској стратегији, у структуралистичком тумачењу особености, на пример, једне или друге културне зоне Сврљига.

Шта каже Гребнер? „Велики део културне историје човечанства који је сачуван у народним обичајима мора бити дакле, изнова реконструисан, тј. највећим делом методом одузимања (*Subtraktionsverfahren*): после установ-

љења и одстрањивања најмлађих и ширих млађих културних кретања и промена доспева се до све старијих, изворних и често просторно обухватнијих појава и комплекса. Исходишна тачка свих истраживања мора свакако бити непрекидно студирање до сада установљенога, постојећег културног јединства или оног које је томе било изворно“ (Gräbner, исто, 125). Управо смо и покушали да обичаје у једној и другој зони *Сврљишке области* реконструишемо, али са свешћу о феноменолошком појављивању или пројављивању старијих слојева кроз млађе.

Свакако, разлог што не сматрам да је „шопска културна матрица“ наслеђена од неке *словенском расном* елементу стране културе – која би се сводила на неки староседелачки етнос – налази се у чињеници, да најстарији културни слој који је у шоплуку очуван, а то је „постављање умрлих на земљу“, на пример, јесте чињеница позната из најстарије традиције Словена. Свакако, она може бити очувана и код неких других Индоевропљана, код Трачана, на пример, на чијем су се станишту нашли касније делови јужнословенских етноса, дакле и делови који образују „шопски ареал“. Но, важно је установити линије континуитета и очување древне словенске културне матрице код два словенска народа: Срба и Бугара. Како се Гребнер поставља према овом проблему? „Овде ступа на сцену помоћни појам културног круга. Он се односи најпре на сваку област јединствене културе [...]. Али појам културног круга превазилази културно јединство у апсолутном смислу: ако се у току културне историје једна култура прошири и једну област преплави са изворно другојачијом културом, каква је римско-грчка на простору култура осталих региона Европе, или хеленистичко-византијска на простору блиског Истока, хиндуистичка на простору западне Индонезије, онда она једва да ће потпуно истиснути старе културе“ (исто, 133).

Желим најпре да редифинишем метод који је садржан у питању: како сам уопште дошао до диференцирања двеју „културних зона“ у самој *Сврљишкој области*, од којих – нема никакве сумње – „источна културна зона“ у знатној мери припада *шойском ареалу*? Морам одмах да отклоним неке недоумице у погледу филозофско-антрополошког приступа поменутој материји. Мени се чини да метод структуралне анализе К. Л.-Строса, који захтева неопходну допуну дијахронијским тумачењем, кудикамо више обећава од пуког емпиристичког сакупљања чињеница и на том нивоу изведених класификација. Будући да и сам припадам теоријском искуству немачке класичне филозофије, у првом реду стратегији кантовскога трансцендентализма, а који је у метод анализе увео субјективно-формативну конструкцију у свладавање дисперзивнога чулнога материјала, овај Стросов антрополошки кључ тумачења, чини ми се, даје више наде на успех.

Да пођемо од једнога методолошког инспиративног *појма-метафоре* Клод Леви Строса, а који помиње и у књизи разговора са Дидие Ерибоном: *Изблиза и издалека*, која се у нашем преводу појавила 1989. године. Моја груба емпиријска истраживања *Сврљишке области* била су завршена крајем 1989–1990. године а теоријски уобличена 1991. Дакле, тек сам се касније суочио са преве-

деном књигом разговора, а то значи и са његовим драгоценим појмом-метафором „ширење ружа“. Мени изгледа да је управо овај појам „ширење ружа“ само на другојачији, варијантски начин елабориран и у мом истраживању. Да то ближе објасним. Говорећи поводом мита у култури једнога народа, Строс је поменуо синтагму „ширење ружа“ која се, да додам, може *mutatis mutandis* применити и на истраживање обичаја и обреда у домену етнологије. Шта, конкретно, значи поменути појам-метафора „ширење ружа“ у истраживачком поступку К. Л.-Строса? Најпре ћу изложити како сам аутор артикулише овај појам / метод.

„Било који мит да узмемо као средишњи, његове варијанте зраче око њега, чинећи ружу која се постепено шири и заплиће. И ма каква била варијанта стављена у прикрајак, коју изаберете као ново средиште, настаје иста појава која рађа другу ружу, а ова делимично сече прву и премашује је. И тако редом, не бескрајно, него дотле док се савијене конструкције не врате на полазну тачку. Резултат је овај: поље, које је у почетку заплетено и нејасно, показује мрежу снаге и појављује се као моћно организовано“. Овим што је Строс изрекао, отвара се и питање „компаративизма“, а то значи да се у случају етнокултуролошких испитивања етнолог не сме и не може задовољити „проучавањем једног јединог друштва или једног по једног друштва“. Наиме, „етнологији који се месецима, годинама, десетинама година каткад, посвећују проучавању једног јединог народа заслужују сву нашу захвалност. Да није њих, ми не бисмо ништа учинили и не бисмо ништа били. Проблем се поставља од тренутка кад зажелимо да изградимо теорију. Та је израда пуна опасности ако почива на јединственом и искључивом искуству, пошто оно објашњава само *један могућан случај* међу *стотицима или хиљадама*. А упоредна метода није у томе, то сам често говорио, да се најпре упоређује а потом уопштава. Супротно ономе што се често верује, уопштавање, једино оно, заснива упоређење и чини га могућим“ (Строс / Ерибон 1989, 141–142).

За потребе наших конкретних истраживања, Стросов став би се могао применити на следећи начин: када се истражује област обичајности, на пример, у тридесет осам сврљшких насиља, није неопходно упоређивати свако село са сваким другим, и тако до краја, већ уз помоћ креативне, продуктивне *синтептичке интуиције*, а на основи претходног знања о целини културе датог етноса уопште, али и о испитиваној групи дате културе такође, схватити *ојшће* односе, опште релације које су заједничке за већину села једне групе – које их чини целовитом скупином, а тек онда, када се ухвати оно битно за све – унутар једне, друге или треће посебне скупине, треба ићи на диференцирану анализу, на компаративистички метод. Ево шта сам забележио 1992. године, у сада нешто стилизоанијем облику:

„О сваком анализираном феномену најпре ћемо дати релевантну дескрипцију појаве на основи нашег истраживања, затим краћу упоредну (компаративну) анализу, поредећи добијене резултате на терену Сврљига, са већ објављеним резултатима у истраживањима тих истих питања у културним средиштима насеља која окружују Сврљишку област. Реч је о истраживањима:

Тимока, Нишаве и Лужнице, Заплања, Алексиначког Поморавља, Сокобање, Заглавка (Буцака), Лесковачког Поморавља, најзад, Хомоља и Бољевца. После таквог дескриптивног, односно компаративног захвата о датом проблему, настојаћемо теоријско-херменеутичким прилазом растумачити: културолошко, социолошко и филозофско значење постојећег проблема имајући сада у виду знатно шири културни и теоријско-митолошки контекст. У покушају реконструкције комплекснијих система митолошко-религијске свести који се налазе, иначе, у позадини добро очуваних обичаја и веровања народа сврљишког краја, имаћемо у виду чињеницу да је културни супстрат у веровањима овога краја, и шире, српског народа, само деривација општекултурних кретања Индоевропљана, а у неким сегментима чак и конститутивни чинилац појединих ширих културних целина, пре свега словенске” (Петровић, С. 1992, 59, и д.).

Овде су дошли до речи: и метод непосредног описивања чињеница, али и њихово класификовање, односно компаративна анализа. Питање метода „ширења ружа“ има знатнију аналогију у ставу који, такође наводим из истога рада:

Исто тако, свуда тамо где бих у једном насељу у разговору дошао до информација о глобалном ритусу, али где би изостали неки структурно важни детаљи, или само имплицитно наговештени, настојао сам целину обреда / обичаја реконструисати *per analogiam* са експлицитним одговорима добијеним у неколико насеља које културолошки и географски припадају датом насељу, и тако добио целовити „митем“. Нпр. ако се у једној, „источној културној зони“ Сврљига, зна за обичај да се уочи св. Мрате коље петао на прагу, и при томе изговара: „Не кољем те ја већ те коље Мрата“, а да тога ритуалног клања нема ни у једном селу „западне културне зоне“ (где се такав петао коље на Св. Илију), онда и један „крњи“ одговор у ма којем селу „источне културне зоне“, на пример, да саговорница зна да се обавезно коље такав петао уочи Св. Мрате, али да не зна шта се изговара приликом клања, или се не сећа шта се потом ради са деловима таквог петла, ја сам, користећи се методом структурне анализе и поступком „разумевања“ и „објашњавања“, претпоставио да је и у томе селу које се налази у окружењу једне њему саприпадне „културне зоне“, функционисала поменута језичка пракса, односно поступак да су делови петла: врат, глава, ноге ритуално вешани о вериге и стајали на њима све до 40 дана да би касније могли бити коришћени у магијске сврхе, посебно када би се у тој кући родило дете, којом приликом су служили у поступку магијскога „кађења“.

Као да је у овоме имплицитно присутан метод „ширења ружа“. Једном речи сва се насеља сврљишке области диференцирају на две културне зоне: а) *источну културну зону* и б) *западну културну зону*. Ову типологију спровео сам следећи структуралистички принцип артикулације грађе, који, разуме се, није без својих методолошких недостатака. Идеал-типска подела комплекса обичаја извршена је, дакле, имплицитно још у току самог теренског рада, али и сасвим потврђена касније, приликом сериозног сређивања добијених резултата. Установио сам, наиме, да постоје неке разлике у вршењу обреда у „дуб-

лим културним слојевима“ становништва једне и друге зоне. Да не идем даље, управо је ритуално клање петла уочи св. Мрате један од таквих обреда који се налази на црти оних фундаменталних, који диференцирају насеља на две културно компактне, а различите, зоне. На крају сам у *Прејледу* навео које су те типске разлике, деривирајући тзв. „старији културни слој“ – који преовлађује у насељима *источне културне зоне*, и који условно припада *шойском ареалу*, и „млађи културни слој“ – који преовлађује у насељима *западне културне зоне*, која граниче са областима Сокобање, Алексинца и, делом, Тимока.

На крају, став да је у битним сегментима у „источној зони“, дакле, у шопском варијетету, очувана старија, древнија структура „српских“, односно индо-европских обичаја, показује, како је раније речено, један важан сегмент из пакета погребних обичаја: *полајање „мртваца“ на земљу*. Док је у „западној зони“ умрли обавезно постављен на сто, кревет – дакле, *огинути од земље*, у „источној зони“ мртац је од старина био *пошављан на земљу*. Да је, дакле, реч о изворном и древно српском (-словенском), а не о обичају који је наслеђен од староседелачке несловенске културе у источној Србији, говори и податак из Житија св. Симеуна које је написао св. Сава, када му се у Хиландару пред смрт обратио отац Немања: „Чедо моје, учини љубав [...]. И прости рогозину на земљу, и положи ме на њу. И положи ми камен под главу, да ту лежим, док ме не походи Господ да ме узме одавде“ (Оболенски 1991, 142–143). И у Лесковачкој Морави је овај обичај веома присутан. „Кад већ виде, да ће скоро да мреје [...] спуште га на голу рогожу, и да није прекривен с ничим, што је вунено“ (Петровић, В. К. (1900, 296). Потврдио је овај став и Драг. Ђорђевић: „Раније су мртвога чували на рогожи, која је простирана насред собе“ (Ђорђевић Драг. 1958, 499). Дакле, из овога видимо да је и у источној Србији, али и на простору западних српских земаља, на којем су одрасли и Немања и син му Растко, упражњаван јединствени, древни обред – постављање умрлог, или већ на смрт болесна и умирућег човека на земљу.

Желим још једном да скренем пажњу да у анализи и реконструкцији ових диференцираних типова обичаја на *источни* и *западни* културни супстрат – на микро-нивоу анализе – никако не сме бити превиђено да су то само „варијетети“ јединственог српског културног супстрата. Разлике о којима је, међутим реч, резултат су миграционих, демографских кретања, при чему је несумњива чињеница да су становници *источне културне зоне* у највећем проценту стариначко становништво, не само због околности да су овде очувани „митими“ и религијска схватања древнијег културног типа, већ и стога, што је у даљој прошлости, као и средњовековној, простор на коме је лоцирано становништво тзв. *западне културне зоне* било средиште живљих цивилизацијских кретања, дакле, и мешања култура. То је објашњиво социолошким разлогом, чињеницом да је првобитна локација древног Сврљиг-Града била на подручју Нишевца и Вароши – област „западне културне зоне“, преко којих су пролазиле многе војске, водили царски путеви, најпре римски па турски, идући правцем од Ниша ка Дунаву; тим путем је касније ишао и део миграционих таласа самога српског становништва које се са Косова повлачило на север и северо-

запад али и на северо-исток – према средиштима од којих је једно и Сврљишка област, она у зони његовог „западнога културног простора“.

Уосталом, гранично подручје са „западном културном зоном“ је Алексиначко-сокобањски регион са Голаком, који је у знатној мери настањен досељеничким српским становништвом. „У пределу Бањи (Сокобањска котлина) од 575 породица 496 су досељене, и то највише у првој половини XIX века“ (Костић М. 1974, 87). Дакле, у самој Сокобањи стариначко становништво једва да чини 14%. Остало становништво досељено је претежно из других крајева Србије и то највећим делом у XIX веку. Због тога и можемо тврдити да је насељавање Сокобање, Алексинца и Голака, коме подручју припадају и гранична села „западне културне зоне“ *Сврљишке области* имало за последицу доношење специфичне форме обичајности српског народа утемељене и упражњаване на претходним западно-србијанским и динарским стаништима, а која има и своје језичке карактеристике. Она је носила у себи и знатне примесе хришћанског утицаја који је амалгамирао или контаминирао древну паганску, али и општу старо словенску културну матрицу.

КОРИШЋЕНА ЛИТЕРАТУРА / LITERATURA

- Антологија (1954), *Анџолоџија истарских и приморских народних њесама*. Антологију саставили: Drago Gervais, Ljubo Brgić, Vojislav Tomić i Milivoj Bakarčić. Ријека 1954
- Антонијевић, Д. (1971), *Алексиначко Поморавље. СЕЗ*, књ. LXXXIII. *Живот и обичаји народни*, књ. 35. Београд.
- Бандић, Д. (1980), *Табу у традиционалној култури Срба*. Београд.
- Барјактаровић, М. (1960), „О народним обичајима у североисточној Србији“. Рад V конгреса фолклориста Југославије у Зајечару и Неготину, 1958. Београд, 1960.
- Барјактаровић, М. (1968), Архаични елементи у српским свадбеним обичајима. *Зборник XII Конгреса југословенских фолклористов*, у Цељу 1965, Љубљана.
- Барјактаровић, М. (1960), „О народним обичајима у североисточној Србији“. Рад V конгреса фолклориста Југославије у Зајечару и Неготину, 1958. Београд, 1960.
- Бароха, К. Х. (1979), *Вештице и њихов свей*. I. Мала едиција Идеја. Београд.
- Баузингер, Х. (2002), *Етнологија*. Од проучавања старине до културологије. Библ. XX век, Београд.
- Бахофен, Ј. Ј. (1900), *Маџријархај*. Сремски Карловци.
- Белова, О. В. (2001). Св. Никола, у: *Словенска митологија*. Енциклопедијски речник. Цептер, Београд (386–387).
- Бенедикт, Р. (1976), *Обрасци културе*. Просвета, Београд.
- Беновска-Събкова, М. (1995), *Змејџ в българския фолклор*. Българска Академиа на науките. Институт за фолклор. Второ фототипно издание. Софија.
- Берђајев, Н. (1997), *Философија слободе*. Део први, Логос / Ант, Београд.
- Библија (1974): *Библија или Свешо писмо Старога и Новога завјеша*. Превели Ђура Даничић и Вук Стеф. Караџић, Београд.
- Бидерман, Х. (2004), *Речник симбола*. Плато, Београд.
- БМ (1994), *Българска митологија*. Енциклопедичен речник. Съставител Анани Стојнев. Софија.
- Богдановић, Н., (1992), *Језик и говор*, у: *Језик, култура и цивилизација*. Културна историја Сврљига, II књига, Просвета – Ниш, Народни универзитет – Сврљиг.
- Бошковић, А. (1988), *Мајанска релиџија*. Београд, Опус.
- Бранковић, Д. (1939), *Косово, Српске народне њесме из збрке Новице Шаулића*. Београд, 1939.
- Брикнер, А. (1937), *О паганству код старих Словена*. У: *Књига о Балкану*. II Београд.
- Брозовић-Р. Д. (1987), *Трагови поганских, кршћанских и исламских култова у топонимији*, у: *Зборник шесте југословенске ономастичке конференције*. Београд.
- Будимир, М. (ЗбКИ) Владислав Скорић, *Постанак крснога имена У: О крсном имену*. Зборник.
- Булат, Б. (1932), *Пољед у словенску бошаничку митологију*. Загреб. Етнолошка библиотека, 18
- Василева, М. (1985), *Етноџрафија България*. Том 3, Софија.
- Васиљевић, А. (1996), *О веровањима и обичајима из Сврљига*. Етно-културолошка радионица – Сврљиг. Сврљиг. Приредно и предговор написао С. Петровић.
- Васиљевић, А. (1894), *Шта се у Сврљигу мисли о змајевима, Босанска вила*. III део, IX, бр. 12.
- Васић, М. (ЗбМИ), *Слава – Крсно име*, у: *О крсном имену*. Зборник.
- Велецкаја, Н. Н. (1996), *Многобожачка симболика словенских архажских рџшуала*. Просвета, Ниш.

- Влаховић, П. (1956), Трагови авункулата у јужнословенској народној поезији. У: *Гласник Етнографској музеја*, XIX, Београд.
- Влаховић, П. (1999), *Србија*. Земља, народ, живот, обичаји. Етнографски музеј у Београду, Вукова задужбина. Београд.
- Водник, С. (1930), *Народне њесме срџскохрватске*. I дио. Јуначке пјесме. Приредио др Станко Водник. III издање, Загреб.
- Врчевић, В. В. (1881), *Низ срџских љријовиједака*. Панчево.
- Врчевић, В. В. (1930), *Срџске народне љиџалице*. Београд, Изд. Томе Јовановића и Вујића.
- Георгиева, И. (1993), *Бљларска народна миџолоџия*. Второ преработено и допљнено издание. Софија.
- Гиљфердинг, А. Ф. (1996), *Пуџовање љо Херцеџовини, Босни и Сџарој Србији*. Друго измењено издање. Новинско-издавачка установа Службени лист СРЈ. Београд.
- Грбић, С. М. (1909), *Срџски народни обичаји из Среза Бољевачкој*. СЕЗ, књига XIV. Обичаји народа српскога, књига друга. Београд.
- Гревс, Р. (1969) *Грчки миџови*. Нолит, Београд.
- Гржетић, Никола Витез, (1900), *О вјери сџарих Словјена. Према љравјери Аријаца и Пра-семииџа* (Mitologia comparativa Slavorum). На темељу старих хрониста, народних обичаја, старих пјесама, мјестнога, личнога и обитељскога називља. I дио. Мостар.
- Гржетић, Никола Витез, Гржетић Гашпићев, (2002) [7510], *О вјери сџарих Словјена*. Београд, II издање, Београд.
- Грујић, Р. (ЗБКИ, 1985), Црквени елементи крсне славе. У: *О крсном имену*. Зборник.
- Даглас, М., (1993), *Чистио и ојасно*. Анализа појмова прљавштине и табуа. Београд.
- Даглас, М., (1994), *Природни симболи*. Истраживања о космологији. Светови, Нови Сад.
- Дворњиковић, В. (1995), *Борба идеја*. Новинско-издавачка установа Службени лист СРЈ/Терсит, Београд.
- Дрљача, Д., (1995), Женски сениорат у браку становника југоисточне Србије. У: *Еџнокулџуролоџски зборник*, бр. I, 1995, стр. 151–159.
- Дробњаковић, Б. (1960), *Еџнолоџија народа Јуџославије*. I. Научна књига, Београд.
- Ђорђевић, Драг. М., (1958), *Живој и обичаји народни у Лесковачкој Морави*. СЕЗ, књига LXX, Живот и обичаји народни, књига 31. Београд.
- Ђорђевић, Т. Р. (1923), *Наш народни живој*. СКЗ, бр. 174, Београд, 1923. *Гласник II одељења*, књ. IV
- Ђорђевић, Т. Р., I (1984), *Наш народни живој*. Просвета, Београд.
- Ђорђевић, Т. (1989), *Вешџица и вила у нашем народном веровању и љредању*. Београд, Народна библиотека Србије, Дечје новине.
- Ђурић, В. (1990), *Аџнолоџија народних љријоведака*. СКЗ, Београд, III изд.
- Елијаде, М. (1990), *Шаманизам*. Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци.
- Елијаде, М. I (1991), *Исџорија веровања и релиџијских идеја*. Просвета, Београд.
- Елијаде, М. II (1991), *Исџорија веровања и релиџијских идеја*. Просвета, Београд.
- Елијаде, М. III (1991), *Исџорија веровања и релиџијских идеја*. Просвета, Београд.
- Елиот, Т.С. (1995), *Ка дефиницији кулџуре*. Просвета, Ниш.
- Ердељановић, Ј. (1938), *О љочецима вере и о друџим еџнолоџским љроблемима*. СКА, Београд.
- Есхил, (1990), *Еумениде*. У: Есхил, Софокле, Еурипид, *Сабране љрчке џраџедије*. Превод: Коломон Рац, АИЗ, Досије, Београд.
- ЕР (2001), *Словенска миџолоџија*. Енциклопедијски речник. Центер, Београд.
- Жеџић, Н. (1979), *Лашинско хрватски или срџски рјечник*, Загреб.
- Жирар, Р. (1990), *Насиље и светио*. Књижевна заједница Новог Сада.

- ЗБКИ. (1985), *О крсном имену*. Зборник, Просвета, Београд.
- Зечевић, З. (ЗБКИ, 1985), Празник (слава) у североисточној Србији. У: *О крсном имену*. Зборник.
- Златановић, М. (1994), Народна песничтво и књижевни језик. У: *Говори љузренско-тимоцке области и суседних дијалекаша*. Зборник реферата. Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу, Ниш.
- Јагић, В. (1875), Свједочанства из прошлости о српским нар. пјесмама. У: *Ошацибина*, XII св. Београд.
- Јанева, С. (1989), *Бљларски обредни хлябове*. Издаелство на Българската академия на науките. София.
- Јстребов, И. С. (1889), *Обычаи и пјани Турецкихъ сербовъ*. Второе издание, дополнено ихъ прозою. С.-Петербургъ.
- Јелић, И. (1931), Правна природа снахочења. *Гласник етнографској музеја у Београду*. књ. VI.
- Јиречек - Радонић, (1978), *Историја Срба*. I, Слово љубве, Београд.
- Јовановић, Б. (1999), *Тајна лайоша*. Танатологике II. Прометеј, Нови Сад, Балканолошки институт САНУ, Београд.
- Јовановић, Д. К. (1889), Из Тимоцке Крајине. Књажевачки округ. *Гласник српској ученој групишва (СУД)*. Књ. 70. Београд.
- Јовановић, П. (1924), *Бана*. Српска краљевска академија. Насеља и порекло становништва. књ. 17. Београд.
- Јосифовић, С. (1932), Раскршћа у античком и модерном веровању. У: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*. Књ. XII, Београд.
- Караџић (1966), *Српски рјечник (1818)*. Просвета, Београд.
- Караџић (1897), *Српске народне приповејейке, зајонейке и пословице*. Биоград.
- Караџић (1937), *Српске народне пословице*, Просвета, Београд.
- Караџић (1975), *Српски рјечник*. У Бечу, 1852; Нолит, Београд.
- Караџић I (1969), Српске народне пјесме, I-IV, књ. I, Нолит, Београд.
- Караџић II (1969), *Српске народне пјесме*. Јуначке пјесме најстарије, Нолит, Београд, књ. II.
- Кизније, Ж. (1996), *Етнолоија Европе*. Београд.
- Клајн / Шипка (2008), *Велики речник сираних речи и израза*. Прометеј, Нови Сад.
- Костић, М. (1974), Порекло и композиција становништва у селимна источне Србије. Прилог географији становништва СР Србије. У: *Зборник радова Географској институцији „Јован Цвијић“*, књ. 25, Београд.
- Костић, П. (1963), Разлике у новогодишњим обичајима у областима косовско-ресавског и млаћег херцеговачког говора. У: *Гласник етнографској музеја у Београду (ГЕМ)*, књ. XXVI, Београд.
- Костић, П. (1964), Новогодишњи обичаји. У: *Гласник етнографској музеја у Београду (ГЕМ)*, књ. XXVII, Београд 1964.
- Костић, П. (1978), Годишњи обичаји у околини Зајечара. У: *Гласник етнографској музеја у Београду (ГЕМ)*, књ. 42, Београд.
- Кулишић (1939), О светковању четвртка. У: *Гласник етнографској музеја у Београду*, 14.
- Кулишић (1953), Порекло и значење божићног обредног хлеба код Јужних Словена. У: *Гласник Земалској музеја*. н. с. књ. VIII, Сарајево.
- Кулишић, Ш. (1968), *Необични обичаји разних народа свијеша*. Библи. Зодијак, „Вук Караџић“, Београд.
- Кулишић, Ш. (1973), Значај словенско-балканске и кавкаске традиције у проучавању старе словенске религије. У: *Годишњак*, X, књ. 8. Сарајево: Центар за балканолошка испитивања Акад. наука и уметности БиХ, Сарајево.

- Кулишић Ш. (1979), *Стара словенска религија у свијетлу новијих исцртавања посебно балканолошких*. ДЈЕЛА, књига LVI, Центар за балканолошка испитивања, Сарајево.
- Ловмјањски, Х. (1996), *Религија Словена*. Београд.
- Малиновски, Б. (1971), *Маџија, наука, религија*. Просвета, Београд.
- Марсел, М. (1998²), *Социологија и антропологија*. 1. Београд.
- Медић, М. (1936), *Значење речи 'лапот'*. У: *Гласник скойској научној друштва*. књ. XV-XVI, Скопље, 1936.
- Милићевић, М. Ђ. (1984), *Животи Срба сељака*. Просвета, Београд.
- Милићевић, М. Ђ. (1876), *Кнежевина Србија*. Београд.
- Милићевић, М. Ђ. (ЗБКИ, 1985), *Кућанска слава*. У: *О крсном имену*. Зборник. Београд.
- Милојевић, М. С. 2, (1870), *Песме и обичаји укујној народа срјској*. књ. 2. Београд.
- Милојевић, М. С. 3, (1875), *Песме и обичаји укујној народа срјској*. књ. 3. Београд.
- Милосављевић, С. М. (1914), *Обичаји срјској народа из среза Омољској*. СЕЗ, Књ. 19. Обичаји народа српског, књ. 3. Београд.
- Милутиновић, В. (1971), *Обредна пецива у Војводини*. У: *Гласник Етнографској института САНУ*, књ. XVI-XVIII /1967-1969/. Београд.
- Митровић, А. (ЗБКИ 1985), *Крсно име није ни патаренског, ни српског, ни православног постанка*. У: *О крсном имену*. Зборник
- Младенов, М. (1967), *Бућарско срјскохрватски речник*. Нолит, Београд.
- Мос, М. (1998²), *Социологија и антропологија*. 1. Београд, Библ. XX век.
- Недељковић, М. (1990), *Годишњи обичаји у Срба*. „Вук Караџић”, Београд.
- Николић, В. (1910), *Из Лужнице и Нишаве*. СЕЗБ, XVI, Београд.
- Новаковић, С. *Легенда о св. Ђорђу*. У: *Старине*, 12, 1880.
- Нодило, Н. (1981), *Стара вјера Срба и Хрватиа*, Логос, Сплит.
- Оболенски, Д. (1991), *Шест византијских иорирети*. СКЗ, Просвета, Београд.
- Обрембски, Ј. (2001), *Фолклорни и етнографски материјали од јорече*. кн. I. Скопје - Прилеп. Ред. Танас Вражиновски.
- Овен, Д. Е. (1990), *Магија*. У: *Енциклопедија живих религија*. Уред. Кит Крим, Београд.
- Павићевић, М. М. (1938), *Женске народне њјесме из Црне Горе*. Са студијама унив. проф. дра. Дим. Ђуровића и Богдана Рајаковца. Загреб.
- Пантелић, Н. (1974), *Етнолошка грађа из Буџака*. У: *Гласник Етнографској музеја*, књ. 37. Београд.
- Петрановић, Б. II (1989), *Срјске народне њјесме из Босне и Херцеговине*. Ејске њјесме старије времена. Свјетлост, књ. II, Сарајево.
- Петрановић, Б. III (1989), *Срјске народне њјесме из Босне и Херцеговине*. Свјетлост, књ. III, Сарајево.
- Петровић, В. К. (1900), *Заплање или Лесковачко (у Србији)*. У: *Зборник за народни животи и обичаје Јужних Славена, свеска V*, Загреб.
- Петровић, П. Ж. (1900), *Божићни обичаји*. Алексиначко поморавље. У: *Зборник за народни животи и обичаје Јужних Славена, свеска XXVI*, Загреб, 1928.
- Петровић, П. Ж. (1970), *Кумство*. У: Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Срјски митолошки речник*. Нолит, Београд.
- Петровић, П. Ж. (ЗБКИ, 1985), *Крсно име*. У: *О крсном имену*. Зборник.
- Петровић, П. Ж. (1998), *Видовитост*. У: *Срјски митолошки речник*. Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, Етнографски институт САНУ / Интерпринт, Београд, Друго издање.
- Петровић, П. Ж. (1998а), *Врач; Врачање*. У: *Срјски митолошки речник*. Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, Етнографски институт САНУ / Интерпринт, Београд, Друго издање.

- Петровић, С. (1992), *Митологија, маџија и обичаји*. I књ. Културне историје Сврљига, Ниш, Сврљиг.
- Петровић, С. (1993), *Митологији раскрића*. Просвета, Ниш, 1993; С. Петровић: *Српска митологија*. I–V. *Митологија раскрића*². књ. IV, Просвета, Ниш, 2000.
- Петровић, С. (1994), Традиција као архетипски и носећи слој културног система. *Гласник Етнографског института*, бр. XLII. Београд, САНУ.
- Петровић, С. (1994а), *Увод у културу Срба*. Ниш.
- Петровић, С. (1995), *Митологија, култура, цивилизација*. Салус, Чигоја штампа. Београд, 1995.
- Петровић, С. (1995), Социо-митолошки карактер 'врљања деце на раскрсеје' у источној Србији". У: *Етно-културолошки зборник*. св. I Сврљиг.
- Петровић, С. I (2000), *Систем српске митологије*. Српска митологија I-V. Књ. I, Ниш.
- Петровић, С. II (2000), *Митолошке маје*. Српска митологија I-V. Ниш, књ. II. Ниш.
- Петровић, С. IV (2000) *Митологија раскрића*². У: *Српска митологија*. I–V. Просвета, Ниш.
- Петровић, С. V (2000), *Митологија, маџија и обичаји*. Петокњижје, I–V; књ. V. Ниш.
- Петровић, С. (2003), Интелектуалистичко-сазнајна интерпретација појма катарсе. *Филозофски годишњак*. Бања Лука, 2003, I, 5-60.
- Петровић, С. (2004), *Српска митологија у обичајима, веровању и ришталу*. Београд, Народна књига.
- Петровић, С. (2008), Особеност структуре змаја у српско-бугарској митологији. У: *Митолошки зборник*. бр. 19. Тема: Академик Драгољуб Живојиновић. Центар за митолошке студије Србије. Рача – Београд.
- Петровић, С. (2009), Различита имена деци која се 'врљају на раскрсеје' у Сврљишкој области: Најден и Вук. Зашто? У: *Етно-културолошки зборник*. Сврљиг, књ. XIII.
- Петровић, С. (2010), *Предговор* за књигу: Ј. Ф. В. Шелинг, *Увод у филозофију митологије*. Превела са немачког: Олга Кострешевевић, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад.
- Петровић, С. (2010а), Шелингово утемељење филозофије митологије. У: *Трећи програм Радио Београда*. Београд, бр. 145, I.
- Петровић, С. (2011), 'Изненадни сан' митских јунака и демонских бића. У: *Етно-културолошки зборник*, бр. XV, 2011.
- Петровић, С. (2014), *Српска митологија. У обичајима, веровању и ришталу*. Београд, Дерета. Друго допуњено и проширено издање.
- Пећо, Љ. (1925), Обичаји и веровања из Босне. У: *Живот и обичаји народни*, XIV. СЕЗ, XXXII.
- Померанцева, Э. В. (1975), *Мифологические персонажи в русском фольклоре*. Москва.
- Порфиогенит, К., VII (1959), *Спис о народима*. Или *De administratando imperio*. У: *Византијски извори за историју народа Југославије*. Том II. САН. Пос. изд. књ. СССXXIII, Византолошки институт, књ. 7. Обрадио Божидар Ферјанчић, Београд.
- Потебња, А. А. (1865), *О мифическом значении некоторых обрядов и поверий*. Москва.
- Пим. (1991), *Почеци индијске мисли*. Зборник. Избор, предговор, напомене, глосар, Рада Ивековић, Нолит, 1991. Превели: К. Башић, Р. Ивековић, П. Јевтић, М. Жежић, М. Марковић, Ч. Вељачић, Ж. Водинелић, Д. Залић. стр. RV, I.
- Првановић, С. (1964), Лапот – обичај убијања стараца. У: *Развиштак*, бр. 2, Зајечар.
- Проп, В. Ј. (1990), *Хисторијски корени бајке*. Свјетлост, Сарајево.
- Радовановић, В. С. (1930), „Народна предања о убијању старих људи”. Географско-етнографска поређења. У: *Гласник Скойског научног друштва*. VII–VIII.

- Рајић, Ј. (1929), Дела, Р. Ј., архимандрита, I, стр. 54-55; Види у фусноти код: Маринка Станојевића, Обичаји и веровања на Тимоку. У: *Гласник етнографској музеја у Београду*. књ. IV. Београд, 1929.
- Рыбаков, (1981), *Язычество древних Славян*. Москва.
- РСС. (1967³), *Русско-србскохрватски словарь*. Составили С. Иванович и И. Петранович. Москва.
- Ристић / Канрга (1936), *Немачко-србскохрватски речник. Енциклопедијски немачко-србскохрватски речник*. Са српскофонетичном ознаком изговора књижевног немачкога. Београд.
- Савельева, Н. (1996), Обряд Похорон стрелы в России. У: *Етно-културолошки зборник*, бр. II, Сврљиг.
- Сапир, Е. (1974), *Огледи из културне антропологије*. Библ. XX век, БИГЗ, Београд.
- Скарић, В. (36.КИ,1985), Постанак крснога имена. Шта је крсно име? У: *О крсном имену*. Зборник, Просвета, Београд.
- СлДр (1995), *Славянские древности*. Этнолингвистический словарь. Под Редакцией Н. И. Толстого. Том 1 А – Г. Российская Академия наук. Институт славяноведения и балканистики. Москва.
- СМР (1970), *Србски митолошки речник*. Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, Београд.
- СНП (Шаулић, I, 2, 1929), Српске народне пјесме. Из Збирке Новице Шаулића. Књ. I, свеска 1. Н. Шаулић, *Предговор*. Београд.
- СНЗ (1877), *Србске народне зајонейке*. По белешкама унутра именованих, уредио и издао Стојан Новаковић. IV издање задужбине Чупићеве. Београд и Панчево.
- СНП (1889), *Србске народне пословице*. Сакупили: М. Р. и Љ. С., У: *Браство*, III. Београд.
- Срејовић, Д. (2002), *Илири и Трачани*. О старобалканским племенима. СКЗ, Београд.
- Срејовић / Цермановић (1992⁴), *Речник грчке и римске митологије*. СКЗ, Београд.
- Станојевић, М. Т. (1929) „Обичаји и веровања на Тимоку“. У: *Гласник етнографској музеја у Београду*. књ. IV, Београд.
- Станојевић, М. Т. (1913), *Зајлавак*. СЕЗ. СКА, књ. XX, Београд.
- Станојевић, М. (1929), *Зборник прилога за познавање Тимочке Крајине*. Књ. I, Београд.
- Станојевић (1930), *Зборник прилога за познавање Тимочке Крајине*. Књ. II, Београд.
- Станојевић, М. Т. (1937), Антропогеографски преглед Тимочке Крајине. У: *Збојрник прилога за познавање Тимочке Крајине*. књига IV, Зајечар.
- Станојевић, М. Т. (1940), *Тимок. Насеља и порекло становништва*. Књ. 29. СКА, Београд.
- Строс / Ерибон (1989), *Изблиза и издалека*. Свјетлост, Сарајево.
- Топоров, В. Н. (1995), *К проблемѣ жанров в фольклоре*. Цитат према књизи: Милена Беновска-Сѣбкова, *Змејѣ в бѣларския фолклор*.
- Топоров, В. Н. (2001) у: *Словенска митологија*. Енциклопедијски речник. Центер, Београд 2001.
- Тројановић, С (1911), *Главни србски жривени обичаји*. СЕЗб, XVII, II/10, Београд.
- Тројановић, С. (1898), *Лайош и проклешије у Срба*. Београд.
- Тројановић, С. (1926), Лапот и уморство деце. У: *Народна енциклопедија*. Српско-хрватско-словеначка. II књ. И – М. Уред. Проф. Ст. Станојевић, Загреб.
- Трухелка, Ђ. (36КИ, 1985), Ларизам и крсна слава, У: *О крсном имену*. Зборник. Његов рад има карактер веће монографије и у *Зборнику* је на странама од 342 – 406.
- Филиповић, М. (1939), *Обичаји и веровања у Скојској коштини*. Књ. 2. Београд.
- Филиповић, М. (1972), *Таковици*. Београд.
- Филиповић (1949), *Живот и обичаји народни у Височкој Нахији*. СЕЗ, књ. LXI, Живот и обичаји народни књ. 27, САН, Београд

- Филиповић (1967), Етнолошке белешке из источне Херцеговине. У: *Различита етнолошка грађа*. СЕЗ, књ. LXXX, Расправе и грађа, књ. 5, САНУ, Београд.
- Филиповић (1967а), Различита етнолошка грађа из Црне Горе и Санџака. У: *Различита етнолошка грађа*. СЕЗ, књ. LXXX, Расправе и грађа, књ. 5, САНУ, Београд.
- Филиповић (1954), Текст у: *Гласник земаљског музеја*, нова серија, бр. 9, Сарајево.
- Филиповић, М. / Томић, П. (1955), *Горња Пчиња*. СЕЗ, књ. LXVIII, Расправе и грађа, књ. 3. Београд.
- Фрејзер, П. П. 1, (1992), *Злајна грана*. 1. књ. БИГЗ, Београд.
- Фрејзер, П. П. 2, (1992), *Злајна грана*. 2. књ. БИГЗ, Београд.
- Хомер (1968), *Одисеја*. Прево Милош Н. Ђурић, Просвета, Београд.
- Цвијић, Ј. (1966), *Балканско полуострво и Јужнословенске земље*. Основи антропо-географије. Завод за издавање уџбеника, Београд.
- Цвијић, Ј. (1902), *Антропогеографски проблеми Балканског полуострва*. Насеља, књ. 1, САН, Београд.
- Цвијић, Ј. (1922), *Метаанастазијска кретања, њихови узроци и последице*. Објављено најпре у: *Насеља и порекло славонских племена*. Књ. 12. СКА, Српски етнографски зборник, књига двадесет четврта. Београд, 1922, стр.1-96.
- Царић, А. И. (1900), Цртице из народног живота у Далмацији. У: *Гласник земаљског музеја у Босни и Херцеговини*. XII.
- Чајкановић, В. (1941), *О српском врховном боју*. Посебна издања СКА, књ. CXXXII. Философски и филолошки списи, књ. 34, Београд.
- Чајкановић, В. (1973) *Мит и религија у Срба*. СКЗ, Београд.
- Чајкановић, В., I (1994), *Студије из српске религије и фолклора 1910–1924*. СКЗ, Бигз, Просвета, Партедон, Београд, књ. I.
- Чајкановић, В., II (1994) *Студије из српске религије и фолклора 1925-1942*. У: *Сабрана дела из српске религије и митологије*. Књ. II. СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон, Београд.
- Чајкановић, В., III (1994), *О врховном боју у старој српској религији*. СКЗ, Бигз, Просвета, Партедон, Београд, књ. III.
- Чајкановић, В., IV (1994), *Речник српских народних веровања о бљскама*. У: *Сабрана дела из српске религије и митологије*. књ. IV, Београд.
- Чајкановић, В., V, (1994), *Стара српска религија и митологија*. СКЗ, Бигз, Просвета, Партедон, Београд, књ. V.
- Чулиновић-Константиновић, В. (1963), Додоле и прпоруше. Народни обичаји за призивање кише. У: *Народна умјетност*. књ. II, Загреб.
- Шаулић, Н. I, 1, (1929), *Српске народне пјесме*. Из збирке Новице Шаулића. Књ. I, св. 1. Београд.
- Шаулића 1, V, (s.a.), *Српске народне пјесме. Косово*. Из збирке народних пјесама Новице Шаулића. Београд, књ. 1, св. V.
- Шкроб / Стамаћ (1986), *Увод у књижевност*. Глобус, Загреб, IV изд.
- Cassirer, E. (1977), *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil. Das mythische Denken⁷. Darmstadt.
- ЋHR, *Ћешко-хрватски рјечник*. Jaroslav Merhaut, Zagreb.
- DgB (1977-1987), *Der grosse Brockhaus* 18 изд., 1977-1987, одредница: *Magie*
- Eliade, M. (1970), *Mit i zbilja*. Zagreb.
- Eliot, T. S. (1961), *Zum Begriff der Kultur*. Rowohlt, Frankfurt am Main, 1961. Упор. и наш превод: Елиот, Т. С. (1995), *Ка дефиницији културе*. Просвета, Ниш.

- Erich, O.A. / Beitzl, R. (1974³), *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*.
- Fick, A. I, II, 1890⁴, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*.
- Gavazzi, M. (1978), *Vrela i sudbine narodnih tradicija*. Zagreb, 1978
- Gavazzi, M (1988), *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*. II novo priređeno izdanje, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb.
- Gennep, A. V. (1969), *Les rites de passage*. New York, Wakefield, Paris, 1909, 1969
- Goethe, (1821), *Über Kunst und Altertum*, св. 3.
- Goethe (1811-1814), *Aus meinem Leben - Dichtung und Wahrheit*. књ. 14.
- Gräbner, F. (1911), *Methode der Ethnologie*. Mit einem Vorwort des Herausgebers. Heidelberg.
- Grammaticus, Saxo, (1886), *Historia Danorum (Gesta Danorum)*. Hrsg. v. A. Holder, Straßburg, 1886, књ. XIV.
- Grimm, J. (1899), *Deutsche Rechtsaltertümer*, 4. Ausg., Bd. I, Leipzig.
- Grimm, J. DM, *Deutsche Mythologie*. I- III, Graz.
- Grohmann, J. V. (1862), *Apollo Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythologie der Indogermanen*. Prag.
- Hanusch I. J. (1842), *Die Wissenschaft des slawischen Mythus*. Stanislawów und Tarnow. Lemberg.
- Harc, P. R. (2002), *Taoizam*. Biblioteka: Svetske religije. Чироја штампа, Београд,
- Hiller, H. (1989), *Sve o praznovjerju*. Grafički zavod Hrvatske, Zagreb.
- HNP (1896), *Hrvatske narodne pjesme. Junauke pjesme*. I-II knj. Uredili: dr Ivan Broz i dr Stjepan Bosanac. Izd. Matice Hrvatske, Zagreb.
- Hurm / Jakić (1974), *Hrvatsko ili srpsko-njemački rječnik*. Treće dopunjeno izdanje. Školska knjiga, Zagreb.
- Jagić, V. 2, (1877), *Archiv für slavische Philologie*. Hrsg. V. Jagić, Zweiter Band. Berlin, Bd. 2.
- Krek, Gregor. (1876), Beiträge zur slavischen Mythologie. Veles, Volos und Blasius. Y: *Archiv für slavische Philologie*. Berlin.
- Lamprecht, A. (1987), *Prasloveanština*. Brno.
- Mal, J. (1940), Slovenske mitološke starine. Y: *Glasnik muzejskega druutva za slovenijo*. Letnik XXI, Ljubljana 1940, 2; Види и Jos. Wagner, *Album für Kärnten*. 1845.
- Máchal, J. (1891), *Nákres slovanského bájeslovi*. Praha.
- Miklosich (1886), *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*. Wien.
- Niederle L. (1916): *Slovanské starožitnosti, oddíl kulturní, díl II, svazek I. Život starych Slovanú. Víra a náboženství*. Praha.
- Offenbacher, M. (1901), *Konfession und soziale Schichtung*. Eine Studie über wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden. Tübingen und Leipzig.
- Poincaré, Jules Henri, (1908-1916), *Science et Méthode*. Frammarion, Paris.
- Posener i dr. (1925), Posener, G. Sauneron, S et Yoyotte, J, *Dictionnaire de la civilisatioin égyptienne*, Paris, 1925. Види и: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rečnik simbola*. Zagreb, 1987.
- Putanec, B. (1987), *Francusko hrvatski ili srpski rječnik*. 4. dopunjeno i prerađeno izdanje. Školska knjiga, Zagreb.
- Radin, P. (1924), *Monotheism among primitive peoples*.
- Radin, P. (1949), *Eranos-Jahrbuch XVII*.
- Radojčić, Đ. (1950), *La date de la conversion des Serbes*. Byzantion, 22.
- Rebr. A. I, 15: "Res ista, quae nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani".
- Reisner, E. (1956). Текст објављен у часопису: *Deutsche Hefte*, јануар.

- Reiter, H. (1973), *Mythologie der alten Slaven*. Von Norbert Reiter. In: H. W. Haussig (Hrsg.): *Wörterbuch der Mythologie*. I. Abteilung. Die alten Kulturvölker. Stuttgart.
- RS (1987), Chevalier, J. / Gheerbrant, A., *Rječnik simbola*. Drugo, prošireno izdanje, Zagreb.
- Samter, E. (1911), *Geburt, Hochzeit, Tod*. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leipzig und Berlin.
- Schelling (1965), *Pisma o dogmatizmu i kriticizmu*, pismo 8, str. 321. U: Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*. Naprijed, Zagreb.
- Schelling (1980), *Philosophie der Kunst*. Darmstadt.
- Schelling, (1928), *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Erstes Buch: Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie. U: Schellings Werke. Sechster Hauptband. Schriften zur Religionsphilosophie, 1841-1854. München, 1928.
- Schelling, (1958), *Der Philosophie der Offenbarung*. Erster Theil. Erstes und zweites Buch. U: Schellings Werke, VI.2. Erg. Band, München 1958; *Der Philosophie der Offenbarung*. Zw. Theil, U: Schellings Werke, VI Haupt. Band, München 1958; *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder begründung der positiven Philosophie*. U: Schellings Werke, VI.1. Erg. Band, München.
- Schneweiss, E. (1935), *Grundriss der Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*. Mit 45 Abbildungen. Družba sv. Mohorja v Celju.
- Schuster, H.-Ševc (1983), *Historisch-etymologisches Wörterbuch der ober- und niedersorbischen Sprache*. Bautzen.
- Sumner, W. G. (1969), О обичајима. U: *Теорије у групушву*. Основи савремене социолошке теорије. Приредили: Талкот Парсонс, Едвард Шилс, Каспар Д. Негел, Хес Р. Питс. II књига. "Бук Караџић", Београд.
- Skok P. I (1971), *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Knj. I Zagreb.
- Skok P. II (1971), *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Knj. II Zagreb.
- Skok P. III (1971), *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Knj. III Zagreb.
- SSS. (1927), *Slovensko-srbskohrvatski slovar*. Sestavil Dr. Albin Vilhar, Založila Jugoslovenska knjigarna v Ljubljani.
- Talley, T. J. (1990), Božić. U: *Enciklopedija živih religija*. Red. Kit Krim, Nolit, Beograd.
- Tiarko / Morlighem (1939), Fourche-Tiarko J.-A. et Morlighem H., *Les communications des Indigènes du Kasai avec les âmes des morts*. (Institut royal colonial belge), Bruxelles. Према: J. Chevalier / A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*. Zagreb, 1987.
- Trstenjak (1870), Triglav. U: *Mythologično raziskavanje*. Ljubljana.
- Tylor, B. E. (1871), *Primitive Culture*. I.
- Váňa, Z. (1992), *Mythologie und Götterwelt der slawischen Völker*. Die geistigen Impulse Ost-Europas. Urvahhaus, Stuttgart.
- Vasmer, M. (1953), *Russisches etymologisches Wörterbuch*. 1-3, Tom 1, Heidelberg.
- Veselovskij, A. N. (1868), *Zametki i somnenija o sravnitel'nom izučenii srednevekovogo eposa* [Notes et doutes sur l'étude comparée de l' épopée médiévale]. U: *Žurnal ministarstva narodnogo prosvješćenija*. 1868.
- Vries, J. de (1961), *Forschungsgeschichte der Mythologie*. München.
- Wagner, J. (1845), *Album für Kärnten*.
- Wahrig (1979), *Deutsches Wörterbuch*. Bertelsmann Lexikon-Verlag, Gütersloh.
- Weber, M. (1989), *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Logos, „Veselin Masleša“, Sarajevo.
- Wuttke, A. (1900³), *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*. Berlin.
- Zelenin, D. K. (1936), *Kul't ongonov v Sibirii*. M.; L.

ИНДЕКС МАЊЕ ПОЗНАТИХ ТЕРМИНА

- адопција, адоптирање** – прикључење, присвојење, прихватање
анатома – проклетство, искључење из црквене заједнице
анимизам – веровање да све, чак и ствари, има душу; одуховљење природе
аниматизам – веровање у постојање живог леша
антропоид – сличан човеку, човеколик
антропологија – наука о човеку
ареал – област распрострањености (културе, обичаја)
архетип – праузор, праслика, праформа
аура, ауратски – зрачење нечега. омотач
гносеолошки – теорија сазнања
de facto – стварно, заиста
депоседирати – лишити кога поседовања нечега
дивинација – предвиђање, прорицање
дивинизација – проглашавање некога за божанство
доколица – слободно време
do ut des – дајем да би ти мени дао; услуга за услугу
епоним – који даје име нечему; по коме неко место носи име; заштитник места
есхатологија – последње, учење о последњим стварима; о смаку света
етногенеза – порекло народа
жртва – дар божанству, вишој сили; свесно одрицање од нечега, каткада и живота
иницијација – ритуално увођење детета, младића или девојке у заједницу одраслих, у очев култ
инструменталан – претварање некога или нечега у инструмент, оруђе у туђим рукама
инсуфицијенција – недовољност, непотпуност, недостатак
инсцениција – приказивање дела, идеје, догађаја на позорници
интеррелација – међуоднос
инцест – полни однос између сродника; брата и сестре, оца и ћерке
катарза – очишћење душе од страсти, страха и сажалења; психичко растерећење
клан – род, племе, братство, заједница; утицајна група повезана интересом
кодификовати – озаконити, саставити правила
кувада – понашање мушкарца, када му се роди дете, као да га је он родио
култ – изузетно поштовање неке ствари идеје, божанства; обожавање
lingua slavica – словенски језик
литургија – богослужење, црквена служба
мантички – вештина прорицања, врачања
метанастазичко – појединачно или групно пресељење становништва с једног краја на други
мисионар – који шири, проповеда веру у страним земљама; има мисију
мистички – натчулан, недокучив разумом, тајанствен
митризам – култ Митре, староперсијског Бога светлости и истине

- монотеизам** – веровање у једног бога, једнобоштво; супротно: политеизам
- морфологија** – наука о облицима, у језику, наука која проучава структуру речи и њихове облике
- онтологија** – филозофска дисциплина, наука о суштини Бића
- официјелан** – акт, пропис који је званично донесен, признат од власти
- пагански** – вера која припада многобожачкој религији; народна религија људи на селу
- патрон (породице)**, покровитељ, заштитник породице; нпр. св. Јован, патрон оних који га славе
- pars pro toto** – део за целину; код приношења жртве: коље се јагње за Ђурђевдан да би се сачувало стадо
- партикуларно** – посебан, нарочит, који се односи на један део, на појединца у друштву
- пежоративан** – погрдан, ниподаштавајући, вулгаран
- персистенција** – постојаност, истрајност, продужење (неког стања), трајност
- политеизам** – веровање у више богова; многобоштво; супротно: монотеизам
- празноверје** – народна религија са магијском праксом; супротно: правоверје, нпр. хришћанство
- прежитак** – појава, обичај, предмет који је надживео своје време
- профано** – супротно → свето
- рационализација** – у складу са разумом; у психологији, вешто прикривање праве намере
- ресемантизован** – обичај, језички израз који временом стиче ново значење
- ритуал** – исто што и обред; верска церемонија
- рудименти** – почетни стадијум нечега; остатак нечега што је раније постојало
- свето** – супротно → профано
- семантика** – наука о значењима; семантички = значењски
- симулакрум** – неправа слика нечега, привид
- синкретизам** – уједињење, спајање, прожимање различитих елемената у култури, науци, култу
- солстицијум** – када Сунце достиже највећу позитивну, или негативну тачку; дугодневица и краткодневица
- супституција** – „замена”, „замењивање”; замена људске жртве животињском; сенка као замена за човека.
- табу** – неписано правило којим се забрањује да се о нечему говори, пише, или ради
- тезмoфoрије** – јесење светковине посвећене сетвеним радовима, у част божанства пољопривреде
- темпоралан** – временски, световни, пролазни
- теогонија** – учење о постанку богова који стварају свет; митологија једнога народа
- териоморфни** – веровање да људи једне заједнице воде порекло од неке животиње; Срби од вука
- тотем** – животиња или биљка коју племе, заједница сматра праоцем свога рода или клана, и с којим осећају велику повезаност
- тотемизам** – скуп веровања и обичаја везаних за тотеме

трансцендентно – онострано, натчулно, натприродно; прекорачивање граница чулности и ума

трансцендентално – знање које се не бави предметима већ нашим сазнањем предмета које треба да је априори могуће

требник – црквена књига која садржи прописе за молитве и обреде

уздарје – очекивање од наднавног бића, бога, да узврати добročинством за приложену му жртву

фингирати – лажно представити, симулирати

херменеутика – тумачење, објашњавање

хеуристика – вештина изналажења нових начина, метода у откривању истине

хијерофанија – појављивање једнаковредних форми Светога у свим врстама религијскога искуства

христологија – учење о Христу, део хришћанске догматике

Шопи – нарочито старобалканско племе, чији су се трагови сачували у знатном делу источне Србије, а и западне Бугарске, све до Софије

шопски ареал – област која је везана за Шопове

ИЗВОРИ ОБЈАВЉЕНИХ ТЕКСТОВА

1. Социо-митолошки карактер „врљана деце“ на раскрсје у источној Србији. *Етно-културолошки зборник*, Сврљиг, 1995, I, 83–90.
2. Два модела имена деце која се »врљају на раскрсје«: Најден / Најда и Вук / Вукадин у Сврљишкој области. *Етно-културолошки зборник*, Сврљиг, 2009, XIII, 91–105.
3. Прежици матријархатског културног модела у ритуалима прелаза, посебно приликом рођења и свадбе. Зборник: *Обичаји животног циклуса у трагској средини*. Етнографски институт САНУ, 2002, 25–38.
4. Митолошки смисао улоге жене – која „нема првенче“ – у погребном ритуалу. Зборник: *Жизненији циклус*. Доклади от българио-срѣбска научна конференција. 12–16 јуни 2000, Софија, 2000, 279–291.
5. Проблем интерпретације смисла неких обичаја и дијалекатских фраза. *Етно-културолошки зборник*, Сврљиг, 2008, XII, 115–117. I део текста.
6. Лапот – реалност или фикција. На материјалу из источне Србије. *Етно-културолошки зборник*, Сврљиг, 2000, VI, 15–29.
7. Естетизација свакодневља као сакрализација духа трансценденције. – Стваралачко измирење прагматичног и естетског кроз трансценденцију. Зборник са међ. научног скупа: *Свакодневље и празник*. У оквиру пројекта: Традиционална естетска култура. Ниш, Универзитет у Нишу / Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу. 2007, 17–25.
8. Еволуција и трансформација обредних хлебова. Зборник: *Хлеб. Традиционална естетска култура*. Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу. 2010, 107–129.
9. Магијско-митолошки смисао славског обредног хлеба „баба“ у источној Србији. Зборник: *Хлебѣи в славјанската култура*. Зборник радова са међнародног симпозијума у Софији, октобра 1996. *Етнографски институти с музей – БАН*, Софија 1997, 7–21. Исти рад у: *Гласник Етнографског институти САНУ*, Београд, 1996, XLV, 19–36.
10. Спасовдан и четвртак – празници божанства високог ранга. *Бдења*. Часопис за књижевност, уметност и баштину, Сврљиг, 2006, 13–14, 142–154.
11. Херменеутика паралелних обичаја / ритуала. Ђурђевдан: Жртвовање девојака – Мађијарке / Клање јагњета – Обигравање голог детета. *Етно-културолошки зборник*, Сврљиг, 2007, XI, 15–28.
12. Проблем интерпретације смисла неких обичаја и дијалекатских фраза. *Етно-културолошки зборник*, Сврљиг, 2008, XII, 117–120. II део текста: Проблем интерпретације смисла неких обичаја и дијалекатских фраза.
13. Митологија божићног прасета, *Бдење*. Сврљиг, 2014, 40, 160–176.
14. Особеност структуре змаја у српско-бугарској митологији. *Митолошки зборник*. бр. 19. Тема: Академик Драгољуб Живојиновић. Центар за митолошке студије Србије. Рача – Београд, 2008, 239–253.
15. „Изненадни сан“ митских јунака и демонских бића. *Етно-културолошки зборник*, Сврљиг, 2011, XV, 157–175.
16. „Сан и видовитост“ митолошких бића високог ранга. *Етно-културолошки зборник*, Сврљиг, 2012, XVI, 103–127.
17. Теоријско-методолошки проблеми у проучавању српске митологије. *Етно-културолошки зборник*, Сврљиг, 2001, VII, 13–24.
18. Хришћанство и древна словенска религија. Прилог дијалектици Светог у ликовима паганске и хришћанске религије. Зборник: *Две хиљаде година хришћанства на*

Балкану. Ниш, Зборник радова. Југословенско удружење за научно истраживање религије. 2001, 48–57. Исти рад у: Хришћанство и древна словенска религија. *Књижевност*, Београд, 2000, X, 1198–1211.

19. Ритуали, обичаји и религија. *Етно-културолошки зборник*, Сврљиг, 2014, XVIII, 103–115.

20. Проблем тумачења „шопског” културног ареала. Из угла истраживања Сврљишке области. *Зборник Етнографског музеја у Београду*. Београд, 2001, 181–188.

БЕЛЕШКА О ПИСЦУ

Сретен Петровић рођен је 1940. у Сврљигу. Студије филозофије завршио на Филозофском факултету у Београду. Докторирао је 1971. године тезом о Шелинговој филозофији и естетици. Од 1969. године ради на Филолошком факултету; од 1982. редовни професор *Културологије и Естетике*. Као професор по позиву предавао је: *Естетику, Реторику и Социологију уметности* на Филозофском факултету у Нишу (1971–1981); *Социологију културе* на Љубљанском универзитету (1975–1980); *Естетику* студентима основних и постдипломских студија на Факултету драмских уметности у Београду (1985–1988); *Социологију културе* на групи Социологија, Филозофски факултет у Београду (1982–2002). Члан је АИСА – Association internationale des critiques d' art. Покретач је и један од оснивача *Етно-културолошке радионице* у Сврљигу и Главни и одговорни уредник часописа *Етно-културолошки зборник*. Био је члан редакција часописа *Гледишта* и *Књижевности*; редакције *Речника Ђојмова из ликовне уметности* при САНУ. Добитник више награда; поред других: „Веселина Маслеше“ у Сарајеву 1989, за књигу *Уметности и симболичке форме*; „Савеза југословенских издавача“ 1989, за књигу *Боја и савремено српско сликарство*; „Лазе Костић“, Нови Сад 1997, за књигу *Мишологија Срба*; „Савеза југословенских издавача“ 2000, за књигу *Српска мишологија* у пет књига.

Најважније књиге

а) Из естетике и филозофије уметности

1. *Естетика и идеологија. Увод у метаестетику*. „Вук Караџић“, Београд, 1972.
2. *Естетика и социологија*. Идеје, Београд, 1975; Научна књига, 1990⁴.
3. *Непознати естетика*. Шелингово место у естетици немачког идеализма. Градина, Ниш, 1972.
4. *Уметности и симболичке форме*. Логос, Сарајево, 1989.
5. *Естетика*. Чип штампа. Београд, 1994, Народна књига, 2006⁴.
6. *Реторика*. Теоријско и историјско разматрање. Градина, Ниш, 1975.
7. *Реторика*. Теорија - Историја - Пракса. Савремена администрација, Београд, 1995; Народна књига, Београд, 2007². Допуњено и проширено издање.
8. *Кич као судбина*. Матица српска, Нови Сад, 1997; Чигоја штампа, 2006².
9. *Савремена социологија уметности*. Привредни преглед, Београд, 1979.
10. *Критика естетичког ума*. Марксистичка естетика. БИГЗ, Београд, 1979.
11. *Метафизика и психологија слике*. Градина, Ниш / Просвета, Београд, 1986.
12. *Боја и савремено српско сликарство*. Удружени издавачи: Научна књига, Београд, Просвета, Ниш, 1989.
13. *Деконструкција естетике*. Прилог онтологији стваралачког чина. Књижевна задруга, Бања Лука, Народна књига, Београд, 2006.

14. **За аутономију уметности.** Естетичка преиспитивања. Службени гласник, Београд, 2010.

15. *Шелинi проiив Хеiела.* Шелингова темељна мисао и „меке форме”. Албатрос Плус, Београд, 2015.

б) Из антропологије, културологије и митологије

16. *Кулшура и цивилизација.* Лела, Београд 1997.

17. *Кулшура и умейност.* Просвета, Ниш, 1991, 1993².

18. *Увод у кулшуру Срба.* Просвета, Ниш, 1993.

19. *Мишологија - Кулшура - Цивилизација.* Чип-штампа, Београд, Лела, Београд, 1995.

20. *Мишологија Срба.* Просвета, Ниш, 1997.

21. *Мишологија, маија и обичаји.* Просвета, Ниш 1992. I том: Културна историја Сврљига

22. *Мишологија раскрића.* Просвета, Ниш, 1993.

23. *Кулшурологија.* Лела, Београд, 2009⁴.

24. *Срйска мишологије.* I-V. Просвета, Ниш, 1999.

25. *Срйска мишологија.* У обичајима, веровању и ритуалу. Народна књига, Београд, 2004.

26. *На раскрићу иушева.* Разговори и Библиографија. Чигоја штампа, Београд, 2010.

27. *Срйска мишологија.* У обичајима, веровању и ритуалу. Дерета, Ново, проширено издање, Београд, 2014.

САДРЖАЈ

УВОД	5
I МИТОЛОГИЈА И МАГИЈА У ЖИВОТНОМ КРУГУ	7
1. МАГИЈСКО ПРОДУЖЕЊЕ ЖИВОТА ДЕЦЕ НА РАСКРШЋУ	7
Појам раскршћа у веровању, митологији и магији	7
Смисао ритуала „врљања деце на раскрсје“	9
<i>О резултатима истраживања обичаја повезаних са раскршћем</i> ...	17
Улога свекрве и ујака у ритуалу. Авункулат	20
Кум, крштење и давање имена	24
Промена кума на раскршћу	26
<i>Кум – незнанац, сиранац, просјак</i>	27
Зашто у Сврљигу на раскршћу деци дају различита имена?	30
<i>Прећходне културолошке идеје</i>	32
<i>Шта је потврђено у етнографским истраживањима?</i>	38
Раскршће и име „Вук“	41
<i>Вучје божанство и „вучји култи“</i>	41
Зашто се даје име „Најден“ на раскршћу?	47
<i>Широка леза кумова</i>	47
2. РОЂЕЊЕ И СВАДБА	54
Матријархатски елементи у „ритуалима прелаза“	54
<i>Одlike мајријархатској културној моделу</i>	56
<i>Одlike мајријархатске културе</i>	61
3. ОДЛАЗАК НА ОНАЈ СВЕТ	64
Улога жене која „нема првенче“ – у погребном ритуалу	64
<i>Шта нам говори изворни материјал?</i>	64
<i>Резултати уредној истраживања. Сврљи и суседне области</i>	67
<i>Покушај шумачења</i>	71
Смисао двојних задушница: петком и суботом	77
Лапот – реалност или фикција	81
<i>Експликација основној става</i>	81
<i>Шта се данас зна о лапоти?</i>	84
<i>Фолклорна традиција</i>	85
<i>Дојринос позитивних наука о феномену „лапота“</i>	86
<i>Религијски разлози за убијање старца: владара, поглавице, врача</i> ..	90
<i>Пракса убијања старца код Словена, посебно на Балкану</i>	93
<i>„Даћа за живота“ – преосмишљавање древне праксе убијања</i>	95
<i>Пракса лапота у Сврљиу</i>	97
ЕКСКУРС о једном разумевању ритуала „убијања старца“	100
II СТАРА ВЕРОВАЊА У ГОДИШЊИМ СВЕТКОВИНАМА	113
4. ОБРЕДНИ ХЛЕБОВИ У ГОДИШЊИМ ОБИЧАЈИМА	113

Бекство у бољи свет кроз естетизацију свакодневља	113
Еволуција и трансформација обредних хлебова	120
<i>Сличности и разлике мајијских и митолошко-религијских</i>	
<i>риџуала</i>	121
<i>Лунарни култи и џрачки ареал</i>	125
<i>Пајџријархашки модел и џракса израде „сриасџих“ хлебова</i>	129
<i>Хлебови са лунарним симболизмом</i>	132
<i>Обред и митско-мајијска уобразиља у констџиџуисању</i>	
<i>слике светиа</i>	134
Стварни смисао славског обредног хлеба „баба“	140
<i>Порекло „крсној имена“ код Срба</i>	141
<i>Славски хлеб „баба“ у источној Србији</i>	145
<i>Смисао „крсној имена“ код Срба и друџих еџничких џруџа</i>	147
<i>О божанстџиву Баба и Божјој бради</i>	149
<i>Митолошко-мајијски смисао „бабе“</i>	153
5. ВЕЛИКИ ПРАЗНИЦИ И ДУХ СТАРЕ ВЕРЕ У СВРЉИГУ	158
Четвртак и Спасовдан – празници божанства високог ранга	158
Ђурђевдан и жртвовање девојака	167
Голе мађијарке на вратилу „обирају туђу сређу“	176
Бадњи дан и Божић као Стара и Нова година	183
Зашто божићно „прасе“ – а не јагње?	187
<i>Жрџвено џрасе и култи свиње</i>	192
III МИТСКА И ДЕМОНСКА БИЂА	201
6. ЗМАЈ-ПРИЈАТЕЉ У СРБА И БУГАРА. СВРЉИШКИ ЗМАЈ	201
Структура змаја у српској и бугарској митологији	201
<i>Семантичка уџошребљивости бајке за сврху џумачења обреда и</i>	
<i>мита</i>	205
<i>Конкретна анализа</i>	209
7. ЗМАЛЕВИТИ ЈУНАЦИ У СРПСКОМ ЕПУ И ПРЕДАЉУ	211
„Изненадни сан“ митских јунака и демонских биђа	211
<i>Анимистичка и дуалистичка веровања Словена и друџих народа</i>	212
<i>„Сан“ у функцији анимистичких веровања код Срба</i>	215
<i>Тџипологија херојској сна</i>	220
<i>Феноменолошка анализа</i>	221
„Сан и видовитост“ знаменитих митолошких биђа	230
<i>Свођење</i>	238
<i>О митском, видовитом сну Марка Крађевића и светиоџа Николе</i>	241
<i>О недоумицама, конкретно</i>	250
IV ОСНОВИ СТАРЕ СРПСКЕ РЕЛИГИЈЕ	257
8. ДИЈАЛЕКТИКА СВЕТОГ И НАРОДНО ВЕРОВАЊЕ	257
Како проучавати митологију Срба?	257
<i>Празноверје и мајија. Црква и древна вера</i>	261

<i>Појединац не ствара културни модел – он га конкретизује</i>	263
<i>Маџијско дејство предмета који су изгубили функцију</i>	266
<i>Проблем тумачења и записивања фолклорног материјала</i>	267
Хришћанство и древна словенска религија	269
<i>„Свето“ у религији и митологији</i>	269
<i>Древна словенска вера и пријем хришћанства</i>	269
<i>Ка космичком хришћанству</i>	273
<i>О моћном Шелиновом доприносу филозофији православља</i>	274
<i>Критички став цркве према многобоштву и народној религији</i> ..	275
<i>Мит о изв. чистим религијама</i>	276
Ритуали, обичаји и религија	282
<i>Обичај, обред и/или ритуал – као језичко и стварно постојање</i>	282
<i>Ритуал и ритуализам у савременим религијама</i>	291
Сврљиг и шопски културни ареал	295
<i>Искушавање методе – конкретно</i>	302
КОРИШЋЕНА ЛИТЕРАТУРА / LITERATURA	309
ИНДЕКС МАЂЕ ПОЗНАТИХ ТЕРМИНА	318
ИЗВОРИ ОБЈАВЉЕНИХ ТЕКСТОВА	321
БЕЛЕШКА О ПИСЦУ	323

CIP-Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

398.3(497.11)

133.4:392/393(497.11)

ПЕТРОВИЋ, Сретен, 1940-

Магија и животни круг : у обичајима и веровању Сврљига / Сретен Петровић. - Сврљиг : Етно-културолошка радионица "Сврљиг", 2016 (Ниш : Галаксијанис). - 328 стр. ; 25 cm. - (Културна историја Сврљига ; књ. 7)

Тираж 300. - Индекс мање познатих термина: стр. 319-321. - Белешка о писцу: стр. 324-325. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија: стр. 309-318.

ISBN 978-86-907131-5-8

а) Народна веровања - Сврљиг б) Магија - Срби с) Животни обичаји - Сврљиг

COBISS.SR-ID 22160487