



Baština Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

Stara slovenska religija u svjetlu novih istraživanja, posebno balkanoloških

Kulišić, Špiro

1979

Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

<https://bastina.anubih.ba/items/32efad5c-decd-4654-a4b0-bed455be6ee2>

Preuzeto s Baštine Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

<https://bastina.anubih.ba/>

AKADEMIJA NAUKA I UMJETNOSTI BOSNE I HERCEGOVINE

D J E L A
KNJIGA LVI

CENTAR ZA BALKANOLOŠKA ISPITIVANJA

Knjiga 3.

ŠPIRO KULIŠIĆ

**STARA SLOVENSKA RELIGIJA
U SVJETLU NOVIJIH ISTRAŽIVANJA
POSEBNO BALKANOLOŠKIH**

SARAJEVO
1979.

AKADEMIJA NAUKA I UMJETNOSTI BOSNE I HERCEGOVINE

D I E L A
KNJIGA LVI

CENTAR ZA BALKANOLOŠKA ISPITIVANJA

Knjiga 3.

ŠPIRO KULIŠIĆ

STARA SLOVENSKA RELIGIJA
U SVJETLU NOVIJIH ISTRAŽIVANJA
POSEBNO BALKANOLOŠKIH



Urednik
ALOJZ BENAC,
redovni član Akademije nauka i umjetnosti
Bosne i Hercegovine

SARAJEVO
1979.

ACADEMIE DES SCIENCES ET DES ARTS DE BOSNIE-HERZEGOVINE

MONOGRAPHIE
TOME LVI

CENTRE D'ETUDES BALKANIQUES

Livre 3.

SPIRO KULIŠIĆ

ANCIENNE RELIGION SLAVE
A LA LUMIERE DES RECHERCHES
RECENTES ~ PARTICULIEREMENT
BALKANIQUES



Rédacteur

ALOJZ BENAC,

membre de l'Académie des sciences et des arts
de Bosnie-Herzégovine

SARAJEVO

1979.

SADRŽAJ

	Strana
Uvod	7
I. Novija djela o slovenskoj religiji (1946—1977)	11
II. Struktura i osnovni karakter stare slovenske religije	37
III. Animizacija i kult prirode	43
1) Vjerovanja o duhu šume i poštovanje životinja	43
2) Poštovanje drveća	60
IV. Agrarno-proizvodni kompleks	77
V. Agrarno-matrijarhalna osnova stare slovenske religije	95
VI. Vjerovanja o nebeskim tijelima i ognju	113
VII. Kult pokojnika i predaka	121
VIII. Demoni	139
IX. Nebeski bog (<i>Deus otiosus</i>) i bog davalac (<i>Deus dator</i>)	153
X. Bogovi Istočnih Slovena	163
XI. Bogovi baltičko-polapskih Slovena	179
XII. Bogovi ostalih slovenskih naroda	201
XIII. Žrtvenici, hramovi, idoli	207
XIV. Vrači i sveštenici	217
XV. Završna razmatranja	223
Summary	245

SKRACENICE

<i>ER</i>	— Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, P. S k o k
<i>ES</i>	— Etimologičeskij slovar ruskavo jezika, M. V a s m e r
<i>EW</i>	— Etymologisches Wörterbuch
<i>GEM</i>	— Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu
God. ANU	— Godišnjak Akademije nauka i umjetnosti u Sarajevu
<i>GZM</i>	— Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu
<i>KLS</i>	— Kultura ludova Slowian, K. M o s z y n s k i
<i>SEZ</i>	— Srpski etnografski zbornik Srpske akademije nauka, Beograd
<i>SMR</i>	— Srpski mitološki rečnik, Š. Kulišić, P. Ž. Petrović, D. Pantelić
<i>ZBNŽO</i>	— Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti u Zagrebu

UVOD

Od prvih godina prošlog vijeka pa do današnjih dana ne prestaje interes za staru slovensku religiju, kako u naučnim krugovima tako i u široj javnosti. Starija je nauka dala ogroman doprinos i postavila solidne temelje za dalje proučavanje prethrišćanske religije i narodne vjerske tradicije slovenskih naroda. I već poslije razumljive praznine u toku prošlog rata, ubrzo su se pojavila nova djela o staroj religiji Slovena, i to najprije u vidu sintetičkih prikaza, iza kojih su slijedile posebne studije. U isto vrijeme nastavljeno je skupljanje i objavljivanje dragocjene građe o narodnoj religiji u svih slovenskih naroda.

Ako bacimo pogled na glavna novija djela, od kojih i polazi ovaj rad, najprije možemo primijetiti da su ona pretežno rađena na osnovi starije literature, što je samo u početku bilo nužno. A zatim se javlja i značajna pojava da su se neki zapadni autori ograničeno služili savremenom slovenskom literaturom, kao i obratno, da se osobito sovjetski naučnici nisu služili novijom zapadnom literaturom. Zanimljivo je da se, pored slovenskih naučnika, proučavanjem stare slovenske religije osobito bavio niz italijanskih naučnika, raznih struka, pa donekle i različite orijentacije. U tu grupu spadaju lingvisti Vittore Pisani i Bruno Meriggi, zatim istoričar religija Raffaele Pettazzoni i naročito slavista etnolog Evel Gasparini, koji se u najvećoj mjeri služio izvornom literaturom svih slovenskih naroda. Zanimljivo je i to da je Gasparini neke svoje najvrednije radove iz oblasti proučavanja stare slovenske religije prvi put i objavio u našoj zemlji, kao što je Bruno Meriggi kod nas objavio svoj rad o vrhovnom bogu baltičkih Slovena.

U našoj zemlji postoji objektivna mogućnost da se sa jednakom pažnjom i jednakom kritičnošću odnosimo prema svim naučnim djelima, bez obzira gdje su objavljena i sa kojih su pozicija pisana. A danas se već ukazuje potreba, kao što je i sazrelo vrijeme, da se razmotre, ocijene i sumiraju savremena dostignuća u proučavanju stare slovenske religije. Kako se može razabrati već iz prvog odjeljka ovog rada, i u novijim djelima o paganskoj religiji Slovena nameće se niz problema teorijskog i metodološkog karaktera. U prvom redu, gotovo kod svih autora ističe se pitanje izvora i njihove vrijednosti za proučavanje stare slovenske religije. Već i po ustaljenoj tradiciji, a ujedno i po svojoj pozitivističkoj orijentaciji, i većina savremenih istraživača pridaje prvorazredni i nerijetko isključivi značaj pisanim istorijskim izvorima. Odlučujući značaj ovih izvora, iako obično veoma nepotpunih, niko ne može poreći, pa se može reći da svaki ozbiljan prikaz stare slovenske religije mora od njih i polaziti. Ali se pri tome javlja ne samo pitanje autentičnosti sadržaja u pojedinim izvorima već i problem shvatanja i tumačenja, istina često fragmentarnih, ali i veoma značajnih,

pa i bitnih podataka. Stoga ćemo vidjeti da isključivi oslonac na pisane izvore ponekad dovodi i do izvjesnog agnosticizma, do priznanja da se isključivo na osnovi izvora u mnogim slučajevima ne može mnogo saznati o suštini vjerovanja i obreda. S druge strane, i razna, ne uvijek osnovana, racionalna i logička domišljanja takođe ne doprinose stvarnom tumačenju izvora.

Kako su se proučavanjem slovenske religije i u novije vrijeme bavili istaknuti lingvisti, oni su, prirodno, i tok savremenih istraživanja usmjerili u pravcu etimoloških objašnjenja, osobito imena bogova, ali su ujedno pokazali da se pretežno na osnovi jezičke analize ne može objasniti priroda i funkcija bogova, a još manje karakter obreda i vjerovanja. Prema ocjeni većine savremenih naučnika, za proučavanje stare slovenske religije oskudni su i podaci koje pruža arheologija, iako ćemo vidjeti da je o nekim značajnim pojavama i u nekim bitnim pitanjima arheologija pružila dragocjena obavještenja, na primjer, o hramovima i idolima, o pogrebnom obredu, sahrani i vjerovanju u zagrobni život.

Neki naučnici poriču vrijednost narodne vjerske tradicije, vjerovanja i običaja slovenskih naroda, navodno zbog toga što ova građa još nije dovoljno proučena, pa se ne može pouzdano utvrditi šta potiče iz slovenske starine. Zbog svega toga, u svim ovim radovima postavlja se pitanje osnovnih teorijskih shvatanja i metodologije istraživanja, od čega umnogome zavisi i ocjena vrijednosti raznih izvora i građe. Može se odmah reći da već i po tradiciji, donekle i zbog prirode samih podataka, ali u prvom redu po orijentaciji većine naučnika, i u savremenim istraživanjima preovlađuje pozitivizam, koji je često opterećen i time što se pojedini naučnici, manje ili više, ograničavaju na svoju materiju ili joj barem pridaju odlučujuću prednost (lingvisti, arheolozi, etnolozi i dr.). U cjelini i savremeno proučavanje stare slovenske religije počiva na čvrstim pozitivističkim temeljima, što ne znači da noviji sintetički prikazi i novije studije nisu doprinijeli poznavanju prirode i razvoja stare slovenske religije. Naprotiv, može se bez ustezanja tvrditi da je većina ovih istraživanja znatno doprinijela da se potpuno i svestranije sagleda osnovna struktura i razvoj slovenske religije, a isto tako i da se jasnije uoče i mnogi značajni problemi u njenom daljem proučavanju.

Jedan od osnovnih problema predstavlja pitanje u kojoj se mjeri i na koji način može govoriti danas o jedinstvenoj religiji Slovena. Stoga se kao važan zadatak sve više nameće izučavanje posebne vjerske tradicije pojedinih slovenskih naroda, koja se razvila ne samo u vezi sa njihovim društvenim formiranjem i seobama već u velikoj mjeri i kao posljedica etničke i kulturne simbioze sa starosjediocima novih oblasti. Pri tome ostaje otvoreno jedno od osnovnih pitanja, od kojeg će bitno zavisiti karakter i metodologija daljih istraživanja. Naime, nezavisno od struke i materije koju proučavamo ili kojoj dajemo prednost, nezavisno i od naših shvatanja i metoda, objektivno se nameće saznanje da narodna religija, svojim porijeklom i svojom funkcijom, predstavlja vjersku ideologiju i praksu određenog društva. Na svoj način ovu činjenicu ne samo da priznaju nego je smatraju osnovnom istaknuti naučnici, počevši od Robertsona Smitha i Wilhelma Schmidta, pa do Malinowskog, Lévi-Straussa, S. A. Tokareva, bez izbora na razlike u njihovim shvatanjima i metodologiji. Mislim da neću pogriješiti ako kažem da ova osnovna orijentacija moderne

nauke nije dovoljno ovladala ili barem nije imala odlučujući značaj, kako u starijim tako i u mnogim poratnim istraživanjima slovenske narodne religije. A od toga umnogome zavisi i ocjena vrijednosti izvora i građe i, što je najvažnije, sama metodologija istraživanja.

Zbog svega toga postaje sve jasnije da jedino proučavanje suštine pojava, u kompleksnoj povezanosti njihovog razvoja, može u najvećoj mjeri doprinijeti da otkrijemo njihovo porijeklo, njihovo značenje i njihovu funkciju. Jedino tim putem možemo doći do stvarnije i potpunije slike o pret-hrišćanskoj religiji slovenskih naroda. Ali se ujedno moramo dobro čuvati bilo kakve vulgarizacije. Izbjegavajući morfološku klasifikaciju, nipošto ne smijemo gubiti iz vida ogromnu raznolikost pojava koje izražavaju svojevrsno stapanje suštine i oblika. Današnja nauka dolazi sve više do saznanja da svaka religija, po riječima Georgesa Dumézila, predstavlja cjeloviti sistem, različit od prašine svojih elemenata. Ali, isto tako »važno spoznavanje dolazi katkada iz uzgrednog detalja, koji ne valja zamijeniti s onim u empirizmu, dolazi iz jednog pluralizma raspucanih površnih veza, koji se ne smije zamijeniti s relativizmom i s potpunom lišenošću pravca« (E. Bloch, *Subjekt-objekt*, 423). Kako je Bloch naglašavao, dijalektički razvoj pretpostavlja *multiverzum* u vremenu i u prostoru. A to moramo stalno imati u vidu i kada istražujemo religiju slovenskih naroda.



I

NOVIJA DJELA O SLOVENSKOJ RELIGIJI (1946—1977)

Već 1946. godine, u IX odjeljku svog sintetičkog djela *Slavjane v drevnosti*, akademik N. S. Deržavin je sasvim sažeto prikazao pagansku religiju Starih Slovena¹. Na žalost, ovaj kratki prikaz ujedno je ograničen, kako po izvorima i literaturom kojima se autor služio, tako i svojom metodologijom. Deržavin se uglavnom poslužio podacima starog češkog naučnika Hanuša Mahala, a njegova analiza vjerovanja i običaja veoma je površna i nedovoljno konkretna, pa se i završava opštom konstatacijom da u slovenskom vjerovanju i običajima nema ničeg slučajnog i besmislenog, jer svaka sitnica ima svoju istoriju i svoje značenje. U stvari, ovaj prikaz nije doprinio da se otkrije istorija i značenje vjerovanja i običaja. Stoga je i slavista Boris Unbegaun, profesor Univerziteta u Strazburu, ocijenio da je Deržavin svoj prikaz stare slovenske religije izradio na osnovi Machalovog djela (*Nakres slovanského bajeslovi*, Praha 1891), tada (1946) starog 55 godina, a zatim i na osnovi djela A. Famyncina, diletanta neobuzdane mašte, koje je objavljeno 1884. godine (*Božestva drevnih Slavjan*), odbacivši na taj način »svaki smisao za kritičnost i svaku vjerovatnoću«².

Slijedeće, 1947. godine u Krakovu je objavljen sintetički rad Stanislava Urbańczyka pod naslovom *Religija pagskich Slovena*, u kojem je sažeto, ali cjelovito i pregledno prikazana stara slovenska religija³. Kako sam autor kaže u svom Uvodu, djelo je pisano kao naučno-popularni pregled religije paganskih Slovena. Pošto je konstatovao da je kod Poljaka u proučavanju slovenske mitologije dugo držao monopol Alexander Brückner, Urbańczyk je kritički ocijenio Brücknerovo djelo i posebno neka njegova »nenaučna i često fantastična shvatanja«. U prikazu pisanih izvora autor primjećuje da oni pružaju fragmentarne podatke, i to iz vremena potkraj paganstva, i da većinom potiču od hrišćanskih Germana i Grka ili od muslimanskih Arabljana. Po njegovom mišljenju, arheologija pruža vrijedne podatke o shvatanju zagrobnog života, a osobito su značajna iskopavanja na zemljištu stare Arkone (C. Schuchardt), kao i neka iskopavanja u Poljskoj.

Treći izvor za proučavanje stare slovenske religije, po Urbańczykovom mišljenju, pruža »etnografija«, jer se u narodnim običajima i vjerovanjima

¹ N. S. Deržavin, *Slavjane v drevnosti*, Moskva 1946.

² B. O. Unbegaun, *La religion des anciens Slaves*, Mana III, Paris 1948., str. 397.

³ S. Urbańczyk, *Religia pagskich Slowian*, Krakow 1947.

sačuvao odjek paganske religije. Međutim, teškoću u istraživanju nameće nužnost razlikovanja izvornog slovenskog naslijeđa od kasnijih naslaga, pod uticajima susjednih naroda, osobito Germana, i zatim od grčko-rimskih i hrišćanskih elemenata. Stoga, zaključuje Urbańczyk, »etnografiju« očekuje teški zadatak kritičke obrade već sabrane građe. Zasada, po njegovoj ocjeni, za proučavanje narodne religije slovenskih naroda značajno djelo predstavlja drugi tom poznate sinteze Kazimiera Moszynskog *Narodna kultura Slovena* (Kultura ludowa Slowian). U tom djelu osobitu pažnju zaslužuju komparativna proučavanja u vezi sa tradicijom drugih indoevropskih naroda, u prvom redu susjednih baltičkih naroda (Prusa, Litvanaca), što ujedno zahtijeva i veliki oprez zbog kulturnih razlika u protoistoriji ovih naroda. Na drugoj strani, mnogo su pouzdanija i plodnija poređenja koja je Moszynski izvršio sa analognom tradicijom istočnih slovenskih susjeda, ruskih Finaca.

Veliki značaj u proučavanju stare slovenske religije Urbańczyk pridaje i nauci o jeziku, ali i ovdje ukazuje na potrebnu opreznost, jer se već dosad pokazalo koliko su rezultati jezičkih istraživanja nesigurni. Na kraju, autor je posebnu pažnju posvetio nekim poljskim izvorima, konstatujući pri tome kako su se stariji poljski pisci, sve do kraja XIX vijeka, najviše oslanjali na podatke u Hronici Jana Dlugoša iz 1460. godine. U stvari, kako piše Urbańczyk, vrijednost ovog izvora je veoma ograničena otkako je Brückner otkrio stare zapise iz kojih je Dlugoš crpio građu o poljskom paganstvu. Brückner je, dalje, pokazao da su mnoga mitološka imena stvarno poticala od refrena iz narodnih pjesama, dok su neka preuzeta iz Helmondove Hronike iz XII vijeka. Ovdje je autor prihvatio strogu Brücknerovu i Niederleovu pozitivističku ocjenu ovog izvora, ali ćemo vidjeti da neki podaci Dlugoševe Hronike, zbog svoje suštine zaslužuju dublja i svestranija razmatranja. U cjelini, Urbańczyk je studiozno proučavao podatke istorijskih izvora i dotadašnja historiografska i jezička istraživanja, ali u svojim razmatranjima nije prešao okvire Brücknerovog, Mansikinog i Niederleovog djela. Etnološka je razmatranja gotovo potpuno zanemario, osim nekih rezultata koje je izložio Moszynski. Ako imamo, pri tome, u vidu njegov pozitivistički metod, bez dubljeg ulaženja u suštinsku povezanost i razvoj pojava, onda po svemu ovo djelo danas ispada prilično zastarjelo. Ali, pored živog, popularnog izlaganja, izvjesnu svježinu unose i neke autorove analize, posebno društvene i kulturne uslovljenosti nekih pojava, njihovog značaja i njihove rasprostranjenosti.

Slavista Boris Unbegaun je 1948. godine, u Parizu, u biblioteci Mana, objavio savremeni aktuelan pregled religije Starih Slovena (*La religion des anciens Slaves*⁴). Ovaj rad sadrži, prije svega, dragocjeni kritički prikaz istorijskih izvora za proučavanje slovenske religije, a zatim i opštu bibliografiju glavnijih djela, sa nekoliko osnovnih, ali i veoma korisnih napomena o pojedinim djelima. Već u Uvodu Unbegaun ističe da o staroj, paganskoj religiji Slovena imamo samo »fragmentarne i krhke podatke«. Kao najvažniju i najpouzdaniju građu za proučavanje stare slovenske religije Unbegaun je ipak ocijenio podatke pisanih izvora, pored sve njihove fragmentarnosti, iako su ih pisali stranci, pretežno sveštenici, zbog čega je potrebno stalno imati u vidu njihovu hrišćansku interpretaciju. Sa velikim oprezom Unbegaun

⁴ B. O. Unbegaun, *n. djelo*.

pristupa i svjedočanstvima arapskih putnika, čije neke podatke čak smatra fantastičnim, a za njihov opis pogrebnih običaja sumnja da se stvarno odnosi na Slovene. Kao drugi po značaju izvor za proučavanje stare slovenske religije Unbegaun uzima »folklor«, misleći pri tome na vjerovanja i običaje »iz narodnog života« (de la vie populaire), ali on ujedno smatra da se mogu dovoditi u vezu sa slovenskim paganstvom samo ona narodna vjerovanja i samo oni običaji koji su potvrđeni u pisanim izvorima ili koji su jednaki u svih slovenskih naroda, pa se iz toga može pretpostavljati i njihovo zajedničko porijeklo. Unbegaun dopušta da i lingvistička istraživanja mogu doprinijeti razlikovanju starijih i novijih elemenata vjerovanja, kao i razlikovanju izvornih i preuzetih elemenata, osobito u kultu i demonologiji, ali ujedno priznaje da se etimološko proučavanje imena bogova pokazalo nemoćno u objašnjavanju prirode pojedinih božanstava.

Arheološka iskopavanja, po njegovom mišljenju, daju skromne podatke o nekim slovenskim hramovima, dok nas iskopani grobovi obavještavaju o pogrebnim obredima. Unbegaun sumnja da li se uvijek radi o slovenskim grobovima ili pak o skandinavskim, finskim ili nekim drugim. Sa velikom sumnjom on ukazuje na arheološki pronađene idole i predmete kulta, pa zaključuje da arheološki materijal može korisno poslužiti jedino kao potvrda podacima iz drugih izvora. I najzad, Unbegaun sa žaljenjem konstatuje da nas »potpuni nedostatak slovenskih mitova lišava dragocjenih podataka«.

U svojim završnim razmatranjima Unbegaun zaključuje da u religiji slovenskih naroda, potkraj paganstva, preovlađuje kult prirode, na koji se nadovezuje kult pokojnika i predaka. Iako su ova vjerovanja odvojena, može se zapaziti kako se manistički kult sve više nametao kultu prirode. I pojedina božanstva, koliko se može razabrati iz njihovih funkcija, pripadaju kultu prirode. Pored nedostatka mitova i kosmološke tradicije, po njegovom mišljenju, ostaje nam nepoznat i etički sadržaj ove religije. Izvan očiglednih hrišćanskih uticaja, ne mogu se u njoj naći ni elementi dualizma, kao ni tragovi prvobitnog totemizma. Čini se da nije bilo ni htonskih kultova, zaključuje Unbegaun, kao što se ne vide ni veze između religije i prava, kakvih je, na primjer, bilo kod starih Germana. Može se odmah reći da se ovako apsolutne tvrdnje ne mogu održati, jer je u slovenskoj religiji bilo i elemenata dualizma (donji i gornji svijet), kao i htonskog kulta, i tragova upravo prvobitnog totemizma, a isto tako i ugovornih zakletvi, kao i suđenja u okviru vjerskih svečanosti.

Slovenski je panteon, po Unbegaunovom mišljenju, ostao fragmentaran i nerazvijen, nije sačinjavao božansku porodicu, jer se božanstva javljaju kao mjesna, lokalizovana i bez međusobnih veza. Slovenska su božanstva bila slabo diferencirana i po njihovim funkcijama, koje se teško mogu pratiti. Izuzev nekoliko analogija sa prusko-litvanskim Olimpom, ne mogu se naći elementi iz drugih indoevropskih religija, ukoliko se ne radi o jasnim pozajmicama. Slovenima je bila strana mitska divinizacija ljudskih bića, smatra Unbegaun, a svijet demona i uopšte nižih bića, iako najrazvijeniji, nije izvoran, jer se miješa sa tradicijom drugih evropskih naroda. Natprirodna bića u pričama nemaju veze sa narodnim vjerovanjem. Po njegovom mišljenju, suštinu starih slovenskih svečanosti teško je otkriti u savremenim običajima koji su preplavljeni hrišćanskim vjerovanjem, a preko hrišćanstva i

grčko-rimskom tradicijom. Uslijed ovakvog stapanja raznih tradicija dani pojedinih obreda su nestalni, a njihovi se elementi međusobno miješaju.

Svoj prikaz stare slovenske religije Unbegaun je u prvom redu namijenio zapadnom svijetu, sa svojim sasvim jasnim opredjeljenjima. Roman Jakobson smatra da se Unbegaun služio nedovoljnom građom i da je izbjegavao komparativni metod, što je škodilo njegovoj kompilaciji (Insufficient materijal used and avoidance of comparative method⁶). Danas se tesko složiti, barem u cjelini, sa ovako strogom ocjenom. Iako svojim opsegom, korišćenjem izvora i širinom tretmana Unbegaunov prikaz stare slovenske religije zaostaje za standardnim Niederleovim djelom, kritičkim odnosom prema nekim izvorima, kao što je Mahalova hronika, solidnim poznavanjem dotadašnje literature i osobito postavljanjem mnogih pitanja na nov način, ovaj rad je, bez sumnje, još uvijek veoma aktuelan. Posebnu pažnju zaslužuju neke autorove ocjene o slovenskoj religiji, kao što je, na primjer, njegovo razmatranje o nejedinstvenom slovenskom panteonu i o razlikama u razvitku stare religije pojedinih slovenskih naroda. Dalje je značajna njegova konstatacija da osnovu stare slovenske religije sačinjava kult prirode, iz kojeg su se razvile i predstave o višim božanstvima. Kult pokojnika i predaka Unbegaun opravdano ocjenjuje kao sekundaran, sa stalnom tendencijom da se nametne vjerovanju i obredima iz kulta prirode. Osobito su zanimljiva autorova razmatranja pojedinih problema, gdje je kritički izložio mnoga dotadašnja mišljenja. Međutim, neke od njegovih rezolutnih ocjena savremena je nauka u mogućnosti da dopuni i da ispravi rezultatima novijih istraživanja, koja pokazuju da su mnoge pojave i procesi, pa prema tome i problemi, znatno složeniji. O tome će biti govora u daljim izlaganjima, ali se već sada može konstatovati da je Unbegaunov prikaz slovenske religije gotovo isključivo rađen na osnovi pisanih izvora i da je, pri tome, narodna tradicija gotovo sasvim zanemarena. Kao i Urbańczyk, za takav postupak Unbegaun nalazi opravdanje u ocjeni da narodna tradicija još nije metodološki valjano proučena. U izlaganju sezonskih običaja on ističe da će savremena građa ostati beskorisna za proučavanje stare slovenske religije, ukoliko se minuciozno ne prouče i ne odrede pojedini slojevi vjerovanja koji su nastali kroz vijekove. Pri tome, po njegovom mišljenju, moraće se primijeniti dva klasična metoda: istorijski i komparativni. Svi ovi zahtjevi mogu se ocijeniti kao opravdani, ali ostaje otvoreno pitanje šta Unbegaun podrazumijeva pod *istorijskim metodom*, koji mora biti ujedno i komparativan, kao što je i svaki komparativni postupak nekoristan ako nije ujedno istorijski, ako nema za cilj proučavanje geneze i suštine pojava. Stoga se i nameće osnovno pitanje ne samo na kojoj osnovi i kakvim kriterijem da se odrede »slojevi« vjerovanja i običaja već na koji način da se prouči njihovo porijeklo, njihova suština i njihov razvitak.

Može se primijetiti da je pedesetih godina pojačan interes za proučavanje slovenske religije, pa se i u tom razdoblju pojavljuju i sintetički prikazi. Praški lingvista strukturalističkog pravca Roman Jakobson, u toku prošlog rata osnivač Harvardske slavističke škole, objavio je u Njujorku, 1950. godine, veoma sažeti prikaz slovenske mitologije (*Slavic Mythology*), sa kratkim

⁶ R. Jakobson, *The Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, New York 1950, II, 1027.

pregledom izvora i sumarnom bibliografijom važnijih radova⁶. Na osnovi jezičke analize Jakobson je osobito naglasio iranski uticaj u razvitku stare slovenske religije. Po njegovoj ocjeni, niz slovenskih vjerskih termina podudara se sa iranskim (bog, raj, svet, vatra, čaša, mogila), pa i Helinoidovo kazivanje o dobrom i zlom bogu u baltičkih Slovena objašnjava kao potvrdu iranskog dualizma u staroj slovenskoj religiji. Cijeli ovaj prikaz pretežno je rađen na osnovi jezičke analize, pa je prilično jednostran i nužno ograničen.

Jakobsona u izvjesnoj mjeri slijedi i češki naučnik Vaclav Polak, koji u svom radu *Slovenska religija* (Slovanské náboženství) najprije postavlja pitanje izvora⁷. On smatra da, osim pisanih izvora o religiji Istočnih i baltičkih Slovena, nismo uopšte obaviješteni u najstarijim vjerskim predstavama Zapadnih i Južnih Slovena. Na osnovi jezičke analize Polak je došao do zaključka da osobiti sloj sačinjava opšta slovenska vjerska terminologija, sa nesumnjivim indoiranskim korespondencijama. Zanimljiv je sistem predstava o demonskim silama, čiji nazivi *bes*, *črt*, *vila* i sl. imaju sveslovenski karakter, pa se iz toga može pretpostavljati da su i odgovarajuće vjerske predstave sačinjavale dio opšte slovenske religije. Naprotiv, imena bogova nisu opšta slovenska, što ukazuje da imena slovenskih bogova spadaju u drugi sloj i odražavaju druge kulturne uticaje.

Krugu istaknutih lingvista koji su se u ovom razdoblju bavili proučavanjem stare slovenske religije pripada i Vittore Pisani, profesor glotologije na Univerzitetu u Milanu. Pisani je još 1939. godine obradio staru slovensku religiju u predratnom izdanju Tacchi Venturijeve *Istoriје religija*. Ponovo, 1950. godine objavio je u Milanu studiju pod naslovom *Religija Kelta, baltičkih i slovenskih naroda u prehršćanskoj Evropi*⁸, koja će se kao zaseban prikaz i sa dopunjenom novijom literaturom pojaviti i u drugoj knjizi najnovijeg (1971) izdanja Tacchi Venturijeve *Istoriје religija*⁹.

Na početku svog izlaganja i Pisani ističe krajnju oskudnost i često sumnjivu vrijednost izvora koji nas obavještavaju o staroj slovenskoj religiji. Priroda njegovog prikaza, kako sam kaže, zahtijevala je da izostavi kritičku obradu izvora, pa je tek ponegdje ukazao na motive kojima se rukovodio kada je prihvatao ili kritički odbacivao pojedine podatke pisanih izvora. Inače Pisani smatra da je kritičku obradu izvora, u načelu, veoma uspješno izvršio A. Brückner, poljski naučnik, pa stoga i upućuje čitaoca na njegovo djelo, i to u prvom redu izvorno (*Mitologija Slowianska*), iako je ono doživjelo i talijansko izdanje¹⁰. Međutim, mora se primijetiti da je kritičku obradu i provjeru izvora daleko opsežnije i pouzdanije izvršio poznati češki naučnik Lubor Niederle u svom kapitalnom djelu o staroj slovenskoj religiji¹¹. Brücknerov rad *Mitologija Slowianska* objavljen je 1918, dvije godi-

⁶ N. d., 1025—1028. O Jakobsonu kao lingvisti M. Ivić, *Pravci u lingvistici*, Ljubljana 1970, 102, 129—131.

⁷ V. Polak, *Slovanske náboženství*; J. Eisner, *Vznik a počátky Slovanů, I*, Praha 1956.

⁸ V. Pisani, *Le religioni dei Celti e dei Balti-Slavi nell'Europa precristiana*, Milano 1950.

⁹ Isti, *La religione degli Slavi e dei Balti*, Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, Torino 1971., 2, 372—406.

¹⁰ A. Brückner, *Mitologija Slowianska*, Krakow 1918. Isti, *Mitologia slava*, Bologna 1923.

¹¹ L. Niederle, *Zivot Starých Slovanů, díl II, sv. 1, Vira a náboženství*, Praha 1916. Izdanje 1924, str. 299.

ne poslije pojave Niederleovog djela, u kojem je Brückner, po Ungebaunovom mišljenju, izložio u polemičkom tonu »koliko lična toliko i radikalna shvatanja, osobito u tumačenju imena, a preko njih i u objašnjavanju funkcija slovenskih bogova«¹². Podrobnju kritiku Brücknerovog rada izvršio je i hrvatski filolog Vatroslav Jagić još 1920. godine¹³, a danas se sa najvećim oprezom prema Brücknerovom djelu odnosi Evel Gasparini, koji ujedno odbacuje i neka Pisanijeva shvatanja saglasna sa Brücknerom (o tome više prilikom obrade pojedinih problema).

Ograničenu vrijednost pisanih izvora za proučavanje stare slovenske religije Pisani nastoji da objasni okolnostima u kojima su oni pisani. Prije svega, treba konstatovati da zapisi potiču s kraja paganskog doba, a zatim da oni stariji i nisu izvorni, jer nepismeni Sloveni nisu mogli opisati svoju vjeru. Hrišćanski misionari i uopšte zapadnjaci nastojali su da poruše paganske hramove i da unište idole, ne zanimajući se detaljnije religijom koju su nastojali da iskorijene. Stoga se u njihovim izvještajima površno pojavljuju sasvim slučajni podaci. Jedino u želji da potpunije istaknu doživljaje i djela nekog misionara ili poduhvate nekog svog vladara, njemački i danski pisci opisuju pojedine hramove i kipove, bilježeći još poneku pojedinost iz ove, za njih barbarske, religije. Dalje podatke sadrže propisi i proglasi kojima su crkvene vlasti nastojale da suzbiju paganska vjerovanja i obrede, u čemu je više uspjeha imala katolička crkva. Kod Slovena istočnog obreda u većoj su mjeri sačuvani neki običaji još iz paganskog doba. Ali, po Pisanijevom mišljenju, ovi običaji i ova vjerovanja predstavljaju za nauku veoma nepouzdanu građu, ukoliko nisu potvrđeni pisanim izvorima. Stoga on izjavljuje da se tom građom uopšte neće služiti.

Polazeći od svojih jezičkih istraživanja, Pisani je unio neke novine i predložio neka nova objašnjenja, koja u najmanju ruku ostaju vrlo hipotetična. U razmatranju pojedinih pojava i problema podrobnije će izložiti njegova objašnjenja, ponekad veoma zanimljiva i podsticajna, ali koja ipak boluju od opšte slabosti pretežno jezičkih istraživanja religije¹⁴. Ovu staru filološku školu, koja i u novije vrijeme, kako vidimo, ima izvjesnog uticaja u proučavanju stare slovenske religije, kritikovao je još poznati bečki lingvista i etnolog Vilhelm Schmidt zbog toga što je bila »ograničena isključivo na proučavanje filološke građe, ne obazirući se dovoljno na druge kulturne faktore, među kojima i materijalne«¹⁵. I Marks na jednom mjestu izričito kaže da je »svaka istorija religija nekritička ako ne uzima u obzir ovu materijalnu osnovicu«¹⁶. A savremeni istoričar religija Ambrogio Donini smatra da će svaki naučnik koji bi napustio ovaj kriterij, »uvijek, ma koliko znatna bila njegova naobrazba, skrenuti s historije u roman«¹⁷. Uopšte, savremeno proučavanje istorije religija sve više pokazuje da se vjerske pojave ne mogu objasniti njihovim parcijalnim, još manje izolovanim pro-

¹² B. O. Ungebaun, *n. d.*, 395.

¹³ V. Jagić, *Zur slawischen Mythologie*, Archiv für slav. Philologie, XXXVII, 492—511.

¹⁴ V. Pisani je pripadnik italijanske neolingvističke, »arealne« škole, koja prihvaća i »teoriju supstrata«. M. Ivić, *n.d.*, 82—85.

¹⁵ W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia 1949, 28—29.

¹⁶ K. Marks, *Kapital*, Beograd 1947, I, 298.

¹⁷ A. Donini, *Pregled povijesti religije*, Zagreb 1964., 19.

učavanjem, izvan vjerskih kompleksa, kao istorijski nastalih cjelina u datim društvenim uslovima, a isto tako ni bez proučavanja materijalne i društvene osnove ovih procesa koja najdublje određuje, i ujedno otkriva, porijeklo i suštinu vjerovanja i obreda. I, kako je pokazao savremeni razvitak »vjerske etnologije« ili »vjerske antropologije«, suština obreda i priroda pojedinih božanstava, i u razvijenim religijama, sa bogatijim pisanim izvorima, dublje i svestranije je osvijetljena putem komparativno-istorijskog proučavanja običaja i vjerovanja¹⁸.

Zbog svega toga, i pitanje vrijednosti samih izvora za proučavanje stare slovenske religije pojavljuje se na nov način, jer je osnovni problem kako da se u određenoj građi otkrije suština pojava i njihov cjeloviti razvoj. A navedene ocjene izvora polaze od pozitivističkih shvatanja i metoda, dajući gotovo apsolutnu prednost pisanim izvorima i lingvističkim analizama. I pored ogromnih zasluga za proučavanje stare slovenske religije, ova škola, zvana i »mitološka«, koja je prevladavala i u proučavanju stare slovenske religije, bila je, i do danas ostala, ograničena svojim pozitivizmom i nedijalektičkim tretiranjem, kako pojava i razvoja ove religije tako i vrijednosti izvora za njeno proučavanje.

Nekim pojavama i problemima u razvitku slovenske religije posvetio je posebnu pažnju i poznati istoričar religija Raffaele Pettazzoni, koji je 1946. i 1954. godine objavio svoja *Zapažanja o paganstvu zapadnih slovena*¹⁹. Ova su razmatranja našla svoje mjesto i u njegovom sintetičkom djelu *Božje sveznanje*, gdje je jedan odjeljak posvetio policefalnim božanstvima baltičkih Slovena (Divinità policefale degli Slavi baltici²⁰). Raspravljajući o pitanjima metodologije, Pettazzoni je odbacio kao prevaziđena shvatanja Fridricha Maxa Müllera, osnivača škole »mitologije prirode«, koja se zasnivala isključivo na jezičkim istraživanjima. Ograničenost ove koncepcije izražena je u shvatanju da se međusobno ne mogu upoređivati mitološka bića čija se imena jezički ne mogu dovoditi u vezu kao srodna po svom postanku i razvitku. Stoga, »nije izostala reakcija na ovo shvatanje«, ističe Pettazzoni, »koja je oslobodila komparativni postupak od lingvističkih ograničenja, otkrivajući mu bezgranične horizonte antropologije« (etnologije). Ali, između ove dvije suprotne pozicije, to jest između partikuralizma »komparativne mitologije«, primijenjene samo na pojave koje se mogu jezički uporediti, i, s druge strane, univerzalizma antropološke neodređene komparacije — Pettazzoni predlaže treći put. Ovaj bi postupak, vodeći podjednako računa o razlikama i sličnostima, vršio neograničena poređenja, ali samo onih pojava koje se javljaju se kao sastavni dijelovi homogenih civilizacija²¹. Međutim, kako ćemo imati prilike da vidimo, Pettazzoni se u svojim istraživanjima nije uvijek dosljedno držao navedenih principa, a u nekim pokušajima da osvijetli zamršene probleme u staroj slovenskoj religiji sasvim je podlegao uticajima stare istoriografsko-filološke škole.

Mora se već sada naglasiti da je upravo na osnovi etnoloških komparacija i arheološke građe Pettazzoni potpuno sahranio W i e n e c k e o v u kri-

¹⁸ Š. Kulišić, *Mit i religija u etnološkoj nauci*, Delo, br. 7, Beograd 1972.

¹⁹ R. Pettazzoni, *Osservazioni sul paganesimo degli Slavi occidentali*, Studi e materiali di storia delle religioni, XIX—XX, 1943—1946; Isti, *Weste Slav Paganism, Essays on the history of religions*, Leiden 1954.

²⁰ R. Pettazzoni, *L'onni-scienza di Dio*, Torino 1955, 334—372.

²¹ N. d., 632—633.

tiku pisanih izvora, koji govore o kipovima bogova u baltičkih Slovena, kao i njegovu tvrdnju da su te kipove izmislili germanski osvajači i misionari²². Ali u svom konkretnom proučavanju nekih pojava u slovenskoj religiji, posebno u pitanju policefalije baltičkih bogova i osobito solarnih božanstava kod Slovena, Pettazzoni se nije dovoljno služio etnološkim studijama i slovenskom etnološkom građom, pa je njegova analiza ostala prilično jednostrana, pretežno zasnovana na sumnjivoj historiografskoj i jezičkoj građi. I dok je s jedne strane vršio poređenja sa litvanskom religijom i veoma uspješno sa religijom finskih plemena, u osjetljivim pitanjima, pored Brücknerovog djela, Pettazzoni se oslanjao na zastarjele radove Kreka, Buslajeva, Hanuša, koje je još Niederle u svoje vrijeme kritički ocijenio²³.

Proučavanju religije slovenskih naroda na sasvim drugi, savremeniji način, prilazi etnolog slavista Evel Gasparini, bivši profesor Univerziteta u Padovi. Rezultate svojih dugogodišnjih i široko zasnovanih studija Gasparini je povremeno objavljivao u raznim naučnim časopisima, bilo u Italiji ili na strani, a neke svoje najznačajnije radove o staroj slovenskoj religiji, kako sam već spomenuo, prvi put je objavio u nekim našim časopisima^{24—25}. Cjelokupna Gasparinijeva proučavanja religije, vjerovanja i običaja slovenskih naroda, nedavno su sabrana u njegovom sintetičkom, kapitalnom djelu *Slovenski matrijarhat*²⁶. Pored istorijskih izvora i lingvističkih studija, u proučavanju slovenske religije Gasparini se u najvećoj mjeri služio kako starijom, tako i novijom etnološkom literaturom svih slovenskih naroda. Slijedeći donekle Mošinskog, on je veoma dosljedno vršio opsežna poređenja sa finskom vjerskom tradicijom, posebno u onim elementima koji otkrivaju prvobitnu matrijarhalnu osnovu mnogih slovensko-finskih vjerovanja i običaja. Na toj osnovi najprije su izložena vjerovanja o duhu tipa *lešij* i o duhu drveta kao različitim kategorijama. Na isti način izložena su i vjerovanja o nebeskom bogu, koja potiču iz veoma starih evroazijskih vjerskih shvatanja. Istom arealu pripadaju i slovenski mit o postanku zemlje, kao i neka vjerovanja o *bogu davaocu*. Na žalost, ovdje nisu uzeti u obzir brojni i veoma začajni običaji balkanskih Slovena u vezi sa polaznikom, ljudskim i životinjskim, kao ni običaji sa badnjakom i božićnom žrtvom, u sklopu jedinstvenog agrarno-mađijskog i stočarskog obreda.

Pošto je, takođe na osnovi komparacije sa finskim vjerovanjima i običajima, na nov način utvrdio položaj i karakter nekih slovenskih bogova (Perun, Crnobog), Gasparini je opširno razmatrao svete zgrade (contina) baltičkih Slovena kao svetišta starih rodovskih grupa (sebra), ukazujući na prvobitni rodovski karakter stare slovenske religije. Kao niko prije njega, Gasparini je otkrio bogatu i cjelovitu sliku poštovanja mjeseca kod Slovena i ruskih Finaca, koja samo sekundarno prate izvjesni tragovi solarnog kulta. Slovenska vjerovanja o pokojnicima i neki pogrebni običaji, kako ih ocjenjuje Gasparini, svojim porijeklom takođe pripadaju matrijarhalnim kul-

²² E. Wienecke, *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig 1940.

²³ L. Niederle, *n. d.*, 16.

²⁴ E. Gasparini, *Questioni di mitologia slava*, Slovenski etnograf, Ljubljana 1960—1961, XIII—XIV.

²⁵ E. Gasparini, *Gli astri nella mitologia e nelle credenze popolari dei Balto-Slavi*, Etnološki pregled, Beograd 1965.

²⁶ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, Firenze 1973, 493—679.

turama. Posebnu pažnju Gasparini je obratio ženskim i muškim družinama u vezi sa obredima, u prvom redu koledarskim, čije najstarije elemente nalazi u ženskoj obrednoj poeziji.

U cjelini, Gasparinijeve komparativne analize i njegovi argumenti ubjedljivo govore o tragovima matrijarhata u rodovskoj organizaciji i tradicionalnoj kulturi, pa prema tome i u staroj religiji slovenskih naroda. Postavlja se jedino pitanje zašto je izvore ove kulture bilo potrebno tražiti u nekom matrijarhalnom žarištu. Na ovo pitanje daje nam odgovor osnovna teorijska i metodološka koncepcija sa kojom su izvršena ova istraživanja. Pobijajući shvatanja starijih naučnika, posebno lingvista, po kojima su protoslovenska plemena ne samo jezički već i kulturno pripadala velikoj porodici indoevropskih naroda, Gasparini u početku svog velikog djela o slovenskom matrijarhatu konstatuje da su Sloveni, nasuprot svom indoevropskom jeziku, razvili narodnu kulturu koja nije bila indoevropska i koja je u najvećoj mjeri srodna sa kulturama finskih naroda. Stoga, po njegovom mišljenju, i porijeklo slovenske kulture ne treba tražiti u kulturi starih Indoevropljana, kojima su Sloveni jezički pripadali, već u mnogo širem i jezički diferenciranom »matrijarhalno-egzogamnom« kulturnom ciklusu. Iako u osnovi polazi od teorijskih shvatanja bečke etnološke škole Wilhelma Schmidta o kulturnim ciklusima, Gasparini smatra da se »egzogamno-matrijarhalni« ciklus mogao obrazovati u raznim dijelovima svijeta i da nije morao predstavljati »kompletan organizam, sa jednim izvornim središtem i raznim putevima difuzije«. Iz ovoga se vidi da je Gasparini pretpostavio i moguću poligenezu određenog ciklusa, ali da je ujedno prihvatio kulturni ciklus »kao heurističko sredstvo kojim smo se morali poslužiti u rekonstrukciji slovenske kulture«. A u tome je i najveća slabost ovog metoda, nedovoljno istorijskog, tako da je i rekonstrukcija protoslovenske kulture morala ispasti prilično uniformna (ciklus) i neistorijski suprotstavljena kulturama ostalih indoevropskih naroda. Na to, prije svega, ukazuju veoma značajni ostaci i tragovi matrijarhata i u istoriji drugih indoevropskih naroda, koje su, poslije Morgana, Bachofena i Engelsa, obradili i neki drugi naučnici (L. V. Dargun, F. Boden, R. Briffault, G. Thomson, M. O. Kosven, A. V. Isačenko i dr.). Neki naučnici očite tragove matrijarhata u protoistoriji indoevropskih naroda objašnjavaju uticajima preindoevropskog supstrata (H. Günther). Na taj način vjerovanja i običaje »matrijarhalnog tipa«, zatečene kod baltičkih naroda, kod Germana, Slovena i Kelta, i V. Pisani objašnjava uticajima »indo-mediteranskog« kulturnog supstrata, dok im Gasparini nalazi izvor u finskoj tradiciji, kako primjećuje sam Pisani.

Slovenski je matrijarhat mogao imati šire i dublje osnove u evroazijskom etničkom supstratu iz kojeg su se razvijali slovenski i finški narodi, a zbog kasnijeg formiranja klasnog društva i država, mogli su se ostaci i tragovi matrijarhata, i u narodnoj religiji, duže i potpunije zadržati u protoistoriji i u kasnijoj tradiciji slovenskih naroda. Ali iz toga ne slijedi da su, nasuprot drugim indoevropskim narodima, oni *jedini*, u svom razvitku prošli fazu matrijarhata. Kao i drugi indoevropski narodi, u toku seoba i u svom daljem razvitku, i slovenski su se narodi formirali u simbiozi sa prilično različitim etničkim i kulturnim supstratom, što je ostavilo neminovnih tragova i u njihovoj vjerskoj tradiciji. Tako su, na primjer, ispitivanja narodne religije balkanskih Slovena pokazala da se ona razvijala u simbiozi sa tradicijom balkanskih starinaca i da predstavlja u tom procesu nastale posebne

vjerske sinteze, ponekad i sa znatnijim razlikama u istočnom i zapadnom dijelu poluostrva. Štaviše, srodnost i podudarnost nekih vjerovanja i običaja sa kavkaskom tradicijom, na koju ponekad skreće pažnju i Gasparini, ukazuju i na arhaične, preindoevropske uticaje, koje Pisani označava kao »indo-mediteranske«. Međutim, zahvaljujući ogromnoj erudiciji i široko zasnovanoj komparaciji, kao i smislu za rekonstrukciju, Gasparini je često uspijevao da prevaziđe navedene ograničenosti svog postupka i svojih vidika, da preciznije odredi društveno porijeklo i potpunije osvijetli suštinu mnogih vjerovanja i običaja slovenskih. Zbog toga njegovi radovi predstavljaju dragocjen i veoma aktuelan doprinos savremenim proučavanjima vjerske tradicije slovenskih naroda.

U nekim enciklopedijskim izdanjima, kao što su Larousse — *Mythologie générale*, *World Mythology*, prikazana je i slovenska prehrišćanska religija po shvatanjima starije nauke, pa se, na primjer, i dalje ističe teza da je navodno u staroj slovenskoj religiji kult sunca imao centralno mjesto. Svi su ti prikazi izvan toka savremenih istraživanja, za kojima zaostaju kako svojim dostignućima, tako i svojom metodologijom. Takav je i veoma šturi prikaz nekih slovenskih božanstava i mitskih bića u nedavno prevedenom djelu: H. S. Robinson i N. Vilson, *Mitovi i legende svih naroda*, Beograd 1976, 298—305.

Kao primjer proučavanja stare slovenske religije, pretežno na osnovi arheološke građe, navodim knjigu Janine Rosen-Przeworske *Keltska tradicija u obredima Protoslovena*. Autorka je najprije nastojala da na osnovi arheološkog materijala, donekle i jezičkog, osvijetli neke društvene i etničke odnose između istočnih Kelta i Protoslovena. Po njenom mišljenju, pored načina sahranjivanja, gdje je keltski uticaj najvidniji, keltsko-slovenske podudarnosti mogu se pratiti i u figurama pojedinih bogova, i u nekim elementima narodne tradicije. Šteta je što se Przeworska nije naporedo više služila istorijskim izvorima. Iako neka njena objašnjenja nisu uvijek dovoljno ubjedljiva, mora se priznati da je ovo djelo unijelo novo svjetlo u neke probleme, pružajući ujedno i podsticaj za dalja istraživanja u tom pravcu²⁷.

U daljem izlaganju detaljnije ću prikazati neka novija etnološka djela o staroj slovenskoj religiji i narodnoj vjerskoj tradiciji, i osobito njihova teorijska i metodološka razmatranja, značajna za proučavanje narodne religije. U svom sintetičkom djelu *Religija u istoriji naroda svijeta*, istaknuti sovjetski etnolog S. A. Tokarev prikazao je veoma sažeto i religiju Starih Slovena²⁸. Iako je ovaj prikaz sveden na svega trinaest strana, zaslužuje pažnju zbog originalnog pristupa i nekih zanimljivih razmatranja u cjelovitom osvrtu na staru religiju slovenskih naroda. Odgovarajući onim naučnicima koji su smatrali da je religija Starih Slovena bila veoma nerazvijena i siromašna, Tokarev primjećuje da nije stvar u tome, već u nedostatku izvora i u »nedovoljnoj izučenosti« prehršćanske religije Slovena. Na žalost, kaže Tokarev, stara slovenska mitologija nije uopšte sačuvana, iako je vjerovatno postojala. Zbog toga, polazeći od pisanih izvora, Tokarev svoja izlaganja zasniva i na onim elementima ove stare religije koji su se na neki način sačuvali u narodnim običajima i vjerovanju slovenskih naroda.

²⁷ J. Rosen — Przeworska, *Tradycje celtyckie w obrzędowości Protosłowian*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1964.

²⁸ S. A. Tokarev, *Religija v istoriji narodov mira*, Moskva 1964, 179—191.

Prikaz religije Starih Slovena Tokarev je započeo izlaganjem pogrebnih običaja i porodično-rodovskog kulta predaka. On inače smatra da je kult boginje zemlje očevitno postojao kod Slovena, iako nije direktno u izvorima potvrđen. Tokarev navodi polapsku boginju *Sivu* i jedino rusko žensko božanstvo *Mokoš*, čiji je spomen sačuvan u ruskim izvorima i u kasnijoj narodnoj tradiciji, ali nije obratio pažnju na izrazitu matrijarhalnu osnovu mnogih slovenskih vjerovanja i običaja, koje su obrađivali i neki savremeni sovjetski naučnici (V. A. Gorodcov, M. I. Rostovcev, B. A. Ribakov, V. J. Prop). Naporedo sa porodično-rodovskim oblicima kulta, kako dalje navodi Tokarev, Sloveni su imali i mjesne, zajedničke odredbe, prvenstveno u vezi sa zemljoradnjom. Iako o tim obredima, po mišljenju Tokareva, u izvorima nema jasnih i neposrednih podataka, ostaci agrarnog kulta sačuvani su u vidu religiozno-mađijskih običaja i praznika, vezanih za važnije momente privrednog kalendara (božićno-novogodišnji ciklus, proljetni običaji, ljetni praznički ciklus i jesenske »bratčine«, zajedničke gozbe poslije žetve i berbe). Svi ovi običaji »seoskog privrednog ciklusa«, kako ocjenjuje Tokarev, veoma su slični u svih slovenskih naroda, kao uostalom i u drugih naroda. U njima značajnu ulogu ima agrarna mađija novog početka, uoči Nove godine, ili pak imitativna mađija. Može se odmah primijetiti da ovakva podjela nije opravdana, jer se navedeni običaji međusobno prožimaju po svojoj suštini, kako po unutrašnjoj vezi tako i po svojoj namjeni (o tome više u posebnom odjeljku). Isto se tako mora reći da barem fragmentarne podatke o tim običajima sadrže i neki pisani izvori, kao što je, na primjer, dragocjeni Saxov opis obreda sa hljbom u Svetovidovom kultu.

Tokarev, dalje, smatra da je mnogo manje jasan problem mitskih bića »pokrovitelja« zemljoradnje, čija se imena sreću u literaturi (Koleda, Jarilo, Kupala, Lelj, Kostroma) i o kojima su ranije mnogo pisali sljedbenici takozvane »mitološke škole«. U pisanim izvorima sačuvana su imena slovenskih bogova od kojih su neki, i po mišljenju Tokareva, imali nekakvu vezu sa zemljoradnjom. To su sunčana božanstva *Svarog*, *Dažbog*, *Hors*, zaključuje Tokarev, koji pretpostavlja da je i bog oluje *Perun* bio vezan za agrarnu privredu. Prihvatajući na taj način mišljenje nekih starijih naučnika, Tokarev je bez mnogo razmišljanja navedena božanstva ocijenio kao sunčana, iako je ova ocjena u savremenoj nauci veoma sporna.

Kritikujući opravdano romantičnu slavjanofilsku tezu o zajedničkim slovenskim bogovima, Tokarev smatra da nam izvori govore samo o mjesnim ili plemenskim bogovima, osobito u baltičkih Slovena, i da je tek poneki od njih mogao imati šire, međuplemensko značenje, kao što je na primjer bio slučaj sa Svetovidom u Arkoni. Po njegovom mišljenju, tek klasno raslojavanje starog slovenskog društva i obrazovanje državnih zajednica uslovljavalo je i prerastanje plemenskih kultova u opštenarodne i državne, kakav je bio i panteon kijevskog kneza Vladimira iz 980. godine. Poslije izlaganja o »nižoj mitologiji« Slovena, Tokarev se ukratko osvrnuo i na pitanje nosilaca kulture, u prvom redu profesionalnih vrača, koje bez pravog razloga smatra nerasvijetljenim, da bi završio konstatacijom kako su slovenska plemena imala žrtvenike i svetišta, a ponegdje i hramove sa likovima bogova.

U cjelini, ovaj sumarni prikaz stare slovenske religije rađen je gotovo isključivo na osnovi starije, pretežno ruske, literature XIX i prvih decenija XX vijeka. Od novijih, poslijeratnih djela, autor se poziva na svoju knjigu

*Religiozna vjerovanja istočno-slovenskih naroda, XIX i s početka XX vijeka*²⁹ i, zatim, na knjigu V. I. Čičerova *Zimski period ruskog narodnog kalendara*. Iako ova dva djela spadaju u oblast proučavanja zatečene vjerske narodne tradicije, o čemu su poslije rata objavljeni brojni radovi u svih slovenskih naroda, vrijedno se na njima posebno zadržati. Štaviše, ovi radovi zaslužuju i opširniji prikaz, prije svega zbog toga što oni ponekad dovode u neposredniju vezu narodna vjerovanja i običaje sa podacima pisanih izvora, zatim zbog kritičke ocjene starijih istraživanja i osobito radi nekih teorijskih shvatanja autora i njihovih metodoloških postupaka u proučavanju paganske religije slovenskih naroda.

Već u početku navedene knjige Tokarev ističe da narodna vjerovanja mogu zadugo nadživjeti društvene prilike u kojima su se prvobitno razvila, pa i na taj način što se starija vjerovanja prepliću sa novim. Stoga, izučavajući narodna vjerovanja, kaže Tokarev, mi snimamo sloj za slojem onih shvatanja koja su se vijekovima nataložila i na taj način otkrivamo historijsku stvarnost koju ta vjerovanja odražavaju. U opširnom prikazu historije izučavanja istočnoslovenskih vjerovanja, Tokarev se kritički osvrnuo na glavne pravce u proučavanju ove materije, na njihova shvatanja i na njihovu metodologiju. Tek 1860-tih godina, konstatuje Tokarev, javljaju se prvi pokušaji da se uopšti i teorijski osvijetli već sabrana obimna građa o narodnim vjerovanjima i običajima istočnoslovenskih naroda. Pod uticajem njemačke, a zatim i opšte evropske »mitološke koncepcije«, koja se razvila na romantično-nacionalnoj osnovi, i u vezi sa dostignućima lingvistike u komparativnom izučavanju idoevropskih jezika, — i u Rusiji su se pojavila značajna djela ovog pravca (A. N. Afanasjev, F. I. Buslajev, A. A. Potebnja, O. F. Müller). Osnovnu nit ovog pravca u ruskoj naučnoj literaturi XIX vijeka predstavlja shvatanje da sva narodna vjerovanja i svi običaji, kao i motivi i likovi narodnih priča i pjesama — potiču iz stare mitologije. A suštinu ove mitologije sljedbenici navedene škole nalazili su u poetskoj personifikaciji nebeskih tijela. Ovdje moramo konstatovati da su se pod uticajem »mitološke« škole, zajedno sa njenim shvatanjima, pojavili radovi o staroj slovenskoj religiji i u drugih slovenskih naroda (Krek, Černy, Hanuš). U Južnih Slovena najizrazitiji i najistaknutiji predstavnik ovog romantičarskog pravca bio je hrvatski naučnik Natko Nodilo sa svojim djelom *Religija Srba i Hrvata* (»na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog«). U svom pregledu rada na polju slovenske mitologije Niederle je ocijenio da se i u prvoj polovini XIX vijeka, pored kritičkog uticaja Dobrovskog i Šafařika, u oblasti slovenske mitologije još uvijek javljaju djela slabe ili nikakve vrijednosti. Pa i sam Šafařik, kako primjećuje Niederle, nije uvijek uspijevao da se izvuče iz začaranog kruga u kojem se nalazila nauka o slovenskoj mitologiji. Tek osamdesetih godina prošlog vijeka, naporedo sa opštim razvojem slavistike, javljaju se i ozbiljniji radovi na polju slovenske mitologije. Ali, po Niederleovom mišljenju, niz članaka i knjiga iz tih godina u češkoj, srpskohrvatskoj, poljskoj i ruskoj literaturi pokazuju da u proučavanju slovenske mitologije ni u to vrijeme nije prestalo da buja diletantizam (J. Ružička, N. Gržetić, N. Nodilo, L. A. Lubisz, A. Famincyn). Odajući, zatim, priznanje radovima velikog broja slovenskih naučnika sa kraja XIX i početka XX vijeka, osobito radovima V. Jagića, A. Brücknera, J. Aničkova, D. Zelenjina, St. Rojnieckog i M. Arnau-

²⁹ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja vastočnoslavjanskih narodov*, Moskva-Lenjingrad 1957.

dova, — Niederle je još u početku svog djela o slovenskoj religiji zaključio da su etimološka objašnjenja imena bogova i mitskih bića, na žalost, još uvijek sporna³⁰. Ali ovdje, parafrazirajući Niederlea, možemo reći da ni on sam nije uvijek uspijevao izaći iz začaranog kruga mitološke škole, njenih shvaćanja i tumačenja, kao što se u ponekom slučaju nije toga oslobodio ni sam Tokarev.

Tokarev inače ističe zasluge mitološke škole zbog toga što su radovi ovog pravca široko upoređivali paralelne vjerske predstave i običaje raznih slovenskih i neslovenskih naroda. Kao nedostatke mitološke škole Tokarev sasvim tačno ocjenjuje: 1) krajnju jednostranost njenih shvaćanja, iz čega je slijedilo vještačko i neubjedljivo objašnjavanje činjenica; 2) nedovoljno kritičan odnos prema izvorima i 3) takvo shvaćanje religioznih vjerovanja koje je obuhvatilo i čisto poetske predstave iz narodnih priča i pjesama. U ruskoj nauci kritički odnos prema mitološkoj školi javlja se u radovima A. N. Veselovskog 1873. godine i osobito u radovima E. V. Aničkova 1900-tih godina. Od tada romantičku mitološku školu u ruskoj nauci postepeno potiskuju »pozitivistički tokovi«, u kojima se posebno osjeća uticaj animističke teorije. Negdje na pola puta između mitološke škole i novog pozitivističkog smjera nalazio se harkovski profesor N. F. Sumcov koji je široko primjenjivao komparativni metod, ali je ujedno i dalje podržavao neka shvaćanja mitološke škole, na primjer, o kultu sunca u slovenskih naroda. Tek u svojim kasnijim radovima Sumcov prihvata Taylorove ideje o porijeklu i značaju animističkih vjerovanja, a na kraju svog naučnog djelovanja preuzima i shvaćanje »teorije pozajmica«, uzimajući u obzir mogućnost uticaja raznih naroda u staroj slovenskoj religiji, u čemu je, po mišljenju Tokareva, ponekad i pretjerivao. Kao dosljednog sljedbenika animističke teorije Tokarev ocjenjuje češkog naučnika Lubora Niederlea, čije kapitalno djelo o religiji Starih Slovena s pravom smatra najpotpunijim i najozbiljnijim priručnikom u izučavanju stare slovenske religije, iako se, kako primjećuje Tokarev, Niederle, na žalost, tek uzgred poslužio etnološkom građom o narodnom vjerovanju i običajima.

Pošto je prikazao rezultate ogromnog rada na prikupljanju građe o narodnom vjerovanju i narodnim običajima kod istočnoslovenskih naroda, Tokarev naglašava da ova deskriptivna djela predstavljaju samo predradnje za »dublju teorijsku obradu« istočnoslovenskih vjerovanja. Po njegovom mišljenju, takva obrada u stvari tek predstoji, jer je i marksistička literatura o istočnoslovenskim vjerovanjima zasada veoma oskudna, pa, kako kaže, i ovom svojom knjigom on tek pokušava da načini nekoliko prvih koraka u tom pravcu. Ukazujući na zadatke i teškoće istraživanja, Tokarev je formulisao cilj svog rada kao »sistematsko izlaganje religioznih vjerovanja i obreda istočnoslovenskih naroda«. On ujedno iziavljuje da je taj zadatak »skoro neizvodljiv« iz više razloga. Teškoće ne proizlaze iz nedostatka građe, već iz bogatstva i velike raznolikosti vjerovanja i običaja, zatim iz činjenice da se ne radi o statičkom sistemu vjerovanja, već o neprekidnom procesu njihovih promjena, i najzad, teškoće se javljaju iz neodređenosti sadržaja i opsega samog predmeta istraživanja. Kao glavni kriterij za određivanje religiozno-mađijskih vjerovanja i običaja Tokarev smatra »vjeru u natorirodno«. On, dalje, ukazuje i na ambivalentnost, kao i na sinkretizam nekih vjerova-

³⁰ L. Niederle, *n. d.*, 281—288, 17.

nja i običaja, da bi na kraju zaključio kako se zadatak marksističkog izučavanja narodnih vjerovanja ne sastoji samo u njihovom opisivanju, već u naučnom *objašnjavanju*. Međutim, kako misli Tokarev, ovaj je zadatak veoma otežan time što korijeni vjerovanja potiču iz daleke starine, iz takvih historijskih uslova o kojima možemo samo nagađati. U daljem procesu ovi su se običaji razvijali pod uticajem složenih i raznovrsnih faktora, unutrašnjih, socijalno-ekonomskih i kulturnih promjena u samom narodu, a zatim i u odnosima sa drugim narodima. Zbog svega toga Tokarev definiše svoj zadatak na slijedeći način: izložiti u osnovnim crtama vjerovanja Istočnih Slovena u okviru opšteg historijskog razvitka, a zatim i probleme u vezi sa tim vjerovanjima, o kojima se raspravljalo u naučnoj literaturi. Ovdje se može primijetiti da su osnovni kriteriji i cijeli pristup pojavama i procesima više spoljašnji, jer se u proučavanju ne polazi od unutrašnje suštine pojava i procesa, koja najbitnije i najdosljednije izražava historijske, društvene i psihološke uslove njihovog razvitka. Otuda, vjerovatno, potiču i privuci agnosticizma, jer se izvorni uslovi razvitka više posmatraju kao *spoljašnji faktori*, o kojima, barem što se tiče najstarijeg perioda, kako misli Tokarev, možemo samo nagađati. A u stvari, neophodno je otkrivati kompleksne unutrašnje veze u genezi pojava, čija se i društvena uslovljenost izražava kao krajnja, ali ujedno i najbitnija, suština vjerovanja i običaja. Izbjeci taj put istraživanja znači ostati u okovima pozitivizma. Zbog toga se navedenim redovima Tokareva u sovjetskoj nauci prebacuje da su težište uopštavanja prenijeli sa teorije na klasifikaciju³¹.

Iako je Tokarev kao svoj glavni zadatak označio »sistemsko izlaganje«, on je, u stvari, uradio mnogo više. Ali, pored zanimljivih analiza, i na široj komparativnoj osnovi, pored mnogih prihvatljivih ocjena kojima je otkrivao ne samo spoljašnju stranu već i suštinu nekih pojava, mora se konstatovati da metodologija Tokareva nije dosljednije prešla granice pozitivističkih shvatanja i metoda. On, na primjer, smatra da su u pravu neki sovjetski naučnici, u prvom redu V. I. Čičerov, koji izvore kalendarskih običaja nalaze u »stihijno-materijalističkom shvatanju« naroda i u »praktičkom iskustvu zemljoradnika«, na koje su se zatim nataložila religiozno-mađijska sujevjerja. Ali, otkuda su došla i zašto su se na stvarno iskustvo nataložila sujevjerja? Ovdje se, u stvari, radi o vulgarnom materijalizmu koji pogrešno shvaća genezu, suštinu i funkciju vjerovanja i običaja. Ovi običaji često izražavaju praktično, racionalno, materijalno uslovljeno nastojanje ljudi, jer je njihov cilj da se postigne uspješan lov, bogata žetva, množenje stoke i sl., ali put, način kojim se preko uobičajene prakse to nastoji postići je fiktivan, iracionalan, »idealiziran«, kako bi rekao Marks³², i zato ovi običaji i spadaju u oblast vjerovanja i mađije. Stoga, polazeći od Marksovih shvatanja, i Karel K o s i k opravdano ističe da se religija ne može materijalistički shvatiti nalaženjem zemaljskog jezgra religioznih tvorevina, nego samo kao »iskrenuta i mistificirana aktivnost čovjeka«³³, a Louis Althusser konstatuje da se u ideologiji realni odnos neizbježno uključuje u imaginarni³⁴. Međutim, mora se reći da taj »imaginarni« odnos nije prost odraz niti je suštinski tako strogo odvojen od stvarnog ljudskog svijeta, od prirode, druš-

³¹ *Voprosi istoriji*, Moskva 1965, br. 7, 135—149.

³² K. Marks, *Kapital*, I, 298.

³³ K. K o s i k, *Dijalektika konkretnog*, Beograd 1967, 51.

³⁴ L. Al t i s e, *Za Marksa*, Beograd 1971, 217.

tva, čovjeka i njegove realne akcije. Naprotiv, radi se o dubokom, unutrašnjem prožimanju realnog i mističnog u čovjekovoj glavi i njegovoj akciji. Vjerovanja i obredi izviru iz stvarnih odnosa i stanja, a velikim dijelom u vezi sa racionalnim akcijama. Uopšte, bezbroj mađijskih radnji i u okviru vjerskih obreda izražava životne potrebe ljudi. I koliko god ova praksa predstavljala fantastičan, iracionalni odnos i postupak, ona ujedno znači i stalno, uporno nastojanje ljudi da se ograničenost njihove moći na neki, makar i »idealizirani«, način prevaziđe. A ova su nastojanja najdosljednije izražena u vjerovanjima i običajima vezanim za proizvodnju. Ako pobliže razmotrimo komplekse ovih običaja, koji su najizrazitiji u obredima novogodišnjeg obnavljanja, vidjećemo da je mistična, iracionalna njihova polazna premisa, dok sama običajna praksa predstavlja veoma logičan i dosljedan postupak, koji izrasta u potpuni sistem.

Mislim da sam Čičerov nije formulisao rezultate svojih istraživanja na taj način kako ga je shvatio Tokarev, Ruska koledska pjesma, kaže Čičerov, još na granici XIX i XX vijeka sačuvala je svoje osobite oblike, a njihovo proučavanje vodi uvjerenju da se razvila u vezi sa radom i životom zemljoradničkog naroda. Uslijed niza uzroka ruska je koledska pjesma sačuvala svoje arhaične individualne oblike koji omogućuju da u njoj sagledamo »agrarne-mađijsku poeziju«. Čičerov stalno naglašava »kolektivni proizvodni« karakter novogodišnjih obreda i ujedno zaključuje da su uopšte slovenske koledske pjesme sačinjavale dio »proizvodno-mađijskih« novogodišnjih radnji³⁵. I drugi sovjetski folklorista V. J. Prop smatra da je Čičerov na nov način prišao proučavanju godišnjih običaja, na osnovi teorije koju možemo nazvati *radnom* (trudovoj)³⁶. Neodrživo je, međutim, suprotstavljanje proizvodnog karaktera ove poezije porodičnoj strukturi, kako to radi Čičerov. Cjelokupni agrarni obred, kaže Čičerov, prvobitno je bio određen proizvodnjom, a ne porodičnom strukturom³⁷. Ovakvo je suprotstavljanje sasvim pogrešno, jer je struktura porodice bila uslovljena proizvodnjom koja je pri uslovima prirodne privrede, kada su ove pjesme i ovi običaji nastali, pretežno pripadala zadrudnoj porodici. Govoreći o oblicima neposredno podruštvljenog rada, Marks ističe ovu dijalektičku, organsku povezanost članova zadruge koji djeluju »jedino kao organi zajedničke, porodične snage«³⁸. A u oblicima u kojima je zabilježena slovenska koledska pjesma tako reljefno odražava njen prvo bitnu zadrudnu osnovu, jer je ona u cjelini i prvenstveno namijenjena blagostanju i napretku cijele kuće, a, zatim, i svakog pojedinog njenog člana. U stvari, ekonomski, društveni i misaoni elementi jednog društva ne mogu se na taj način odvajati, kako rade neki naučnici, jer »isti ljudi koji društvene odnose uređuju saobrazno načinu svoje materijalne proizvodnje, proizvode i principe, ideje, kategorije, saobrazno svojim društvenim odnosima«³⁹. Stoga Đerđ Lukač i naglašava da nije odlučna razlika između marksizma i građanske nauke »prevlast ekonomskih motiva u objašnjavanju povijesti, nego gledište totaliteta, razmatranja svih djelomičnih pojava, kao momenata cjeline, dijalektičkog pro-

³⁵ V. I. Čičerov, *Ruskiye kaljadki i ih tipi*, Sov. etnografija, Moskva 1948, 2. 107 i d., 129.

³⁶ V. J. Prop, *Ruskiye agrarnije prazdniki*, Lenjingrad 1963, 11.

³⁷ V. I. Čičerov, *n. d.*, 125.

³⁸ K. Marks, *Kapital*, I, 41—42.

³⁹ K. Marks, *Beda filozofije*, Beograd 1946, 99—100.

cesa, koji je shvaćen kao jedinstvo misli i povijesti⁴⁰. Zbog svega toga i u objašnjavanju običaja i vjerovanja moramo stalno imati u vidu dijalektičku povezanost materijalnih, društvenih i misaonih elemenata.

V. J. Prop je opravdano kritikovao izolovano proučavanje običaja vezanih samo za jedan praznik, kako je to ranije rađeno u ruskoj nauci, ali mislim da nije sasvim u pravu kada ukazuje da je to karakteristično za buržoasku nauku. I pored svih slabosti pretežno nedijalektičkog postupka, od Frazerovog djela do danas, pa i kod slovenskih naroda, građanska je nauka pružila i vrijedne kompleksnije radove. Međutim, Prop je sasvim u pravu kada ističe da svaki praznik može biti pravilno shvaćen tek ako bude proučen cijeli godišnji ciklus. I pored svih posebnih odlika, među praznicima postoji osjetna sličnost na široj i dubljoj osnovi, ističe Prop, koji proučavanju narodnih običaja, ruskih, djelimično i bjeloruskih i ukrajinskih, pristupa istorijski⁴¹. »Mi pokušavamo da otkrijemo porijeklo tih praznika«, izjavljuje Prop, njihove oblike, njihovo istinsko značenje. Izučavanje nam pokazuje da su ti praznici tipično zemljoradnički, poznati i drugim narodima koji imaju početne faze razvitka zemljoradnje i odgovarajući način mišljenja⁴². Nedostaju jedino društveni odnosi i dijalektička analiza suštine i razvitka ovih običaja. Ali i pored toga, zahvaljujući cjelovitom razmatranju ruskih agrarnih običaja, Prop je više od drugih, ne samo sovjetskih, naučnika doprinio dubljem i cjelovitijem proučavanju agrarnih obreda i vjerovanja kod Istočnih Slovena, čime je ujedno znatno unaprijedio i metodologiju istraživanja.

U najnovije vrijeme objavljen je prvi dio kolektivnog djela sovjetskih etnologa pod naslovom: *Kalendarski običaji i obredi u zemljama zagorične Evrope*⁴³. U ovom djelu prikazani su običaji naroda Evrope vezani za zimске praznike, među kojima i običaji Zapadnih i Južnih Slovena. Nas ovdje u prvom redu zanima osvrt na dosadašnja istraživanja vjerovanja i običaja, sa određenim shvatanjima i ocjenama, koje su u Uvodu izložili S. A. Tokarev, I. N. Grozdova i T. D. Zlatkovskaja. Po njihovom mišljenju, klasici etnolozi evolucionističkog pravca, Taylor, Lubbock i drugi — smatrali su narodne običaje kao nekakve »klasifikacione jedinice« sa tendencijom samostalnog razvitka naporedo sa elementima materijalne kulture. Etnolozi difuzionisti, Graebner, Ankermann, Rivers — posmatrali su ih kao predmete automatskog »preuzimanja« ili prostorne »difuzije«, podjednako kao i materijalne predmete. Britanski funkcionalisti, Malinowski, Radcliffe-Brown i dr. — vidjeli su u običajima sastavni dio cjeline koju su određivali kao »kulturu« ili kao »socijalni sistem«⁴⁴. Očevidno, ove su ocjene suviše sumarne i jednostrane, tako da sakrivaju bogatstvo istraživanja i značajnih rezultata, posebno evolucionističke škole, koji su imali znatnog uticaja i na proučavanje religije slovenskih naroda, kako je sam Tokarev na jednom mjestu ukazao. Dovoljno je spomenuti veliko Frazerovo djelo *Zlatna grana*, kojemu se ne može osporiti istraživanje cijelih kompleksa, i to po suštini pojava.

⁴⁰ Đ. Lukač, *Povijest i klasna svijest*, Zagreb 1970, 83 i d.

⁴¹ V. J. Prop, *n. d.*, 11—12.

⁴² *N. d.*, 5.

⁴³ *Kalendarnije običaji i obrjadi v stranah zarubežnoj Jevropi, zimnije prazdniki*, Moskva 1973, više autora.

⁴⁴ *N. d.*, 5 i d.

Uticaj ove škole, posebno Frazerov, bio je veoma značajan i u proučavanju religije slovenskih naroda, počevši od Sumcova i Anučina, do Niederlea, Haruzina, Moszynskog, Arnaudova i dr. Možda više metodološki nego po suštini shvatanja, u proučavanju narodne religije Slovena imala je izvjesnog uticaja i Graebner-Schmidtova škola, osobito kod nekih stranih slavista (E. Gasparini), a zatim i kod nekih poljskih, hrvatskih i slovenačkih naučnika (K. Moszynski, M. Gavazzi, V. Novak). I pored ograničenosti Schmidtove ciklusne koncepcije i metodologije, mora se priznati da je njegovo djelo znatno doprinijelo određivanju društvenih i kulturnih konteksta kojima po svom postanku i po svojoj ulozi odgovaraju određeni mitovi, običaji i vjerovanja. I pored neodržive teze o prvobitnom jednobojstvu kao najstarijem obliku religije, pored sve statičnosti i šematičnosti njegovih ciklusa, Schmidt je uspio da cjelovito definiše religije lovaca-skupljača, zatim religije zemljoradnika sa ženskom ručnom zemljoradnjom, kao i religije stočarskih plemena. Štaviše, ova su razmatranja izvršena i na materijalističkoj osnovi, polazeći od načina proizvodnje kao bitnog činioca u formiranju određenih kultura i njihovih vjerskih shvatanja, običaja i mitova⁴⁵. Ono što nedostaje Schmidtovoj metodologiji i što bitno umanjuje vrijednost njegovog djela jeste nedostatak stvarnog historijskog proučavanja određenih vjerskih fenomena.

Isto se tako može reći da je, pored njene neistoričnosti i funkcionalnog empirizma, i britanska funkcionalna škola Br. Malinowskog također doprinijela objašnjavanju mitova, vjerovanja i običaja. I pored nedijalektičkog shvatanja kulturnih cjelina, Malinowski je takođe isticao tijesnu vezu »između društvene organizacije i religioznog vjerovanja«, a u nekim svojim radovima dosljedno je i veoma reljefno prikazao običaje i vjerska shvatanja nekih matrijarhalnih plemena Melanezije, i to u najtješnoj vezi sa društvenom strukturom ovih plemena⁴⁶. Stoga moramo konstatovati da marksističko stanovište ne znači samo kritiku ili negaciju prevaziđenih shvatanja i metoda, već ujedno i sintezu pozitivnih naučnih dostignuća u jednom višem i bogatijem konceptu. Prevazilaženje, kako kaže Henri Lefevre, znači »vječitu integraciju novih tekovina u stečeno, primanje novih činjenica u zavisnosti od stečenog znanja i izgrađene metode«⁴⁷.

Kao osnovni cilj istraživanja navedeni sovjetski naučnici ističu potrebu da se pronađe značenje koje se krije u pojedinim običajima i obredima. A zatim se naglašava velika raznovrsnost ovih običaja, zbog čega ih je teško klasifikovati. Ipak se mogu odrediti glavni tipovi običaja, zaključuju na kraju navedeni autori. Može se reći da cjelokupno izlaganje u ovom djelu oscilira između dva iznesena stava. Običaji se pretežno opisuju, pozitivistički izlažu, a ponegdje se tek navode mišljenja pojedinih naučnika o značenju, o suštini običaja. Ponekad se suprotstavljaju različita mišljenja, ali se pri tome ne ulazi u samu suštinu običaja, tako da autori zauzimaju neutralan stav, a problemi često ostaju i dalje otvoreni ili dosadašnji rezultati neiskorišteni. Tako se, na primjer, samo konstatuje da neki naučnici u običajima Zapadnih Slovena vezanim za sv. Luciju vide tragove (perezitki) matrijarhata.

⁴⁵ W. Schmidt, *Manuale*; *Isti*, *Ursprung der Gottesidee*, Münster 1912.

⁴⁶ B. Malinowski, *Magija, nauka i religija*, Beograd 1971.

⁴⁷ A. Lefevr, *Marksizam*, Beograd 1973, 95; *Isti*, *Šonu stranu strukturalizma*, Beograd 1973.

Na isti način navodi se kako u običajima božićnog ili novogodišnjeg ciklusa kod Zapadnih Slovena neki naučnici nalaze spajanje dva praznika — agrarnog i poštovanja pokojnika (J. Bystroň), a drugi smatraju da je u tim običajima osnovno poštovanje pokojnika (S. Dvorakovskij, A. Vaclavik). I poljski naučnik V. Klinger, kako se dalje navodi, vidio je u tim običajima kult predaka, čiji se htonski duhovi pojavljuju kao zaštitnici zemljoradnje.

Istim postupkom izloženi su i običaji Južnih Slovena. Kada je, na primjer, riječ o životinjskom i ljudskom polaženiku, samo se konstatuje da u nauci postoje razne pretpostavke o porijeklu i značenju životinjskog polaženika. Stoga se na kraju može primijetiti da, pored bogate sintetičke slike zimskog običajnog ciklusa kod Zapadnih i Južnih Slovena, ipak nisu ispunjeni zadaci dubljeg istraživanja geneze i suštine običaja. Autori zaključuju da su mađijske radnje za dobru žetvu, za napredak stoke i blagostanje porodice nastale zbog niskog razvitka proizvodnih sila i ujedno navode mišljenje V. I. Čičerova da se agrarni kalendar razvio iz »konkretnog posmatranja procesa umiranja i oživljavanja prirode, a ne na osnovi apstraktnih teorijskih shema«. Čičerov, u stvari, ističe da u osnovi kalendarskih običaja leži ljudski rad na raznim etapama razvitka zemljoradnje¹⁸. Autori, međutim, smatraju da proučavanje veze kalendarskih običaja sa privrednim radom predstavlja veoma težak zadatak i da se ova veza tek u nekim slučajevima može pratiti.

U cijeloj toj analizi ispuštena je glavna karika za razumijevanje suštine i razvoja običaja — njihova »iskrenuta i mistificirana« strana, mistično-mađijski oblik u kojemu je često simbolično prikazan i sam proces proizvodnje, a redovno egzistencijalni cilj običaja. U stvari, kako su pokazala dosadašnja istraživanja, veza agrarnih kalendarskih običaja sa privrednim radom predstavlja njihovu suštinu, jer ovi običaji u simboličnom vidu prikazuju samo izvođenje poljskih radova. Običaji, svojom suštinom i svojim oblicima, reljefno izražavaju nerazvijene proizvodne snage kao njihova mađijska kompenzacija. Stoga se agrarno-mađijski običaji i pojavljuju kao jedinstveni totalitet koji odgovara proizvodnim ciklusima. Na isti način i brojni stočarski običaji, u suštini takođe animističko-mađijski, odražavaju stočarski proizvodni ciklus kao poseban totalitet. A na istoj animističko-mađijskoj osnovi mnogi stočarski običaji, i po svom unutrašnjem značenju, direktno se povezuju sa zemljoradničkim običajima i tako izražavaju živi spoj zemljoradničke i stočarske običajne prakse. Zbog svega toga i pojedini običaji mogu se shvatiti jedino kao elementi cjeline, koji svojom suštinom i svojim oblicima ujedno odražavaju »strukturu cjeline« (Đ. Lukač). Isto se tako u nekim zemljoradničko-stočarskim običajima mogu pratiti elementi koji potiču još sa lovačkog stupnja i koji su zatim doživjeli svoju transformaciju naporedo sa razvitkom zemljoradnje i sa pripitomljavanjem pojedinih životinjskih vrsta. Mnoga slovenska vjerovanja i mnogi običaji u vezi sa divljim i sa domaćim životinjama slikovito izražavaju ovaj proces. Iz svega toga može se jasno sagledati kako ova vjerovanja i ovi običaji ne odražavaju neku nepromjenljivu proizvodnu i društvenu osnovu. Naprotiv, u običajima možemo ujedno praviti i odraz društvenih struktura u kojima su se prvobitno i razvili. Niz slovenskih običaja dosljedno odražava matrijarhalne društvene odnose na osnovi ženske motičke zemljoradnje. Ove običaje redovno izvode

¹⁸ V. I. Čičerov, *Zimnij period*, Moskva 1957, 16, 24 i d.

žene i djevojke, a veoma je zanimljivo da se i u običajima koje u vezi sa ratarskom proizvodnjom preuzimaju muškarci može pratiti dosljedni kontinuitet vjerovanja i obreda, i to u njihovim najbitnijim elementima. Neki se običaji javljaju u formi rodovsko-seoskih obreda, ponekad kao neposredni relikti rodovskog društva, a u većini odražavaju zadružno-porodične strukture u kojima su se i najduže održavali.

Zbog svega toga za proučavanje religije slovenskih naroda prvorazrednu vrijednost imaju studije i građa o narodnim običajima i vjerovanjima, čije je objavljivanje u svih slovenskih naroda nastavljeno i poslije prošlog rata. Međutim, ovdje se možemo zadržati tek na nekim radovima koji imaju izrazit studijski karakter i koji su pokrenuli neka teorijska i metodološka pitanja. U drugoj svesci edicije *Kalendarski običaji i obredi u zemljama zagranične Evrope*, sa istom koncepcijom i istom metodologijom objavljen je prikaz proljetnih običaja naroda Evrope, u kojem su izloženi i običaji Zapadnih i Južnih Slovena. Na početku ovog djela I. N. Grozdova i S. A. Tokarev konstatuju kako je u sovjetskoj nauci prevladalo mišljenje da narodni kalendarski običaji i vjerovanja sačinjavaju jedinstveni kompleks. Po njihovom mišljenju, osnovu ovih običaja predstavljala bi zemljoradnička praksa i stihijno nastojanje da se utiče na prirodne pojave od kojih zavise usjevi⁴⁹. Kako smo vidjeli, ovdje se nije radilo o stihijnom, već o veoma smišljenom nastojanju da se *imaginarnim* putem utiče na prirodne tokove i na proizvodne procese⁵⁰.

Pored navedenih radova, posebnu pažnju zaslužuje i opsežno djelo Antonjina V a c l a v i k a *Godišnji običaji i narodna umjetnost*, u kojem je izložio godišnje običaje naroda Čehoslovačke, a zatim i njihov odraz u narodnoj umjetnosti⁵¹. U Pogovoru ovoj knjizi, Karel Fojtik i Jaroslav Kramaržik ističu kako je u posljednjoj deceniji svog rada V a c l a v i k nastojao da »materijalistički interpretira etnografsku građu«, iako se nije mogao do kraja osloboditi idealističkih shvatanja i uticaja bečke škole kulturnih krugova i funkcionalno-strukturalističke škole. Možemo se složiti sa ocjenom autora Pogovora da teorijska i metodološka strana ovog djela zaostaje za preglednim izlaganjem bogate građe. Istina je da će zbog toga i mnogi problemi, koje je V a c l a v i k pokušavao da riješi, zahtijevati dalja sistematska istraživanja, kako ističu pisci Pogovora. V a c l a v i k je često nastojao da otkrije materijalističko jezgro običaja i vjerovanja, ali dosta nevješto i obično u opštim crtama. Ponekad se i kolebao, pa je, na primjer, smatrao da je kult pokojnika prethodio mađjsko-proizvodnim običajima, iako to nije uspio ubjedljivo, a ponajmanje materijalistički da dokaže. Inače, u cjelini, V a c l a v i k na-

⁴⁹ *Kalendarski običaji i obrjadi v stranah zarubežnoj Jevropi, vesenije prazdniki*, Moskva 1977. (više autora), 8.

⁵⁰ »Tehnologija otkriva aktivni stav čovekov prema prirodi, neprekidni proces proizvodnje njegova života, a s time i društvene prilike u kojima živi i duhovne predstave koje iz njih izviru. Čak je i svaka istorija religije nekritička ako ne uzima u obzir ovu materijalnu osnovicu. Doista je mnogo lakše putem analize naći zemaljsku jezgru religioznih maglovitosti, nego obrnuto iz datih određenih stvarnih životnih prilika *izvesti* njihove verske idealizirane oblike.«; K. M a r k s, *Kapital*, I, 298. Kako pokazuje analiza običaja i vjerovanja izvršena na ovoj osnovi, riječ je o »idealiziranim« (vjerskim) predstavama koje ljudi obrazuju u određenim uslovima svog života kao rezultat svoje svjesne aktivnosti, a ne neke stihijnosti.

⁵¹ A. V a c l a v i k, *Vyročni običaje a lidove umeni*, Praha 1959.

glašava da godišnji običaji ne spadaju u oblast crkvene obrednosti, već su »najprije imali da obezbijede ekonomsku stranu života«. Ove elemente običaja koji su »nastali na počecima zemljoradnje« Vaclavik je pratio sa više ili manje uspjeha i dosljednosti, uočavajući ujedno da je većina ovih običaja prvobitno nastala u proljeće, na početku novog ljeta. Iako je vršio uspješna poređenja sa običajima drugih slovenskih naroda, osobito Poljaka i Ukrajinaca, iako je pažljivo odabirao i objašnjenja nekih autora, ipak nije u cjelini uspijevao da dublje i potpunije sagleda unutrašnju vezu između pojedinih običaja, njihovu suštinu i njihov razvitak. Na isti je način dosta površno određivao matrijarhalnu ili patrijarhalnu osnovu nekih običaja. Ali, i pored ovakvih zaostajanja u teorijskom pristupu i metodologiji, koja prate i prožimaju cijelu knjigu, ovo djelo pruža bogatu i preglednu sliku godišnjih običaja naroda Čehoslovačke i njihovog odraza u narodnoj umjetnosti.

Nekoliko djela približne vrijednosti ili barem sličnog karaktera pojavilo se i kod Južnih Slovena. Borivoje Drobňaković je u svom kursu *Etnologija naroda Jugoslavije* sumarno prikazao vjerske običaje Južnih Slovena, zajedno sa nekim dotadašnjim objašnjenjima običaja, kao što su u zborniku Nika Kurete *Praznično leto Slovencev* opširno i pregledno izloženi godišnji običaji Slovenaca. Vrijedna je spomena i knjiga Nenada Đ. Jankovića *Astronomija u predanjima, običajima i umotvorinama Srba*. »Oblast kojom se bavi ovaj rad«, kaže autor, »ima takođe nekih dodirnih tačaka sa starom religijom, čak i dosta čestih, te se stoga moralo zaći i u oblast mitologije...« Međutim, u tumačenju bogate i sistematski sređene građe autor nije prešao shvatanja starijih naučnika, u prvom redu Nodila i Čajkanovića. U ovu grupu spada i *Srpski mitološki rečnik*, rađen na osnovi bogate građe i malobrojnih studija. Pored komparacija sa nekim pojavama u religiji i mitologiji drugih slovenskih i uopšte indoevropskih naroda, ponegdje su vršena i poređenja sa vjerovanjima i običajima ugrofinskih i kavaskih naroda. Nov prilaz materiji i nekim problemima predstavlja proučavanje odraza društvene osnove u formi i u suštini nekih običaja i vjerovanja, kao i proučavanje kulta prirode i manizma u vezi sa proizvodnim mađijskim običajima. Ali, i u ovom djelu, provlače se neka zastarjela shvatanja, posebno o kultu Sunca i navodnim tragovima ovog kulta u narodnim vjerovanjima i običajima.

Već 1948. godine Milenko S. Filipović je objavio rad *Tragovi Perunova kulta kod Južnih Slovena*⁵², u kojem je na tradicionalni pozitivistički način pretpostavio tragove Perunova kulta u topografskoj nomenklaturi i manje u narodnim običajima i vjerovanjima. Filipović je ujedno iskazao i svoju opštu ocjenu o strukturi i o razvitku narodne religije Južnih Slovena kada je pisao: »Narodni običaji Južnih Slovena i njihovih najbližih suseda nisu ništa drugo nego bogata riznica mađijskih radnji, verskih predstava i običaja koji vode poreklo iz davne starine, sa raznih stupanja kulturnog razvitka i iz raznih kulturnih izvora. Ima među njima nesumnjivo mnogo toga što je iz stare slovenske religije.« Ne ulazeći dublje u suštinu ovih običaja, Filipović je nastojao da na pozitivan način naglasi i vrednuje pojedine činjenice i njihovu rasprostranjenost, ističući pri tome kao »zakon periferije« da su se u planinskim predjelima bolje očuvali »arhaični kulturni

⁵² M. S. Filipović, *Tragovi Perunova kulta kod Južnih Slovena*, GZM Sarajevo 1948.

elementi«. Sa istih pozicija, a zatim i pod uticajem sovjetske nauke, u studiji *Trački konjanik u običajima i verovanjima savremenih balkanskih naroda*⁵³, kao i u članku *Jarilo kod Srba u Banatu*⁵⁴, Filipović je ukazao na moguće uticaje etničkog supstrata u razvitku vjerskih predstava kod Južnih, i posebno kod balkanskih Slovena. Iako se u objašnjavanju suštine običaja i vjerovanja nije mnogo udaljio od starijih, osobito Čajkanovićevih shvatanja, ostaje njegova zasluga da je ukazao na značaj i na rasprostranjenost nekih pojava, kao i na nesumnjivi uticaj supstrata u njihovom razvitku. Ovome se pridružuje i moja studija *Značaj slovensko-balkanske i kavkaske tradicije u proučavanju stare slovenske religije*, u kojoj sam nastojao da potpunije osvijetlim neke bitne i u znatnoj mjeri specifične crte u narodnoj religiji balkanskih Slovena, koje djelimično potiču iz paleobalkanske tradicije⁵⁵. U ovom pravcu usmjeren je i rad E. Teodorova *Drevnotrakijsko nasledstvo v blgarskija folklor*⁵⁶.

U članku *Osnovni karakter i struktura narodnog verovanja u istočnom delu Jugoslavije* Filipović je izložio mišljenje pretežno o karakteru stare srpske religije i o mogućnostima njenog istraživanja⁵⁷. I pored toga što nedostaju pisani izvori iz starijeg vremena, po njegovom mišljenju, »dužnost je naučnika da pronađu metode istraživanja, pomoću kojih će pokazati koji i kakvi su elementi ušli u sastav srpske narodne religije i na koji način«. Filipović je ujedno odbacio »skeptički i preterano kritički stav A. Briknera koji, držeći se samo istorijskih tj. pisanih izvora, poriče vrednost drugih izvora...«. Po njegovoj ocjeni, sabrana etnološka građa dala je mogućnosti »za dalje proučavanje naše narodne religije«. U periodu između dva rata, konstatuje Filipović, mnogo je urađeno na tom polju, a glavni predstavnik tog rada bio je »veoma učenik« V. Čajkanović, koji je napisao niz članaka i studija. Filipović se i kritički osvrnuo na ranija istraživanja, prebacujući istraživačima što su »obično uzimali sve podatke koji su im bili potrebni za neku temu, ne vodeći računa iz kog su vremena niti iz koje su oblasti, a oba ta momenta su od velikog značaja«. Filipović nije ovdje mislio na potrebu sadržajno-istorijskog istraživanja, po unutrašnjim vezama, već jedino na »hronologiju podataka, geografsko rasprostranjenje pojave«, u duhu američke difuzionističke škole, sa njenim neistorijskim pozitivizmom (F. Boas i dr.). A prvi i drugi zahtjev, u stvari, znače spoljašnju određenost i ne ulaze

⁵³ M. S. Filipović, *Trački konjanik u običajima i verovanjima savremenih balkanskih naroda*, Novi Sad 1950.

⁵⁴ M. S. Filipović, *Jarilo kod Srba u Banatu*, Zbornik Matice srpske, sv. 8. Novi Sad 1955.

⁵⁵ Š. Kulišić, *Značaj slovensko-balkanske i kavkaske tradicije u proučavanju stare slovenske religije*, Godišnjak ANU, Sarajevo, X, XI, XII, 1973—1974.

⁵⁶ E. Teodorov, *Drevnotrakijsko nasledstvo v blgarskija folklor*, Sofija 1972. Na žalost, ovu sam knjigu dobio na uvid kad je moj rad već bio dovršen za štampu, pa ne mogu izložiti potpuniju ocjenu, ali moram upozoriti na krajnju opreznost. Tamo je, na primjer, *lorko* — noćno biće (»mrak«, vampir) iz narodnog vjerovanja, prvenstveno u našem primorskom pojasu (od Istre do Crne Gore), najprije preobraćen u *larko* i zatim objašnjen kao da potiče od rimskog *lar* (ot *lar*, str. 153). U stvari, *lorko* potiče od italijanskog *Orco*, sa sraslim članom *l'orco*, lat. *Orcus*, — podzemni svijet, podzemni bog, odnosno Pluto, kako ga objašnjava Skok. ER, II, 566 (orkul); M. Bošković-Stulli, *Istarske priče*, Zagreb 1959, 211—215.

⁵⁷ M. S. Filipović, *Osnovni karakter i struktura narodnog verovanja u istočnom delu Jugoslavije*, Zbornik Matice srpske, Novi Sad, sv. 6.

dublje u samu suštinu pojava i njihovog dijalektičkog razvoja. »A što se u proučavanju srpske narodne religije dosada nije došlo do značajnih rezultata koji bi bili prihvatljivi«, po Filipovicevoj ocjeni, — »glavni je uzrok u jednostranom prilaženju problemima: istraživači su hteli da podvrgnu srpsku narodnu religiju pod jedan verski sistem.« Međutim, ako izuzmemo Čajkanovićevo nastojanje da cijelu srpsku narodnu religiju svede na kult predaka, ovaj gotovo potpuno negativan Filipovićev sud ne može se održati, jer su i neki drugi istraživači, zajedno sa Čajkanovićem, došli do značajnih rezultata u proučavanju narodne religije balkanskih Slovena (M. Arnaudov, S. Trojanović, T. R. Đorđević, M. Gavazzi, H. Vakarelski i dr.). Kao izgrađeni naučnik, i Čajkanović je polazio sa određene teorijske i metodološke osnove, a neka njegova shvatanja o mogućnostima i o metodologiji istraživanja imaju i danas svoju vrijednost. On je, prije svega, staru srpsku religiju shvatio *istorijski* kao prethrišćansku, narodnu religiju »pre VII, delimično do XII v.«⁵⁸, pa je stoga bio potpuno u pravu i kada je pisao da je nesavremeno »raditi samo na tekstovima i forsirati ih, i nelogično primenjivati isključivo istorijski i filološki metod proučavanja u nauci kojoj u skoro potpunoj meri nedostaju pisana dokumenta iz vremena paganizma«⁵⁹. Ovdje Čajkanovićev izraz »istorijski« očevidno treba shvatiti u značenju *istoriografski*, jer on ujedno, i sasvim ispravno, konstatuje kako je nauka o religiji, i pored nedostatka istorijskih izvora, ipak »u mogućnosti da drugim putevima dođe do potrebnih saznanja i donekle rekonstruiše našu mitsku prošlost«⁶⁰. A gotovo deset godina ranije Čajkanović je tačno ocijenio da su današnji običaji za staru srpsku religiju »gotovo i jedini izvor«⁶¹.

Iako se bavio i pojavama iz nižih faza stare srpske religije (uključujući, prema ondašnjim shvatanjima, i vjersku tradiciju Crnogoraca i Makedonaca), Čajkanović je ipak u većoj mjeri vršio poređenja sa pojavama iz viših faza u razvitku kako srpske, tako i religije drugih indoevropskih naroda. Međutim, Čajkanović je nalazio manističke i teističke elemente i u takvim običajima i vjerovanjima gdje su oni mogli predstavljati samo sekundarne pojave, dok animističku i mađijsku suštinu, koja je primarna i dominantna u tim običajima, često nije sagledavao ni dosljednije proučavao. I kada se razmotri naučna literatura kojom se Čajkanović služio i od koje je polazio u svojim studijama, može se zapaziti da se on pretežno služio starijim, naročito njemačkim djelima iz istorije religija indoevropskih naroda. U ovim djelima on je nalazio široko polje za svoje mnogo više formalne i mnogo manje istorijske komparacije. Otuda potiče i njegova sklonost za objašnjavanje pojava u staroj srpskoj religiji pretežno na osnovi manističkih i teističkih koncepcija. Ali, kako je i sam naglasio, stara srpska religija najbolje je sačuvana u narodnim običajima. Iako je svoje studije radio najviše na osnovi tih narodnih vjerovanja i običaja, on se pri tome daleko manje služio svjetskom etnološkom literaturom. I dok se u nekim ranijim radovima donekle oslanjao na Mannhardtova i Frazerova djela, kasnije se tek ponegdje poziva na Frazerovu *Zlatnu granu* (*The Golden Bough*), i to više radi nekog

⁵⁸ V. Čajkanović, *Nekolike opšte pojave u staroj srpskoj religiji*, God. N. Čupića, Beograd 1932, XLI, 167 i d.

⁵⁹ V. Čajkanović, *O srpskom vrhovnom bogu*, Beograd 1941, 48.

⁶⁰ N. d., 3.

⁶¹ God. N. Čupića, XLI, 168.

podatka podesnog za poređenje, bez dosljednije analize suštine običaja. S druge strane, može se reći da ga Frazerova evolucionistička koncepcija i metodologija, kojom je objašnjavao cijele sisteme i suštinu običaja i vjerovanja, nije mnogo zanimala. Još manje je na njega uticala francuska sociološka škola u proučavanju istorije religija, počevši od Durkheima, pa do Maussa, koja je naročito isticala društvenu uslovljenost u razvitku vjerskih fenomena. Na isti način Čajkanović se nije služio ni značajnim rezultatima Graebner-Schmidtove etnološke škole u proučavanju istorije religija, a može se bez ustezanja reći da mu je ostala potpuno nepoznata i britanska funkcionalna škola Branislava Malinowskog. Iako se ponegdje poziva na djelo starog, ali veoma naprednog, britanskog naučnika Robertsona Smitha o religiji Semita (njemačko izdanje)⁶², Čajkanović i u njemu traži neki podatak za komparaciju ali se i ne osvrće na Smithovo shvatanje o povezanosti običaja i vjerovanja starih Semita sa njihovom rodovsko-plemenskom organizacijom. A čak i funkcionalista Milinowski ističe da su ova shvatanja Robertsona Smitha postala »lajtmotiv savremenog istraživanja«⁶³. I Tokarev, koji se takođe poziva na neke stavove R. Smitha (o totemizmu, na primjer), smatra da vjerske predstave, same po sebi, ne mogu da posluže kao kriterij za morfološku ni za njihovu istorijsku klasifikaciju. Po njegovom mišljenju, jedino društvena strana religije, koja neposredno odražava organizaciju društva, određuje oblik i stepen istorijskog razvitka svake religije⁶⁴, a to znači i svakog njenog fenomena. Ali, kako je Marks davno naglašavao, »svaka bi nauka bila suvišna kada bi se pojavni oblik i suština stvari neposredno podudarali«⁶⁵. Stoga mislim da društvena određenost i uopšte »društvena strana« vjerskih pojava ne mora biti neposredno odražena, jer same vjerske pojave, po svojoj suštini, izražavaju svojevršno, zapravo imaginarno čovjekovo posredovanje između ljudi i prirode, naravno, u određenim društvenim strukturama.

Čajkanović je mnogo isticao neophodnost komparativnog istraživanja narodne religije. I što mnoga pitanja u proučavanju stare slovenske religije »nisu rešena i nisu mogla biti rešena«, on objašnjava potpunom ravnodušnošću koju su »slovenski istraživači (izuzev naučnika kakvi su Poljak Vittold Klinger i Čeh Niederle) pokazali prema komparativnim religijskim studijama«⁶⁶. Ovom ocjenom Čajkanović se teško ogriješio prema mnogim starijim istraživačima, a upravo tridesetih godina objavljeni su opsežni komparativni radovi kojima se on uopšte nije poslužio (K. Moszynski, P. Caraman, M. Gavazzi). Ali i pored toga, jednu od najvećih njegovih zasluga predstavlja smjela i široka komparacija, iako je ona ne samo uslovljena već i u priličnoj mjeri, a ponekad i veoma bitno, ograničena njegovom metodologijom. Osnovnu i najveću slabost Čajkanovićevog metoda predstavlja to što uz opsežne komparacije nije vršio istorijsku analizu po unutrašnjim vezama. Njegov formalno-pozitivistički metod nije mu dopuštao da sagleda dublju suštinu, »pravu zbiljnost« mnogih značajnih vjerovanja i običaja ni da utvrdi kojoj razvojnoj fazi pripadaju, a još manje na kojoj su se materijalnoj i društvenoj osnovi razvili. Čajkanović nije ni toliko istorijski prilazio pojavama ko-

⁶² W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, London 1907.

⁶³ B. Malinowski, *n. d.*, 36.

⁶⁴ S. A. Tokarev, *Ranije forme religiji*, Moskva 1964, 34.

⁶⁵ K. Marks, *Kapital III*, Beograd 1948, 708.

⁶⁶ V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 48.

liko je to radio poznati bugarski naučnik Mihail Arnaudov (ovdje apstrahujem njegov nepravilan odnos prema makedonskoj naciji), koji je još 1922. godine ukazivao na potrebu istorijskog proučavanja genetičkih veza među pojavama narodne religije, ocjenjujući pri tome da je narodni kalendar bugarskih Slovena zavisio od proizvodnih ciklusa zemljoradnje i stočarstva. On je ujedno isticao da se ovi običaji »nikada ne oslobađaju brige za hranom, straha da ne stradaju dom i porodica, i uopšte brige o najbitnijim životnim interesima«, što predstavlja »lajtmotiv obreda«⁶⁷. A to odlučno pobija i navedenu tezu nekih sovjetskih etnologa da se materijalna i društvena suština može tek izuzetno otkriti samo u nekim običajima. Nastavljajući predratna istraživanja, u studiji *Porijeklo i značenje božićnog obrednog hljeba u Južnih Slovena*, polazeći i od radova P. Caramana i V. I. Čičerova, mogao sam konstatovati da agrarni proizvodno-mađijski običaji, koji su u slovenskoj starini izvođeni pred početak novog proizvodnog ciklusa, odražavaju zemljoradničke poslove i u svojoj osnovi predstavljaju simbolično izvođenje poljskih radova. Iz toga se vidi da su se ovi običaji prvobitno razvili u neposrednoj vezi sa proizvodnim procesom, o čemu najbolje svjedoči i upotreba zemljoradničkih oruđa u običajima⁶⁸. U knjizi *Iz stare srpske religije* proučavao sam novogodišnje običaje u cjelini i došao do zaključka da osnovni elementi ovih običaja, kao što su božićna slama, badnjak, obredni hljebovi, polaženik i životinjska žrtva, sačinjavaju sastavne dijelove jednog jedinstvenog obreda i da se njihova suština može objasniti jedino u totalitetu obreda koji dosljedno odražava zemljoradničko-stočarsku proizvodnu osnovu⁶⁹. Mistična praksa ovih običaja prožeta je dubokim simbolizmom, kao svojim osnovnim oblikom izražavanja i posredovanja, a prvobitno se razvila iz neposredne potrebe da se obezbijedi ljudska egzistencija u okviru nerazvijenih društvenih zajednica. Ovi su običaji od svog početka uslovljeni niskim stepenom razvitka proizvodnih snaga rada, pa uslijed toga, kako kaže Marks, i skućenim odnosima među samim ljudima i između njih i prirode. U stvari, ovim se običajima nastoji unaprijed obezbijediti obilje i napredak. Na taj način ova mistično-mađijska praksa, makar i fiktivnim putem, traži da se prevaziđe data stvarnost.

Kao u starijoj, tako je i u savremenoj nauci razmatrano i pitanje vrijednosti »folklor«, zapravo narodne književnosti kao izvora za proučavanje slovenske narodne religije. Prikazujući izvore za proučavanje mitologije slovenskih naroda, Niederle je još u svoje vrijeme naglašavao kako slovenska mitologija nema takvih izvora kakve za indijsku, grčku i germansku mitologiju predstavljaju epska djela. A po rezultatima dotadašnjih proučavanja (Afanasjev, Buslajev, Krek, Černi, Hanuš, Nodilo i dr.) Niederle je ocijenio da mitološke priče i pjesme slovenskih naroda sadrže »građu primljenu sa strane, koja je za proučavanje stare slovenske mitologije bez vrijednosti«⁷⁰. Ocjenjujući pobliže folklor kao izvor za proučavanje narodne religije Južnih Slovena, slično je mislio i Milenko Filipović, koji na jednom mjestu kaže: »Odmah da napomenem da po mom mišljenju, ta građa nije pouzdana,

⁶⁷ M. Arnaudov, *Studiji vrhu blgarskite obredi i legendi*, Sofija 1971, I, 10—12; Isti, *Blgarski narodni prazdnici*, Sofija 1943, 6—7.

⁶⁸ Š. Kulišić, *Porijeklo i značenje božićnog obrednog hljeba u Južnih Slovena*, GZM, Sarajevo 1953.

⁶⁹ Š. Kulišić, *Iz stare srpske religije*, Beograd 1970.

⁷⁰ L. Niederle, *n. d.*, 15—17.

osobito ona u stihovima, tzv. mitološke pesme. Kao što nam narodna pesma ne daje vernu sliku narodne nošnje, kuće i dr., tako nam ne daje ni vernu sliku narodne religije.« Kao primjer neuspjele obrade »tog jednostranog i nedovoljno pouzdanog materijala je rasprava Natka Nodila: *Religija Srba i Hrvata*, po narodnim pesmama«⁷¹.

Danas se može reći da ovaj tako negativni sud, u stvari, više pogađa metodologiju navedenih istraživanja nego samu folklornu građu. Stoga je i Niederle u svoje vrijeme ocijenio da bi bilo potrebno najprije provjeriti da li je u narodnim umotvorinama riječ o stvarnom narodnom vjerovanju, a zatim utvrditi šta je preuzeto od drugih naroda i, najzad, kritički izdvojiti u toj građi ono što ima mitološku osnovu i predstavlja izvjesnu vrijednost za proučavanje mitologije slovenskih naroda⁷². I savremeni sovjetski etnolozi navode mišljenje Aničkova da je obredna pjesma predstavljala neodvojivi dio samog obreda i da je zahvaljujući tome sačuvala svoje arhaične crte. Novija su istraživanja pokazala da je obredna poezija, kao sastavni dio samog obreda, često sačuvala arhaične i bitne elemente narodne religije, a ponekad i arhaičnije od necjelovitog obreda, koji je ipak tokom vremena doživio izvjesne promjene. Već je Pjotr Caraman, tridesetih godina, uočio odlučujući značaj koledskih pjesama za proučavanje koledarskih običaja u Slovena i Rumuna⁷³. V. I. Čičerov je u svojoj studiji o ruskim koledskim pjesmama takođe vrlo ubjedljivo pokazao da ruske koledske pjesme sačinjavaju bitni dio koledarskog obreda⁷⁴. U nekim mojim radovima pokazao sam da i južnoslovenska koledarska poezija, po svojim obredno-mađijskim elementima, sačinjava bitni dio obreda. U nekim pjesmama je dosljednije i potpunije izražena suština koledarskih i uopšte novogodišnjih običaja, a neke očevitno sadrže i takve prvobitne elemente obreda koji su se u sačuvanim običajima već znatno izmijenili ili i potpuno izgubili⁷⁵.

Stoga, na kraju dolazimo i do osnovnog kriterija koji određuje vrijednost različitih izvora za proučavanje stare slovenske religije. Bez obzira da li činjenice potiču iz pisanih izvora ili pripadaju arheološkoj, folklornoj i jezičkoj građi ili, pak, narodnim vjerovanjima i običajnoj praksi, njihova vrijednost i njihov značaj zavisi od toga koliko izražavaju suštinu religioznih vjerovanja i obreda. Time je, kako bi rekao Lukač, »slomljen metodološki prioritet činjenica«⁷⁶ — kada shvatimo proces njihovog razvitka, u raznim kompleksima, koji su, naravno, društveno uslovljeni, ali nisu strogo odvojeni, već se u svom istorijskom toku, u ljudskoj akciji, prožimaju i na taj način obrazuju nove sinteze.

⁷¹ M. S. Filipović, *Osnovni karakter i struktura narodnog verovanja*, 1.

⁷² L. Niederle, *n. d.*, 16.

⁷³ P. Caraman, *Obrzed koledowania u Slowian i u Rumunow*, Krakov 1933.

⁷⁴ V. I. Čičerov, *Zimnij period ruskavo narod. zemljedelčeskavo kalendarja XVI—XIX vjekov*, Moskva 1957.

⁷⁵ Š. Kulišić, *n. d.*, 74 i d.; *Isti, Objašnjenje dveju božićnih pesama*, Etnologija, Skoplje 1940, sv. 2.

⁷⁶ Đ. Lukač, *n. d.*, 276.

II

STRUKTURA I OSNOVNI KARAKTER STARE SLOVENSKE RELIGIJE

Novija su istraživanja potpunije osvijetlila strukturu, glavne osobine i genezu stare slovenske religije, uključujući i uticaje drugih naroda i kultura u njenom razvitku. Podaci istorijskih izvora, ma koliko oskudni, ipak su pokazali da je osnovu stare slovenske religije sačinjavalo animističko shvatanje prirode i na tom shvatanju zasnovana vjera u razne domene. Danas možemo reći da bogata građa o narodnim običajima i vjerovanjima, pored svih njihovih transformacija, prilagođavanja i diferencijacije, većim i osnovnim dijelom predstavlja ostatak iz daleke prošlosti. Njihova suština otkriva porijeklo nekih običaja i vjerovanja još sa lovačko-sakupljačkog stupnja, a veoma brojni običaji i vjerovanja agrarno-matrijarhalnog kompleksa toliko su izraziti i dominantni u tradiciji svih slovenskih naroda da se ne može sumnjati u njihovu daleku starinu. Stoga i Vaclav Polak opravdano zaključuje da je prvi oblik slovenskih vjerskih predstava bio »kult plodotvorne sile karakterističan za zemljoradničke civilizacije sa matrijarhalnim uređenjem«¹. Međutim, iako je suština većine ovih vjerovanja i običaja ista u svih slovenskih naroda, pored značajnih i nerijetkih podudarnosti javljaju se i znatne razlike i osobenosti, koje su se, prije svega, razvile pod uticajem različite prirodne sredine (razlike u biljnom i životinjskom svijetu), zatim u dodiru sa različitim kulturama i tradicijama i, posebno, u vezi sa razvojem pojedinih privrednih grana (na primjer, na Balkanu izraziti stočarski uticaj starinaca). I na kraju, u kompromisu i simbiozi sa hrišćanstvom mnogi praznički običaji i vjerovanja gubili su ili zadržali i razvili izvjesne specifičnosti, zavisno i od toga kojoj su crkvi pripadali.

Kako se vidi iz starih crkvenih zapisa, zabrana i naredbi, a isto tako iz živih narodnih vjerovanja zatečenih u svih slovenskih naroda, u staroj slovenskoj religiji značajno je mjesto pripadalo vjerovanju u brojne demone. Njihova imena, kao što su *div*, *bes*, *črt*, *vila* i sl., kako ističe V. Polak, imaju sveslovenski karakter i »stoga se s punim pravom može pretpostavljati da su i odgovarajuće vjerske predstave sačinjavale dio opšte slovenske religije«². U stvari, razlike se javljaju ne samo u nazivima i njihovom značenju već i u liku, karakteru i funkciji pojedinih demonskih bića, osobinama izraženim u narodnom vjerovanju. Polak zatim ukazuje na mnoge slovensko-finske pa-

¹ V. Polak, *n. d.*, 131.

² *N. d.*, 130.

ralele »u folklornim predstavama, običajima i vjerskim obredima«³. Ipak su ove podudarnosti izrazitije u vjerovanju i običajima Istočnih Slovena, osobito Rusa, iako ih neki naučnici, ponekad opravdano, nalaze i u vjerovanju drugih slovenskih naroda. Tako Evel Gasparini ističe značajne podudarnosti u vjerovanju finskih i slovenskih naroda o duhu gospodaru šume, a zatim i u opštem vjerovanju o duhu drveta. On nalazi podudarnosti i u finsko-slovenskom mitu o postanku zemlje i u vjerovanju o nekim božanstvima⁴.

Prema Polakovoj ocjeni, koji slijedi Jakobsona, vjerska je terminologija sveslovenska, ali sa nesumnjivim indo-iranskim korespondencama, kao što su: *bog* — *baga*, *svet* — avest. *spenta*, u značenju »mađijski, moćni«. U tu skupinu spadaju i riječi: *žerti* — prinositi žrtvu, *vatra*, *čaša* kao kultni predmet, zatim *mogila*, *raj* i dr.⁵ I Skok smatra da su Sloveni iransku riječ *čaša*, vjerovatno primili preko Skita, i to najprije u obliku *čaška*, ali ujedno konstatuje da ova riječ nije ušla u crkvenu terminologiju. Prema Polakovom mišljenju, ove pozajmice ukazuju da su se neke slovenske vjerske predstave očito razvile pod iranskim uticajem. Istog je mišljenja i Vittore Pisani, koji naglašava da je u staroj slovenskoj religiji najvidniji iranski uticaj, nastao najvjerovatnije posredstvom Skita i Saramata⁶. Već stari Herodot spominje Neure, vjerovatno slovensko pleme koje je preuzelo skitske običaje⁷. Kao najznačajniju činjenicu Pisani ističe da je u slovenskim jezicima staru indoevropsku riječ *deiuos*, lat. *deus*, sanskrit. *devas*, zamijenio novi izraz *bogu*, istovetan iranskoj riječi *baga*. Ako je slovenska riječ *svetu* značila »svet«, onda je to nastalo pod uticajem homonima i sinonima iranskog (avestijskog) *spenta*. Ova je riječ izvorno značila »jak, moćan«, da bi se kasnije, kao i litvanski pridjev *šventas*, pojavila u značenju »svet«. Pisani dalje konstatuje da je u indoevropskim jezicima, nasuprot riječi *deiuos* — »nebeski«, čovjek označavan izrazom koji je prvobitno značio »zemlja«, lat. *homo* — *humus*, litvanski čovjek *žmuo* — *žeme* — zemlja. Slovenski su jezici, kako misli Pisani, napuštajući naziv *deiuos* — nebeski, izgubili i njemu suprotnu riječ izvedenu od *humus* — zemlja i preuzeli riječ *čiluveku* (čovjek), koja se etimološki ne može objasniti kao slovenska ni uopšte kao indoevropska riječ. Stoga Pisani riječ *čovjek* izvodi iz kavkasko-čerkeskog *c'epuxu* (muž), *c'ife*, *c'efo* (čovjek). U svakom je slučaju barem vjerovatno da je isti iranski dijalekt, koji je Slovenima dao riječ *bog*, ujedno prenio i kavkasku riječ za oznaku čovjeka, zaključuje na kraju Pisani⁸. Međutim, u Vasmerovom Etimološkom rječniku ruskog jezika ova je pretpostavka odbačena kao sasvim neosnovana⁹. Prvi dio ruske riječi *čelovjek* — čelo doводи se u vezu sa riječi *čeljad* i dalje sa staroindijskim *kulam*, u značenju »mnoštvo, porodica, rod«, sa irskim *cland*, *clan* — »potomstvo, rod«, litvanskim *kiltis* — »rod«, a drugi dio sa litvanskim *vaikas* — »dječak, sin«, i sa

³ N. d., 131.

⁴ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, Firenze 1973, 493—511, 525—535.

⁵ V. Polak, n. d., 125—126. Poziva se na R. Jakobson, *Standard Dictionary*, II, 1025.

⁶ V. Pisani, *La religione degli Slavi e dei Balti*, T. V. 1971, t. 2, 377—378.

⁷ Herodot, *Istorija*, Subotica 1966, IV, 105.

⁸ V. Pisani, n. d., 378.

⁹ M. Vasmer, *ES*, Moskva 1973, IV, 328.

staropruskim *waix* — »sluga«. Na isti način etimologiju riječi *čovjek* objašnjava i Petar Skok, koji ukazuje i na veliku starinu riječi *čovjek* u značenju člana porodice, čeljadi, klana, bratstva¹⁰.

Boris Unbegaun nalazi da se ne mogu poreći značajni uticaji nordijske religije u Olimpu ruskih bogova, koje su, navodno, unijeli Normani¹¹. Vittore Pisani primjećuje da se kultovi i običaji »matrijarhalnog tipa« sreću ne samo kod Slovena već i kod baltičkih naroda, kod Kelta i Germana, pa ih objašnjava kao ostatke jedne starije kulture koja je prethodila »osvajcima protosanskritskog jezika«. Pored starijih iranskih, i Pisani pretpostavlja uticaje germanskih naroda, posebno skandinavskih Varjaga u razvitku stare slovenske religije¹². Janina Rosen — Przeworska pronalazi moguće uticaje istočnih Kelta u staroj slovenskoj religiji, osobito na osnovi predmeta nađenih u zapadnoslovenskim grobovima. Nastojeći da osvijetli društvene i etničke odnose između istočnih Kelta i zapadnih Protoslovena, autorka ukazuje na značajne veze vještačkog srodstva i adopcije. Po njenom mišljenju, poljska riječ *powinowaci* — adoptirani, strani članovi klana ili plemena, može se objasniti jedino pomoću keltske riječi *fine* — porodica. Przeworska smatra da je najvidniji keltski uticaj u načinu sahranjivanja, ali znatne sličnosti nalazi i u nekim ikonografskim likovima i kipovima bogova¹³. Međutim, izvjesne podudarnosti u ovim spomenicima ne moraju svjedočiti o njihovom keltskom porijeklu, jer se ponekad javljaju na širem evroazijskom prostoru (policefalija) i ukazuju na dublje kulturne slojeve, prekeltske i preslovenske.

Kod Zapadnih Slovena mogu se ponekad sresti i srazmjerno kasniji germanski uticaji. I u nekim običajima Slovenije i zapadne Hrvatske nailazimo na podudarnosti sa njemačkim običajima i njihovim nazivima, kao što pokazuju termini *vleći ploh* — *Blockziehen*¹⁴, ili slovenački običaj *Binkošti* (Pentekoste, Duhovi), čije ime neki izvode iz staronjemačkog *fimfhustim*¹⁵. Inače su u vjerskoj tradiciji panonskih Hrvata zabilježene značajne crte matrijarhalnih kultura, ponekad sa širim slovenskim korespondencama¹⁶. Posebne podudarnosti zapažene su u nekim običajima i vjerovanjima Bjelorusa i Ukrajinaca i običajima slovenskih naroda u istočnom dijelu Balkanskog poluostrva (Bugara, istočnih Srba i Makedonaca). Zanimljivo je da se neke crte ove vjerske tradicije, u osnovi matrijarhalne, pojavljuju i u nekim krajevima Crne Gore i kod Hrvata u Primorju i njegovom hercegovačkom zaleđu. Uopšte, na Balkanu se jasno izdvaja istočna vjerska tradicija, u kojoj se, pored grčkih, osjećaju uticaji tračkog supstrata i, na drugoj strani, zapadna sa ilirskim elementima u nekim običajima i vjerovanjima. U narodnoj religiji balkanskih Slovena osobito je vidan uticaj preslovenskih stočarskih kultura, što je posebno izraženo u običajima sa badnjakom i sa životinjskim i ljudskim polaženikom, kao i sa životinjskom žrtvom. O starini

¹⁰ P. Skok, *ER hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Zagreb 1971, I, 336.

¹¹ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 405.

¹² V. Pisani, *n. d.*, 366.

¹³ J. Rosen-Przeworska, *n. d.*, passim.

¹⁴ M. Gavazzi, *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*, Zagreb 1939, I, 19—20.

¹⁵ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev*, Celje 1967, 19.

¹⁶ M. Gavazzi, *n. d.*, 21, 93—100; Isti, *Sudbina stare slavenske baštine kod Južnih Slavena*, Beograd 1959, 19. U samoj građi, ZBNŽO I, XV, posebno XXI (Lobor).

ovih paleobalkanskih običaja svjedoče i veoma izrazite podudarnosti sa običajima i vjerovanjima nekih kavkaskih naroda. A sve je to uticalo da se kod balkanskih Slovena obrazuju posebni tipovi zemljoradničko-stočarskih običaja, sa nekim izrazitijim stočarskim elementima u zapadnom dijelu Poluostrva. U istočnom dijelu Balkana u većoj mjeri bila je očuvana agrarno-matrijarhalna vjerska tradicija, sa znatnom ulogom žena i djevojaka u običajima, u ponečemu bliža ukrajinsko-bjeloruskoj tradiciji i sa izvjesnim podudarnostima u vjerskoj tradiciji Crne Gore i kod jadranskih Hrvata¹⁷.

Iz činjenice da imena slovenskih bogova nisu uopšte slovenska zaključuje se da bogovi odražavaju jedan viši sloj slovenske religije, koji se razvio pod raznim kulturnim uticajima¹⁸. Ali ovaj sloj nije mogao biti jedinstven već i po tome što se izrazito slovenska božanstva, kako naglašava Tokarev, pojavljuju naporedo sa formiranjem čvršćih državno-plemenskih zajednica¹⁹. U tim uslovima obrazovala su se dva, po izvorima poznata, slovenska panteona. Jedan u baltičko-polapskih Slovena, sa više lokalnih bogova plemenskih, i drugi u Kijevskoj Rusiji kneza Vladimira, sa posebnom grupom ruskih božanstava. U skupini baltičkih bogova ističu se konjanička božanstva, koja su neki naučnici pokušali objasniti kao sunčana božanstva. Ovo se mišljenje provlači još od starijih autora sve do Tokareva i Pettazzonija, koji je uporno zastupao tezu o solarnom karakteru ovih slovenskih bogova. Međutim, savremena je nauka veoma pokolebala, ako ne i sasvim oborila tezu o sunčanim bogovima slovenskim. Konjanička se božanstva javljaju i u keltskoj i u germanskoj religiji, ali se ničim nije mogla potvrditi njihova solarna priroda. U Cezarovo vrijeme Germani nisu poštovali ni Sunce, ni Oganj ni Mjesec kao božanstvo (*Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt; Caesar, De bello Gallico, c. 20*). Međutim, i kod Kelta i kod Germana izvori svjedoče o razvijenim lunarnim shvatanjima, koja dolaze do izražaja i u takvim poslovima kao što je ratovanje. Štaviše, kako nam saopštava Cezar, kod Germana su žene domaćice gatale kada je najpovoljnije započeti bitku, vjerujući da je najpovoljnije zametnuti boj za mlada mjeseca²⁰. Naravno, to ne znači da su Germani Cezarovog vremena živjeli u matrijarhatu, ali matrijarhalno-lunarna ideologija, u Bahofenovom smislu, ovdje je prosto na dlanu. I germanski konjanički bog Odin, izrazito ratničko božanstvo, prihvatao je duše poginulih. Njegov konj nosi na nogama trokustaste figure koje ga simbolično vezuju za kult pokojnika. On je bog mađije koji daje plodnost poljima, ali bez ikakvih solarnih crta. Mnogi izvori potvrđuju da se Odin javlja pod raznim imenima i u različitim prilikama, što je povezano sa njegovim htonskim aspektom, zaključuje Carlo Alberto Mastrelli²¹.

I Sventovit je bio izraziti noćni konjanik, na bijelom konju, a poznati obred sa ljbom, koji je izvodio sveštenik na kraju žetve, jasno povezuje

¹⁷ Š. Kulišić, *God. ANU Sarajevo, XII, 45—54*.

¹⁸ V. Polak, *n. d.*, 127.

¹⁹ S. A. Tokarev, *Religija v istoriji nar. mira*, 186—187.

²⁰ Caesar, *De bello Gallicio*, c. 50, ... quod apud Germanos ea cosuetudo esset, ut matres familiae eorum sortibus et vaticinationibus declararent, utrum proelium committi ex usu esset necne; eas ita dicere: non esse fas Germanos, superare, si ante novam lunam proelio contendissent.

²¹ C. A. Mastrelli, *La religione degli antichi Germani*, Tacchi Venturi, Torino 1971, t. 2, 475—478. Ni keltski konjanički bogovi nisu bili solarni; J. Vendryes, *La religion des Celtes*, Paris 1948, Mana III, 273—274.

njegov kult sa agrarnom mađijom. Prema tome, ako je i bilo germanskih ili keltskih uticaja u obrazovanju likova slovenskih konjaničkih bogova, kako ocjenjuju neki naučnici, to nisu bila solarna božanstva, ni uopšte solarni elementi kulta. Po mnogim znacima prije bi se moglo pretpostaviti da se radi o zajedničkim htonsko-lunarnim predstavama koje prvobitno potiču iz dubljeg kulturnog sloja. I kod balkanskih Slovena utvrđena su vjerovanja o nekom konjaničkom božanstvu, čija ga policefalija (Triglav, Trojan) određuje kao božanstvo donjeg svijeta i ujedno povezuje sa baltičkim Sventovitom. U tradiciji balkanskih Slovena sačuvan je trag i drugog konjaničkog boga (sv. Todor), sa izrazitim htonsko-lunarnim crtama, koji u ponečemu podsjeća na božanstvo tipa Sabacij-Dionis i na lunarnog konjaničkog boga Mena maloazijskih Frižana²².

Ni u kijevsom panteonu nije bilo solarnih bogova, kako to tvrde stariji pa i neki savremeni naučnici. Vidjećemo da se teza o solarnoj prirodi Dažboga, koju i danas zastupaju Tokarev i Pisani, ne može održati. Već o Horsu, kojega je starija nauka takođe označavala kao boga Sunca, kako ga i danas ocjenjuje Tokarev, Pisani s razlogom ima drukčije mišljenje i radije ga identifikuje kao lunarno božanstvo. Vaclav Polak je usvojio Machekovu tezu da se u praslovenskoj religiji sačuvala predstava o božanskoj porodici, organizovanoj prema patrijarhalnoj zadrugi, na čelu sa glavnim bogom stariješinom zadruge bogova. Do ove koncepcije Machek je, navodno, došao na osnovi izvora koji govore o istočnoslovenskim bogovima. Patrijarhalnu strukturu slovenskog Olimpa, po njegovom mišljenju, potvrđivale bi i vedske korespondence koje ukazuju na njihovo porijeklo još iz indoevropske zajednice (Veles — Šarva, Svarog — svaraj)²³. Unbegaun s pravom primjećuje kako ovaj Machekov *Komparativni esej o slovenskoj mitologiji* nastoji utvrditi blisku srodnost između vedske i slovenske teologije na osnovi ingeniozne etimologije i logičkih konstrukcija²⁴. U stvari, i ovaj esej pokazuje da se na osnovi jezičke analize ne može utvrditi struktura starog ruskog i još manje opšteg slovenskog Olimpa. A ni ruski izvori, na koje se Machek poziva, ne daju nikakvog osnova za tezu o patrijarhalno-zadružnoj strukturi kijeuskog Olimpa. Nikakav odnos među ovim bogovima izvori ne spominju, a i sama konstitucija stare slovenske zadruge sasvim je drukčija nego što zamišlja Machek²⁵.

Pored lunarno-htonskih bogova konjanika tipa Sventovit, Triglav, kojima odgovara balkanski Trojan, može se govoriti i o bogu gromovniku kao opštijem slovenskom božanstvu (*Prokopije*, *De bello Gothico*, III, 14), bez izbira na moguće sekundarne germanske uticaje na sjeveru (Thor) ili grčke na jugu (Zeus). Ovo božanstvo, koje je u narodnom vjerovanju zamijenio sv. Ilija, nije moralo imati istovetno ime u svih slovenskih naroda. A Prokopije ga izričito i ne navodi, najvjerovatnije zbog toga što su imena takvih bogova bila obično tabuisana, pa ga nije mogao ni saznati. Narodna je tradicija sačuvala i vjerovanje u boga davaoca (Dažbog, Dabog), čija je

²² Š. Kulišić, *God. ANU Sarajevo*, XII, 48.

²³ V. Polak, *n. d.*, 129; V. Machek, *L'Essai comparatif sur la mythologie slave*, *Revue des études slaves*, Paris 1947, XXIII, 48—65.

²⁴ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 396.

²⁵ K. Kadlec, *Rodinný neděl čili zádruha v právu slovenském*, Praha 1998; Š. Kulišić, *O postanku slovenske zadruge*, *Bilten Inst. za prouč. folkloru*, Sarajevo 1955.

funkcija izražena i u prvobitnom značenju riječi *bog* (bogat, ubog), a u jednom izvoru iz XII vijeka (Helmold, *Cronica Slavorum*, I, 84) spominje se i vrhovni slovenski bog, kojega narodna tradicija zamišlja kao nebeskog boga (deus otiosus). U nekim spomenicima, u narodnom vjerovanju i umjetnosti dosljedno se može pratiti uspomena na žensko slovensko božanstvo, bez zajedničkog imena (Siva — Živa) i u raznim oblicima, ali svakako sa veoma izraženim značenjem božanstva plodnosti, tipa *Magna Mater* ili *Kibe*le. Iz narodnih običaja i vjerovanja jasno se razabire kako se ovo žensko božanstvo razvilo iz prvobitnih predstava o ženskim demonima plodnosti, još u dalekim agrarno-matrijarhalnim kulturama, koje predstavljaju i arhaičnu osnovu stare slovenske religije.

Izvori spominju kod baltičkih Slovena domaće bogove (domesticos colunt deos) i brojne gradske i seoske penate. U jednom izvoru iz 1382. godine govori se o kućnim penatima kod Čeha. I u ruskim izvorima XI do XV vijeka navodi se poštovanje kućnih duhova (domovoj, uboze), a u tradiciji svih slovenskih naroda poznati su običaji koji izražavaju brigu o pokojnicima i poštovanje predaka. Ali iz ovih običaja i vjerovanja može se zaključiti da je kult pokojnika i predaka imao zaseban razvitak, koji se tek periferno dodiruje sa kultom prirode, da je bio ograničen kao zadružno-porodični, rjeđe seoski, a u vrijeme rodovskog života i kao rodovski kult predaka. Iako se u izvorima navodi da je u baltičkih Slovena bilo mnogo poljskih, seoskih »penata« (quibus agri redundabant), iz toga se ne može zaključivati da su ovi idoli bili manističkog karaktera. U vjerovanju i običajima slovenskih naroda razabire se kult ženskih bića manističkog porijekla koji se ujedno miješa sa poštovanjem ženskih demona prirode. Stoga se u cjelini možemo složiti sa mišljenjem nekih savremenih naučnika da se kod Slovena manistički kult sekundarno nadovezao na kult prirode iz kojeg su se, sudeći po njihovoj funkciji i njihovom karakteru, razvila i viša božanstva. Ipak baltički *Crnoglav* (Tiarnaglofi), bog pobjede, *Crnobog* (Zcerneboch, id est nigrum deum appellant) pripada donjem svijetu, a konjanički bogovi baltičkih Slovena, kao i germanski Odin, spadaju u grupu htonsko-lunarnih bogova.

III

ANIMIZACIJA I KULT PRIRODE

1. Vjerovanja o duhu šume i poštovanje životinja

Najstarija slovenska vjerovanja, bez sumnje, potiču iz lovačko-skupljačkih kultura, u kojima je osobito izraženo poštovanje gospodara ili još starije — gospodarice šume. Kao i kod savremenih lovačkih plemena, i u slovenskoj tradiciji ovo mitsko biće ujedno se pojavljuje kao gospodar šumske divljači, pa ga stoga i prikazujem odvojeno od drugih demona, u sklopu vjerovanja o divljim životinjama sa kojima se ponekad i poistovećuje, ukazujući i na prvobitno porijeklo od njihovog kulta.

Ako imamo u vidu matrijarhalnu osnovu najstarijih slovenskih vjerovanja, sasvim je prirodno što se u tradiciji nekih slovenskih naroda, osobito južnih i zapadnih, srećemo sa ženskim mitskim bićem kao starijom gospodaricom šume. U sjeveroistočnoj Srbiji poštovali su *šumsku majku*, koju тамошњи Vlasi nazivaju *muma Paduri*. Ova gospodarica šume zamišlja se kao lijepa žena, raspletene crne kose i jako razvijenih grudi, a može se javiti i kao stara, ružna žena isturenih zuba¹, što bi je približavalo liku slovenske babe Jage, ukazujući ujedno i na moguće lunarne crte u mitskoj gospodariци šume. S obzirom na kulturni proces koji je započeo još u neolitu, naporedo sa pripitomljavanjem pojedinih životinjskih vrsta, neće nas iznenaditi što se ovo žensko mitsko biće ponekad pojavljuje u vidu neke domaće životinje: krave, koze, svinje ili kobile. Šumska je majka uopšte ljudima prijateljski naklonjena, ali ipak u prvom redu ženama trudnicama. Bugari su takođe poštovali *gorsku majku*, kao što se i kod banatskih Hera vjerovalo u *planinsku majku*. Ova bića, po njihovom značenju, Slobodan Zečević opravdano upoređuje sa poljskom *bohinkom* i *dziwoženom*, sa češkom *lesnom pani* i *divoženkom* ili sa ukrajinskim šumskim *boginjama*². Međutim, kako i Zečević konstatuje da u Srbiji, izvan navedenih oblasti, nisu poznata slična vjerovanja, vlaške bi paralele prije upućivale i na uticaje starije balkanske tradicije.

Kod Istočnih Slovena jako je bilo izraženo vjerovanje o *lešiju*, gospodaru šume, zvijeri i ptica. Ova su vjerovanja bila bolje očuvana u Velikorusa i u sjevernim oblastima Bjelorusije, a nešto slabije kod Ukrajinaca,

¹ S. Zečević, *Mitska bića narodnih verovanja severoistočne Srbije*, GEM, Beograd 1969, 337—341.

² N. d., 337—341.

gdje je lešij, bliže i balkanskoj tradiciji, neposrednije zamišljan kao gospodar vukova. Kao gospodar četvoronožne i pernate divljači, prema ocjeni S. A. Tokareva, istočnoslovenski *lešij* veoma je blizak duhu gospodaru tajge, kako su ga zamišljali paleosibirski lovci. Kao i sibirski gospodar tajge, tako je, po narodnom vjerovanju, i slovenski *lešij* određivao lovinu i pomagao lovcima, naravno onima koje je volio. U nekim vjerovanjima izražena je i hijerarhija šumskih duhova na čelu sa »šumskim carem«. Negdje se uz *lešija* pojavljuje i njegova žena *lešiha*, *lesoviha*, a negdje se vjerovalo da šumski duhovi hvataju žene i s njima žive³. Dok su Rusi šumskog duha zvali *lešij*, *lesovik*, Ukrajinci *lisovyk* i *lisovyj čort*, u zapadnoj Bjelorusiji *lesovij*, *lesnyj*, u Poljskoj su ga, pored *lesny duch*, zvali još i *borow* ili *borowiec*. Kako konstatuje Moszynski⁴, slično se biće na Balkanu javlja pod imenom *vučji nastir*, a Gasparini, slijedeći Moszynskog i Tokareva, ističe kako ga černigovski Ukrajinci nazivaju i *vučji bog*⁵. Inače Gasparini ovog slovenskog šumskog demona, koji je sačuvao arhaične crte, dovodi u vezu sa vjerovanjem prvobitnih lovaca o gospodaru šume i zvijeri. Prema slovenskom, finskom i sibirskom vjerovanju, kako misli Gasparini, njegova je suverenost sasvim jasna. Lešij nije »Naturgeist«, duh prirode, već svjestan i visoko etički lik, bez veze sa duhovima pokojnika, predaka. Toliko se brine o ljudima da je Wilhelm Schmidt mogao u njemu zapaziti neke crte vrhovnog bića, ističe Gasparini⁶. Polazeći od ove Schmidtove ocjene, Gasparini dalje navodi kako je »lešnij car« u okolini Smolenska zamišljan u bijeloj odjeći. Tamo su očekivali da će im stoku čuvati bijeli vuk i sv. Đorđe, kojega su Rusi zamišljali kao bijelog heroja što je sišao noću s neba jašući na bijeloj kobili. Ostjaci i Samojedi zamišljaju duhove lova kao bijela bića, dok su Čečenci na Kavkazu vjerovali da se duh šume pojavljuje u vidu bijelog jelena. Na isti način i duh polja *polevoj* ili *polevik* takođe se javlja u bijeloj odjeći. Stoga, na kraju, Gasparini zaključuje da gotovo bez izuzetka, u cijeloj Evroaziji bijela boja pripada nebeskim božanstvima. On, zatim, navodi kako sibirski Tunguzi i Samojedi, kao i Svani i Lezgi na Kavkazu, označavaju istim imenom šumskog duha zaštitnika zvijeri i vrhovnog boga, nebeskog boga koji po vjerovanju Samojeda sam čuva zvijeri i stoku⁷.

Očevidno, Gasparini se ovdje poveo za objašnjavanjem W. Schmidta, na osnovi njegove teze o prvobitnom jednobojstvu kao najstarijem obliku vjere. Međutim, teistički su elementi u ovim vjerovanjima očito sekundarni, pa je stoga potrebno razmotriti značenje bijele boje pojedinih mitskih životinja, posebno u vezi sa činjenicom da se glavne mitske životinje ovog kruga zamišljaju hrome. Bjelorusko predanje da vucima upravlja bijeli vuk otkriva njegovu lunarnu prirodu⁸, što bi potvrđivala i grčka priča o bijeloj vučici mjesečevoj, boginji Hekati⁹. I ostala mitska bića bijele boje, koja navodi Gasparini, očito predstavljaju lunarna bića. U nekim krajevima Ukrajine i Rusije zapisane su pjesme o bijelom jelenu¹⁰, a rusko i srpsko predanje o

³ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 79, 83.

⁴ K. Moszynski, KLS, II—I, 683.

⁵ S. A. Tokarev, *n. d.*, 83; E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, 1973, 496.

⁶ E. Gasparini, *n. d.*, 495.

⁷ *N. d.*, 496.

⁸ K. Moszynski, *n. d.*, 573; S. A. Tokarev, *n. d.*, 47.

⁹ R. Grevs, *Grčki mitovi*, Beograd 1969, 121.

¹⁰ K. Moszynski, KLS, II—2, 735.

žrtvovanju jelena na Dan sv. Ilije, kao i kavkasko predanje o žrtvovanju jelena uoči Sv. Đorđa, po Frobenijusovom objašnjenju, jasno otkrivaju lunarnu prirodu ovog žrtvovanog jelena¹¹.

Druga bitna činjenica koja otkriva lunarnu prirodu mitskog vuka izražena je u vjerovanju da je taj vuk sakat, hrom, u čemu se dosljedno slaže ruska, bugarska i srpska verzija¹². Kod balkanskih Slovena, u vrijeme jesenskih vučjih praznika najviše je praznovan posljednji dan, kada se »kreće i poslednji — sakati — krivi vuk, koji se zove kriveljan. *On je najopasniji*, i zato se rasturnjak (poslednji dan) strogo praznuje«¹³. A sve to pokazuje da je ovaj mitski vuk predstavljao ne samo šumskog već ujedno i lunarnog demona, jer sakata mitska bića, po opštem vjerovanju, kako navodi i Schmidt, predstavljaju Mjesec u opadanju¹⁴. To potvrđuje i bugarski naziv *kuculan* (kuc — sakat) kojim se označava taj mitski hromi vuk, kao i posljednji dan ovih vučjih praznika¹⁵. I navedeni srpski naziv *rasturnjak* za posljednji dan vučjih praznika prvobitno je mogao izražavati lunarna vjerovanja, jer za Mjesec koji se poslije užtapa počne smanjivati narod kaže da je *rasturan* (od *rasturiti* — disjicio)¹⁶.

U srpskoj i crnogorskoj narodnoj tradiciji ima još znakova koji pouzdano ukazuju na lunarnu i htonsku prirodu mitskog vuka. Po narodnom vjerovanju, arhandeo Mihailo je u stvari zamijenio neko podzemno božanstvo, a prilikom pomračenja svojim je krilima zaklanjao Mjesec da ga ne pojedu aždaje. U toj vezi posebno je značajno da se arhandeo Miahilo praznuje i kao zaštitnik vukova, koji ujedno njima i upravlja. A zatim, po narodnom predanju, arhandela Mihaila kao »dušovadnika« (psihopomp) zamijenio je arhandeo Gavrilo koji je neko vrijeme boravio na Mjesecu, čime je veoma jasno naglašena njegova prvobitna lunarna priroda. I narodno kazivanje kako je đavo potjerao arhandela Gavrila i stigao ga na Mjesecu, gdje mu je grebenom zakačio tabane, jasno u njemu otkriva lunarno biće¹⁷. Otkidanje mesa sa arhandelovog stopala, i po Gasparinijevom mišljenju, sigurno predstavlja osakaćeni Mjesec. U istom mitu, izraženo u jednoj našoj narodnoj pjesmi, đavola je zamijenio car Dukljan, dok je arhandela zamijenio sv. Jovan, koji se ujedno pojavljuje kao prvi čovjek, rodonačelnik ljudskog roda. Na osnovi motiva osakaćenja i Gasparini zaključuje da je u pitanju lunarni predak. Isti motiv osakaćenja sadrže i neke narodne pjesme Ukrajina, Bugara i Srba¹⁸, a da i u našem mitu o postanku Zemlje. (od šake pijeska uzetog sa morskog dna) arhandeo Gavrilo i sv. Jovan predstavljaju lunarnog pretka¹⁹, pokazuje poređenje sa istim mitom nekih altajskih naroda, u kojem pijesak sa morskog dna uzima prvi čovjek. Ovo saznanje, koje dugujemo Gaspariniju²⁰, potvrđuje i Čajkanovićevo mišljenje da sv. Arhan-

¹¹ Š. Kulišić, *God. ANU, Sarajevo*, X 201—203; Čečenci na Kavkazu takođe su poštovali bijelog jelena; K. Moszynski, *KLS*, II—I, 577.

¹² V. Čajkanović, *Studije iz religije i folkloru*, SEZ XXXI, 162—164.

¹³ *N. d.*, 163.

¹⁴ W. Schmidt, *Manuale*, 49.

¹⁵ V. Čajkanović, *n. d.*, 163.

¹⁶ V. St. Karadžić, *Srpski rječnik*, s. v. rasturiti.

¹⁷ V. Čajkanović, *O srpskom vrhovnom bogu*, 16, 18, 32, 57. SMR, 7—8 (arh. Mihailo).

¹⁸ E. Gasparini, *n. d.*, 521.

¹⁹ SMR, III—II2 (Dukljanin), 261 (sv. Jovan).

²⁰ E. Gasparini, *n. d.*, 522, SMR, 8.

deo i sv. Jovan, kao božanstva krvnog srodstva predstavljaju mitskog pretka — »rodonačalnika«²¹.

U slovenskih naroda veoma je izraženo vjerovanje da vuci imaju svog gospodara zaštitnika u nekom hrišćanskom svetitelju²². U Galiciji je kao pokrovitelj vukova zamišljan sv. Nikola, kao što je kod Srba gospodar i glavni zaštitnik vukova sv. Sava koji određuje vucima ovcu za hranu. Po jednoj legendi sv. Sava, isto kao i kod Rusa sv. Đorđe, određuje i čobanina kojega vuci slobodno smiju pojesti, što Čajkanović objašnjava kao trag ljudske žrtve. To starinsko teriomorfno božanstvo u vučjem obliku, kako zaključuje Čajkanović, koje je imalo svoje praznike, svoje kulitičke legende, i kome su prinošene ljudske žrtve, docnije je antropomorfizovano. U tradiciji balkanskih Slovena, pored sv. Save, kao gospodari vukova javljaju se još i sv. Mrata, sv. Đorđe i osobito arhandeo Mihailo, koji ujedno predstavlja i božanstvo donjega svijeta kuda prevodi duše pokojnika²³. Kako smo vidjeli, njegova prvobitna lunarna priroda izražena je u vjerovanju da prilikom pomračenja zaštićuje Mjesec svojim krilima. Njegova htonska i lunarna priroda sasvim su u skladu, jer, po opštem vjerovanju, mrtvi odlaze u donji svijet ili na Mjesec da bi ponovo oživjeli i pojavili se u nekom novom obliku²⁴. Bugari su novembarske vučje praznike i zvali *Arhandelovi praznici*, a posljednji dan ovih praznika nazivali su *Vučja bogorodica*²⁵, što direktno upućuje na neko žensko, najvjerovatnije lunarno božanstvo divljači, tipa Artemide-Dijane²⁶. Po mišljenju Alberta Greniera, ove dvije boginje imaju iste izvore kao kćeri starog azijskog i mediteranskog božanstva Majke Zemlje, gospodarice rastinja i zvijeri, boginje plodnosti, rađanja i smrti²⁷. Artemidina i Dijanina priroda bila je ujedno poistovećena i sa Mjesecom (*Dianam autem et Lunam eandem esse putant*. Cicero, *De Natura Deorum*, II, 68)²⁸. I kao što bugarska predstava o *vučjoj bogorodici* upućuje na božanstvo ovog tipa, tako nam cijela ova koncepcija ponovo potvrđuje da je i mitski bijeli vuk slovenske tradicije prvobitno imao lunarno značenje, bez veze sa nebeskim bogom.

Po arheološkim nalazima sjeverne Rusije, iz X i XI vijeka, srebrne kandže medvjeda i u srebru izrađene čeljusti vuka očigledno su imale zaštitnu ulogu²⁹. A, kako je još Moszynski ocijenio, vuk je imao izuzetan značaj u vjerskoj tradiciji Južnih Slovena i Ukrajinaca, ali se trag ovih vjerovanja može pratiti i u predanjima Bjelorusa i Poljaka³⁰. Po vjerovanju Zapadnih Slovena, zabilježenom u jednom izvoru iz XV vijeka, vuk se posebno nije smio spominjati o Božiću³¹. Isto tako i u nekim krajevima Bjelorusije

²¹ V. Čajkanović, *n. d.*, 39.

²² S. A. Tokarev, *n. d.*, 47; E. Gasparini, *n. d.*, 494—495.

²³ V. Čajkanović, SEZ, XXXI, 157—165; *O srp. vrhov. bogu*, 17—21.

²⁴ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1970, 150.

²⁵ M. Arnaudov, *Blgarski narodni praznici*, Sofija 1943, 18—19.

²⁶ Upor. R. Grevs, *n. d.*, 73, 75.

²⁷ A. Grenier, *La religion romaine*, Mana III, Paris 1948, 138.

²⁸ *N. d.*, 153—154; R. Grevs, *n. d.*, 73—75.

²⁹ B. A. Ribakov, *Drevnie elementi v ruskom nar. tvorčestve*, Sov. etnografija, 1948, sv. I, 100.

³⁰ K. Moszynski, KLS, II—I, 570 i d.

³¹ L. Niederle, *n. d.*, 75. *audiant agricolae et ceteri qui diebus Nativitatis Domini prohibent lupos non tamen Diabolum nominare.*

o Božiću nisu smjeli spomenuti vuka po imenu, već su ga nazivali *kaljad-nik*³², čime se ističe i značaj vuka u koledarskim običajima i vjerovanjima. O demonskoj prirodi vuka jasno govori i naše vjerovanje da vuka ne treba spominjati, naročito noću, a kada se pomene, onda su ga obično nazivali zaštitnim imenima: nepomenik, kamenik, ala³³. Izvori XV vijeka u Zapadnih Slovena spominju običaj pozivanja vuka na objed, kako bi na taj način sačuvali ovce od vukova³⁴. Moszynski i Tokarev ukazuju i na poznati izvor iz XV vijeka koji govori o decembarskom žrtvovanju koze vuku kod susjednih Litvanaca³⁵. V. Pisani, koji takođe navodi ovaj podatak, ukazuje na izvjesne podudarnosti barem sa imenom rimskih *Luperci* i *Lupercalia*³⁶. Tokarev u ovom običaju nalazi potvrdu da su i u istočnoj Evropi postojali »vučji praznici«³⁷. U živoj tradiciji poljskih seljaka zabilježen je običaj pozivanja vuka na večeru uoči Božića, a slični običaji poznati su i u susjednih Bjelorusa³⁸. Navedeni običaji sadrže jasne elemente stočarske adaptacije arhaičnih vjerovanja, a neki običaji otkrivaju već i njihovu zemljoradničku transformaciju. U nekim krajevima Srbije bio je takođe običaj da se o Božiću iznese na raskršće vuku večera od svih jela sa trpeze, a na Kosovu su na Badnji dan spremali za vuka naročiti kolač, koji bi navečer domaćin iznosio na kućna vrata pozivajući vuka³⁹.

U nekim običajima i vjerovanjima o vuku kod slovenskih naroda mogu se pratiti izvjesni tragovi totemizma. Stariji poljski autori govore »o hodanju s vukom, odnosno s vučjom kožom u koledama«⁴⁰, a u našim dinarskim krajevima ponegdje su momci *vučari*, ogrnuti vučjim kožama, o Božiću išli od kuće do kuće, pjevajući i skupljajući darove kao koledari. U tim krajevima, u raznim prilikama, osobito o pokladama, kožu ubijenog vuka nabijali su slamom i tako »oživljenog vuka« nosili su po selu tražeći darove u hrani⁴¹. Čajkanović je ocijenio da su ovi običaji mnogo potpunije očuvani kod današnjih Grka, gdje u božićnoj sezoni skupljaju darove povorke *kali-kancara*, koji su, u stvari, isto što i vukodlaci⁴². Zanimljivo je da su na Kipru

³² S. A. Tokarev, *n. d.*, 46.

³³ T. R. Đorđević, *Priroda u verovanju i predanju našega naroda*, Beograd 1958, I, 206.

³⁴ L. Niederle, *n. d.*, 75. quidam lupos quasi ad prandium, ut oves eorum a lupis salventur, invitant.

³⁵ K. Moszynski, KLS, II—I, 573; S. A. Tokarev, *n. d.*, 47.

³⁶ V. Pisani, *La religione dei Balti*, T. V., Torino 1971, t. 2, 419. »U mjesecu decembru, oko našeg Božića, oni su na raskršću žrtvovali vuku kozu, sa čudnim praznovjernim obredima, da im vuk ne bi napadao stoku.«; P. Einhorn, *Von dem Sacrificio Lupino...*, u djelu »Reformatio gentis Leticiae in Ducatu Courlandiae«. Pisani pri tome ukazuje na izvjesene podudarnosti barem sa imenom rimskih *Luperci* i *Lupercalia*. Ne znam po čemu Moszynski ovaj običaj smatra kod Slovena sekundarnim. KLS, II—I, 573.

³⁷ S. A. Tokarev, *n. d.*, 47.

³⁸ O. A. Ganckaja, N. N. Gracianskaja, S. A. Tokarev, *Kalendarnije običaji i obrjadi, zimnje prazdniki*, Moskva 1973, 210—211.

³⁹ V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 99—100.

⁴⁰ K. Moszynski, *n. d.*, 573.

⁴¹ N. Begović, *Život i običaji Srba Graničara*, Zagreb 1887, 103; R. Kajmaković, *Maskirani ophodi*, GZM, Sarajevo 1961, 230; S. Dučić, *Život i običaji plemena Kuća*, SEZ, XLVIII, 65; T. R. Đorđević, *Priroda I*, 227—231.

⁴² V. Čajkanović, *n. d.*, 164.

obred izvodile žene. U nekim krajevima učesnike obreda nazivali su *liko-kancaros*, što ih u stvari označava kao »vučare« (likos — vuk)⁴³. I na sjeveru, u Livoniji, za vrijeme božićne sezone prolazile su povorke vučara ili vukova koje je predvodio jedan hromi dječak, što takođe daje izvjesno lunarno obilježje ovim povorkama⁴⁴. U staroj germanskoj religiji vuk je htonska životinja, pripada Odinovoj četi, a mitski vuk progoni Sunce⁴⁵. Iz ovih običaja i vjerovanja o vuku vidi se da su ona ne samo slovenska već i zajednička indoevropska, a ponekad im možemo naći i još veću starinu. Kao što je kod Grka vuk predstavljao simbol smrti, i kod kavkaskih Osetina smrt je predstavljena u vučjem obliku, a etrursko božanstvo donjeg svijeta takođe je imalo vučju glavu⁴⁶.

Kod Istočnih Slovena postojalo je vjerovanje da vrač može preobratiti čovjeka u vuka, ali je posebno zanimljivo vjerovanje da je vrač najčešće preobraćao u vukove mladence ili, čak, i sve svatove⁴⁷. Ovdje se očividno radi o identifikaciji svatova sa vucima koji predstavljaju pretke. U Zapadnih Slovena običaj pozivanja vuka na svadbu zabilježen je u izvorima počevši od XV vijeka⁴⁸, a u nekim krajevima Bosne, prilikom svadbe grupa mladića iz sela, koje su nazivali *vukovi*, fiktivno je napadala mladoženjinu kuću, i to neposredno poslije svođenja mladenaca⁴⁹. Čajkanović upućuje na paralele u Dionisovom kultu (teriomorfni horovi), ali smatra da »vukovi« predstavljaju pretke koji se javljaju u vučjoj formi, da bi uzeli učešće u porodičnoj svečanosti⁵⁰. U stvari, ovdje se može sagledati učešće totemskih predaka jer oni uopšte imaju značajnu ulogu prilikom svadbe u totemističkim društvima prvobitnih lovaca⁵¹. A po nekim elementima navedenog bosanskog običaja pretpostavljaju se i tragovi takvih odnosa kada su momci mladoženjine generacije polagali izvjesna prava na nevjestu⁵². Po tome se može zaključiti da su »vukovi« primarno predstavljali generaciju vršnjaka koji su zajednički prošli inicijaciju, kada su i poistovećeni sa vucima. A u takvim običajima sasvim je u skladu i uloga vukova kao totemskih, htonskih i lunarnih demona. Tragovi neposrednijih totemističkih vjerovanja o vuku sreću se u tradiciji slovenskih naroda, osobito na Balkanu. U balkanskih Slovena nekada je bio raširen običaj da se novorođenče provuče kroz vučju čeljust ili kroz »vučji zev« (koža oko usta), da bi se na taj način sačuvalo od svakog zla⁵³. Pored mađijskog zaštitnog značenja ovog običaja, u njemu je ispoljena i težnja za identifikacijom djeteta sa vukom. Isti smisao ima i običaj nekih krajeva da se, u porodici u kojoj djeca umiru, novorođenom djetetu daje

⁴³ J. V. Ivanova, *Kalendarnije običaji i obrjadi*, Moskva 1973, 321.

⁴⁴ V. Čajkanović, *n. d.*, 164.

⁴⁵ C. A. Mastrelli, *La religione degli antichi Germani*, T. V. Torino 1971, t. 2, 475. U vezi sa Odinovim kultom spominju se ratnici pokriveni vučjim kožama.

⁴⁶ V. Čajkanović, *n. d.*, 19; A. Byhan, *La civilisation caucasienne*, Paris 1936, 220; A. Grenier, *La religion étrusque*, Mana III, Paris 1948, 59.

⁴⁷ S. A. Tokarev, *n. d.*, 44—45.

⁴⁸ L. Niederle, *n. d.*, 75.

⁴⁹ R. Kajmaković, *Ženidbeni običaji kod Srba i Hrvata i Bosni i Hercegovini*, GZM, Sarajevo 1963, 88.

⁵⁰ V. Čajkanović, *Godišnjica N. Čupića*, XLI, 194.

⁵¹ W. Schmidt, *Manuale*, 48.

⁵² R. Kajmaković, *n. d.*, 88.

⁵³ T. R. Đorđević, *Priroda I*, 232—233.

ime *Vuk*, sa uvjerenjem da će se dijete na taj način održati u životu (sačuvati od vještica)⁵⁴. A vjerovanje da se od vuka može zaštititi ako se sa njim okumi ili pobratimi⁵⁵ ukazuje na direktni trag totemističkih vjerovanja. Stoga nije bez osnova Čajkanovićevo mišljenje da je vuk u srpskog naroda »mitski srodnik i predak«⁵⁶. Poznato je da su Germani staro slovensko pleme Ljutići nazivali *Vuci* (u izvorima *Vilzi*, *Vilti*), vjerovatno po tome što je vuk bio znamenje ovog plemena, odnosno plemenski totem, kako je pretpostavljao Niederle⁵⁷.

I Herodotovo kazivanje da se svaki *Neur* jednom godišnje pretvara u vuka i zatim ponovo poprima ljudski lik⁵⁸, po mišljenju mnogih naučnika, odnosi se na staro stanovništvo sadašnje Bjelorusije, koje je istorijski izjednačeno sa Starim Slovenima⁵⁹. U ovoj tradiciji nalazimo najstariji spomen slovenskog vjerovanja o inkarnaciji ljudske duše u vuka i uopšte o preobraćanju ljudi u vukove. Ova je tradicija sačuvana i u spjevu »Slovo o puku Igorevom«, gdje se kaže kako je knez Vseslav noću u obliku vuka pobjegao iz Kijeva⁶⁰. Poznato je da u narodnom vjerovanju Mjesec pomaže preobraćanje ljudi u vukove, ističe P i s a n i, koji ujedno pretpostavlja da se u navedenom spjevu krije odjek jedne starije legende, po kojoj je Vseslav preobraćen u vuka izazvao pomračenje Mjeseca⁶¹. A iz svega toga može se ponovo zaključiti da vuk i u ovim vjerovanjima predstavlja lunarno biće. Sama riječ *vukodlak* poznata je u svim slovenskim jezicima (ukrajinski *vovkulak*, bjeloruski *voukolak*, poljski *wirkolak*, češki *vlkodlak*, slovenački *volkodlak*), ali, kako ističe Tokarev, etimologija ove riječi najbolje se može objasniti iz srpskohrvatskog jezika u kojemu je sačuvana riječ *dlaka* u značenju *koža*, *krzno*⁶². I Petar Skok smatra da riječ *dlaka* »nije sveslovenska, nego samo južnoslovenska« i da se njeno prvobitno značenje odnosilo samo na životinje, kako pokazuje i složenica *vukodlak*⁶³. Po Bernekerovom objašnjenju njene etimologije (vuk — dlaka), riječ *vukodlak* prvobitno je označavala biće sa vučjom dlakom, odnosno vučjom kožom⁶⁴. Vjerovanja o vukodlacima, poznata i u zapadnoj Evropi (Werwolf, loupgarou) nekada su bila raširena u svih slovenskih naroda, a najstariji spomen naziva i vjerovanja zabilježen je u jednom srpskom izvoru iz 1262. godine, gdje se kaže kako vukodlaci »lunu izjedoše ili sunce«⁶⁵. Ovaj izvor takođe ukazuje na vezu između vuka, vukodlaka i Mjeseca, što potvrđuje i rumunska riječ izvedena od *vukodlak* — *valcolac*, *varcolac*, u značenju »lunae defectio, jer se vjeruje da vukodlaci izazivaju pomrčinu«. Kako ukazuje Skok, južnoslovenska riječi *vukodlak* postala je balkanska, jer je, pored rumunskog, ušla u albanski i novogrčki

⁵⁴ N. d., 234.

⁵⁵ N. d., 213.

⁵⁶ V. Čajkanović, SEZ XXXI, 113; *Godiš. N. Čupića*, XXXIV, 274.

⁵⁷ L. Niederle, n. d., 74.

⁵⁸ Herodot, *Istorija*, IV, 105.

⁵⁹ L. Niederle, n. d., 43—45; S. A. Tokarev, n. d., 46—47.

⁶⁰ L. Niederle, n. d., 120—121.

⁶¹ V. Pisani, *La religione degli Slavi*, T. V. 1971, t. 2, 392—393.

⁶² S. A. Tokarev, n. d., 46.

⁶³ P. Skok, ER, I, 417.

⁶⁴ E. Berneker, *Slawisches etymologisches Wörterbuch*, 208. Niederle, n. d., 45.

⁶⁵ L. Niederle, n. d., 43—44.

jezik⁶⁶, vjerovatno još u VI vijeku, kada su Sloveni upadali u grčke krajeve, kako je mislio Niederle⁶⁷ Tokarev konstatuje da su vjerovanja o preobraćanju ljudi u životinje poznata u svih naroda svijeta i smatra da se ona mogu svoditi na totemističke elemente⁶⁸. Na kraju možemo zaključiti da slovenska vjerovanja o vuku sadrže izvjesne totemističke elemente, a da predstave o mitskom, hromom, ponekad i bijelom vuku očito sadrže vjerovanja o htonsko-lunarnom biću. Njegovu lunarnu prirodu potvrđivala bi i srpska tradicija o arhanđelima Mihailu i Gavrilu, i osobito bugarsko predanje o *vučjoj bogorodici*. A iz svega toga jasno se vidi da slovenski bijeli vuk nema veze sa nebeskim bogom, s kojim ga ne može vezivati samo njegova bijela boja. Pored ostalog, to potvrđuje htonska i lunarna priroda vukodlaka. Kako je poznato, tek kasnije riječ *vukodlak* je poprimila i značenje *vampira* — živog mrtvaca⁶⁹. Pretpostavlja se da je riječ *vampir* u slovenskim jezicima preuzeta iz sjevernoturskog (ubyr), a prema jednom tumačenju, »upir bio bi tabu za *vukodlak*«⁷⁰.

Tokarev je postavio i pitanje: da li je u slovenskoj starini postojao kult medvjeda, sličan poznatim običajima i vjerovanjima nekih sibirskih plemena? Iako o tome nema neposrednih podataka, po mišljenju Tokareva, neka vjerovanja i neki običaji slovenskih naroda ukazivali bi na tragove takvog kulta⁷¹. U sjevernih Rusa bilo je veoma rašireno vjerovanje da je medvjed prvobitno bio čovjek kojega je, zbog ubistva roditelja, bog pretvorio u zvijer. U sibirskih Rusa vjerovalo se da medvjed potiče od čovjeka kojega su prokleli roditelji ili sam bog. Slična su vjerovanja još izrazitija u Bjelorusa koji su medvjeda smatrali svetom životinjom, koje se i đavo plaši⁷². U sjevernim, šumovitim krajevima Bjelorusije medvjeda su uvodili u kuću, gdje su ga u počasnom, svetom uglu ispod ikona bogato častili⁷³. Ovdje medvjed ima sve odlike životinjskog polaženika, kakvu je ulogu imao ukroćeni medvjed ili čovjek sa maskom medvjeda u najstarijim koledarskim i pokladnim običajima slovenskih naroda⁷⁴. Uoči Blagovijesti kod Bjelorusa je u čast medvjeda proslavljan praznik zvan *kamajedica*, kada su za medvjeda, pored raznih plodova, spremali naročito jelo *kami*, pretežno od gnječenog pasulja⁷⁵. Kao što je poznato, gnječeni pasulj predstavlja izrazito jelo namijenjeno pokojnicima, pa stoga u ovom običaju možemo vidjeti žrtvu medvjedu kao htonskom biću, možda i mitskom pretku. Ali, pri tome, ne smijemo zaboraviti da su Blagovijesti u stvari praznik posvećen bogorodici koji praznuju žene, osobito nerotkinje u nadi da će postati gravidne. Uoči Blagovijesti žene izvode i običaj tjeranja zmija, a negdje ženskoj djeci buše ušne rese za oboce, što bi ukazivalo i na tragove inicijacije⁷⁶. U tradiciji balkanskih Slo-

⁶⁶ P. Skok, ER, III, 636.

⁶⁷ L. Niederle, n. d., 43—44.

⁶⁸ S. A. Tokarev, *Ranije formi religiji*, Moskva 1964, 70.

⁶⁹ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 46. SMR, 50—51.

⁷⁰ P. Skok, ER, III, 564.

⁷¹ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 48.

⁷² N. d., 48—50.

⁷³ N. d., 48; K. Moszynski, n. d., 573—574.

⁷⁴ L. Niederle, n. d., 227; Š. Kulišić, God. ANU, Sarajevo, X, 123—124.

⁷⁵ K. Moszynski, n. d., 525; S. A. Tokarev, n. d., 48.

⁷⁶ SMR, 24—25.

vena očuvani su bili veoma jasni elementi kulta medvjedice, koju su nazivali *baba* ili *teta*. Po tim običajima i vjerovanjima očekuje se dolazak mečke kao životinskog polaznika. Vjerovalo se da ona dolazi noću i polazi svaku kuću, gdje su joj ostavljali ponude voća, kukuruza i vina. Tek kasnije uz mečku se pojavljuje i antropomorfno mitsko biće. Po narodnom vjerovanju istočne Srbije, mečku je ukrotio i jahao sv. Andreja, i to tek pošto je zauzdao zmijom, tako izrazitim htonskim bićem⁷⁷. Poštovanje mečke na Balkanu bilo je poznato još kod starih Pelazga, a zatim i u kultu boginje plodnosti, lova i divljači — Artemide medvjedice. Neki naučnici pretpostavljaju da se u osnovi lika grčke Artemide krije pelazgijska boginja medvjedica, čiji bi kult poticao iz oblasti oko Crnog mora i sa Kavkaza⁷⁸. Kelti su takođe poštovali boginju medvjedicu *Arciju* (Artio)⁷⁹, a V. Pisani pomišlja da bi i keltska Dijana, kojoj su prinosili divljač kao godišnju žrtvu, mogla predstavljati Arciju, prikazanu na jednom spomeniku pored medvjedice, sa posvetom *Deae Artioni*⁸⁰. Po staroj grčkoj tradiciji, Artemida je bila i zaštitnica porodilja, a u jednom makedonskom običaju porodilje koje su oboljele od »porodajnog demona«, u subotu prije sunca, kadili su mečkinom dlakom. Protiv iste bolesti porodilju je gazila ciganska mečka, opet u subotu prije sunčeva izlaska⁸¹. Izvođenje običaja u subotu, prije izlaska sunca, upućuje na poznata vjerovanja o lunarnoj prirodi mečke, pogotovo ako imamo u vidu da je još u starom Babilonu, oko 2000. godine stare ere, riječ *subota*, *šabattu*, *šabpattu*, prvobitno značila dan punog Mjeseca⁸². Kod sibirskih Korijskih i Giljaka, kao i u običajima Indijanaca Tlingita i Haida, na zapadnoj obali Sjeverne Amerike, medvjed je lunarna životinja, jer jedno vrijeme nestaje i zatim se ponovo pojavljuje, asocirajući Mjesecove mijene. U tim shvatanjima prepliću se vjerovanja o odnosu čovjeka i medvjeda, tako da se na kraju čovjek i medvjed poistovećuju sa Mjesecom, a u mitu medvjed ujedno postaje predak ljudskog roda⁸³.

Makedonska tradicija i dalje upućuje na grčku boginju Artemidu, u čijem su kultu na Atici učestvovala djevojčice odjevene u medvjede krzno⁸⁴. Dvije makedonske legende pripovijedaju kako je neka djevojčica oslobođena nevolje na taj način što je bog preobratio u medvjedicu⁸⁵. Kako smo vidjeli, Artemida je takođe bila identifikovana sa Mjesecom, zapravo kao »još jedna titula Trojne Boginje Mjesec«. Njen srebrni luk predstavljao je mladi Mjesec, a devetgodišnja starost spomenutih djevojčica, Artemidinih sveštenica, kako misli Graves, podsjeća da je Mjesecov broj smrti bio »tri puta tri«⁸⁶. Ovim vjerovanjima odgovarali bi i epiteti *baba* ili *tata*, koji ukazuju na poštovanje medvjedice kao mitske pramajke. Žrtvovanje usjeva mečki ujedno

⁷⁷ T. R. Đorđević, *Priroda I*, 259—260; D. M. Đorđević, SEZ LXX, 394.

⁷⁸ S. A. Tokarev, *Religija v istoriji narodov mira*, 386.

⁷⁹ J. Vendryes, *La religion des Celtes*, Paris 1948, Mana, III, 282.

⁸⁰ V. Pisani, *La religione degli antichi Celti*, T. V. 1971, t. 2, 438.

⁸¹ T. R. Đorđević, *Priroda I*, 263; Isti, *Naš narodni život*, Beograd 1933, VII, 25.

⁸² K. Moszynski, n. d., 452, nap. I.

⁸³ M. Eliade, n. d., 141, 155, 376; W. Schmidt, *Manuale*, 37.

⁸⁴ R. Grevs, n. d., 76.

⁸⁵ V. Kličkova, *Božikni običaji vo Skopska kotlina*, Glasnik na Etnološki muzej, Skopje 1960, 223.

⁸⁶ R. Grevs, n. d., 73, 75.

otkriva i prilagođavanje primarnih lovačkih vjerovanja jednoj protozemljoradničkoj kulturi, u kojoj je i poštovanje medvjedice, kao ženskog mitskog pretka, moglo jasnije da se izrazi. Ovo bi potvrđivali i neki makedonski običaji koji dosljedno odražavaju zemljoradničku adaptaciju vjerovanja i običaja sa kolačem zvanim »mečkina povojnica«⁸⁷. Međutim, u tradiciji slovenskih naroda mogu se pratiti i neposredniji tragovi totemističkih vjerovanja u vezi sa medvjedom. Kod starog ruskog stanovništva u Sibiru bilo je veoma rašireno pripovijedanje o tome kako je medvjed oteo neku ženu i sa njom živio⁸⁸. Bez obzira što se ova vjerovanja sreću u skaskama, po mišljenju Tokareva, ona su svojim postankom istorijski vezana sa prastarom vjerom u totemističku inkarnaciju⁸⁹. U Srbiji, Crnoj Gori i Hercegovini zabilježena su slična predanja u kojima se pripovijeda kako je medvjed oteo neku ženu ili djevojku, kako je sa njom živio, pa i porod imao (Međedović). U ovoj balkanskoj tradiciji srećemo i vjerovanje da mečka može začeti sa čovjekom, a po jednom objašnjenju iz Makedonije »mečkinata povojnica« mijesi se zbog toga što je mečka postala od čovjeka. U Crnoj Gori je zabilježeno predanje da je medvjed »bio čovjek, pa je prometnut međedom zbog toga što je hljeb mijesio«⁹⁰. U svim ovim predanjima izbijaju totemistički elementi koji su ujedno u skladu i sa tragovima vjerovanja o lunarnoj prirodi medvjedice.

Na prostorima koje naseljavaju slovenski narodi nađeni su praistorijski i brojni protoistorijski tragovi kulta jelena. Pored stare grčke i romansko-ilirske tradicije, na Balkanu je kult jelena zasvjedočen već u praistorijskim kulturama Lepenskog Vira⁹¹. Kasnije se na skitsko-kavkaskom i balkanskom području nalaze prikazi jelena koji ga simbolično dovode u vezu sa Mjesecom i sa podzemnim svijetom, dok ga tradicija povezuje sa pojedinim božanstvima i svetiteljima, kao što su Artemida, Dijana, Apolon ili sv. Đorđe⁹². Prema kavkaskom materijalu, kako zaključuje Moszynski, sv. Đorđe se pojavljuje kao staro pagansko božanstvo koje je upravljalo divljim životinjama, a neke ga crte približuju i ruskom šumskom demonu zvanom *lešij*⁹³. Kod Čečenaca na Kavkazu zabilježeno je predanje o bijelom jelenu, kao što su u nekim krajevima Bjelorusije i Ukrajine zapisane pjesme o bijelom jelenu, koji očito predstavlja lunarno biće. Koledske pjesme Poljaka, zapadnih Ukrajinaca, Bugara i Makedonaca pjevaju o lovu na jelena ili na tura zlatnih rogova⁹⁴. Kako je već spomenuto, rusko i srpsko predanje o žrtvovanju jelena na Dan sv. Ilije, kao i kavkasko predanje o žrtvovanju jelena uoči Sv. Đorđa, takođe otkrivaju lunarnu prirodu ovog žrtvovanog jelena. U obredima na Badnje večer ili na Novu godinu, kako navodi Moszynski, pored Rumunije, maska jelena javlja se i u nekim krajevima Austrije i Poljske, a kod Južnih Slovena u banatskih Srba i Bugara (Panadžurište)⁹⁵.

⁸⁷ Š. Kulišić, *God. ANU, Sarajevo, X*, 194—195.

⁸⁸ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 49—50.

⁸⁹ S. A. Tokarev, *Ranije formi religiji*, 70.

⁹⁰ T. R. Đorđević, *Priroda I*, 256—257; V. Kličkova, *n. d.*, 222, nap. 59.

⁹¹ D. Srejšević, *Lepenski Vir*, Beograd 1969, 144—145.

⁹² Š. Kulišić, *God. ANU, Sarajevo, X*, 201—204.

⁹³ K. Moszynski, *n. d.*, 576—578.

⁹⁴ K. Moszynski, *KLS, II—2*, 734—735.

⁹⁵ *N. d.*, 294.

Ovu su masku banatski Srbi i Rumuni zvali *šerbulj*, koja potiče od latinske riječi *cervus*⁹⁶, a kod Srba se za ovu masku javlja i naziv *jelena*⁹⁷. U ovim običajima jelenska maska u stvari prikazuje životinjskog polaženika, kao što je i kod sibirskih Čukča, odgajivača jelena, ulogu polaženika imao prvi jelen kojega je na povratku sa sezonske paše obredno ubijao domaćin, uz veoma značajno učešće domaćice u obredu⁹⁸. I Laponci su poštovali zaštitnika i osobito zaštitnicu jelena, koja, po njihovom vjerovanju, »hoda kao čovjek, ima i lice ljudsko, ali je sva u krznu kao jelen«⁹⁹, što nas živo podsjeća na maskiranog igrača, čovjeka-jelena iz pećine Trois Frères. Inače su jelenske maske još u VI i VII vijeku n. ere bile rasprostranjene u Francuskoj, zapadnoj Njemačkoj i u sjevernoj Italiji, kako neki primjećuju, na prvobitnom keltskom zemljištu¹⁰⁰. Međutim, kako su pokazala novija istraživanja, još od dalekih praistorijskih i protoistorijskih vremena kult jelena je poznat u sjevernoj Evropi, u Skitiji, na Kavkazu, u Maloj Aziji i na Balkanu (Lepenski Vir)¹⁰¹. U Maloj Aziji, gdje se kult jelena javlja već od III milenija, u hetitskim tekstovima iz I milenija prije n. ere spominje se božanstvo *Ruvatas* ili *Tuvatas*, kojemu je bio posvećen jelen. Kako pretpostavlja Roberto Gusmani, radi se o izvornom teriomorfnom božanstvu lova, koje je na reljefima obično predstavljeno kako stoji na leđima jelena, a u ruci drži sokola i zeca¹⁰². A sve to ubjedljivo pokazuje da i slovenska demonska bića tipa lešij, osobito izražena u životinjskog liku (vuk, jelen), pa i kada su zamišljena bijele boje, nemaju nikakve veze sa nebeskim bogom, već pripadaju sasvim drugoj koncepciji.

Na isti način u slovenskih je naroda potvrđen i prastari kult bika ili tura. J. Rosen-Przeworska smatra da o kultu bika kod starih Poljaka svjedoče arheološki nalazi bikove glave od srebra ili gline (Turek, Gostyn). Narodni poljski običaj »hodanja sa turom« ona dovodi u vezu sa keltskim kultom bika — *tavrosa*. Keltskoj Velikoj Majci (Rhiaunon — Epona), pored konja, bio je posvećen i bik, pa su joj stoga žrtvovali bijelog ili crnog bika¹⁰³. Inače, je kult bika ili tura kao simbola plodnosti, kako je još Niederle isticao, dobro poznat u slovenskom folkloru, posebno u starinskim svatovskim pjesmama. O poštovanju »svetog bika« kod Slovena govori i jedna legenda iz XIV vijeka, gdje se spominje kult *Sventebika* (Suentebueck, o čemu će na drugom mjestu biti više govora)¹⁰⁴. Kao obredna maska, osobito u koledarskim običajima, tur se javlja u tradiciji Rusije, Litvanije, Poljske (turon), u Rumuniji i u istočnoj Srbiji, a zabilježena je i kod Hrvata u Dubrovniku. Naziv za ovu životinjsku masku kod Rumuna se održao u obliku *turca*,

⁹⁶ S. Trojanović, *Maske kod našega naroda*, Bulićev Zbornik, Zagreb — Split 1924, 697.

⁹⁷ M. Gavazzi, *Das Maskenwesen Jugoslaviens*, Archiv für Volkskunde, Basel 63, 1967, Heft 3—4, 194.

⁹⁸ V. G. Kuznecova, *Sibirskij etnograf*. Sbornik, Moskva 1957, II, 263—280.

⁹⁹ S. A. Tokarev, *Religija v istoriji nar. mira*, 155.

¹⁰⁰ K. Moszynski, KLS, II—2, 294.

¹⁰¹ Š. Kulišić, *God. ANU*, Sarajevo, XI, 125.

¹⁰² R. Gusmani, *La religione dell' Asia Minore nel primo millenio a. C.*, Tacchi Venturi 1971, t. 2, 335.

¹⁰³ J. Rosen-Przeworska, n. d., 246.

¹⁰⁴ L. Niederle, n. d., 72, 157.

tarca, a u Dubrovniku se glavna maska uz mesojeđe zvala *turica*¹⁰⁵. Nazivi *turon*, *turca*, *turica* izvode se od riječi *tur* (bos primigenius), koja odgovara grčkom *tauros*, lat. *taurus*, staroind. *sthaura* — »sila«, staronjemačkom *stiuri* i novonjemačkom *Stier* (vo, bik). Značajno je, međutim, da je naziv istog porijekla i istog značenja i u semitskim jezicima, gdje je u asirskom glasio *shuru*, u hebrejskom *shor*, u feničkom *thor*. A to bi, kako misli Eliade, potvrđivalo da se radi o jedinstvenom vjerskom kompleksu. Kišno nebo — bik — Velika boginja predstavljali su zajedničke elemente svih religija u protoistoriji evroafričkog i azijskog areala, sa hijerogamijom kao glavnom funkcijom ovih božanstava. Stoga ih tako često srećemo u kultovima plodnosti, osobito u agrarnim obredima¹⁰⁶. A to ujedno pokazuje da se ne radi o vrhovnom nebeskom bogu, koji niti učestvuje u hijeromagiji niti se pojavljuje u ovim obredima. I prastari slovenski kult bika, naporedo sa razvitkom zemljoradnje, poprimio je značajnu ulogu u agrarnim običajima.

U religiji protoslovenskih plemena, naporedo sa kultom bika i jelena, pojavljuje se i kult konja, koji, po svemu sudeći, takođe potiče iz veoma arhaičnih kultura. U arheološkom materijalu poznate su zlatne maske jelena na žrtvovanim konjima (Kurgan Pazirik)¹⁰⁷, a sa ovim bi se podudarali i neki lingvistički podaci. Nikolaj Mar kao etrursko nasljeđe (etruscizmi) u ruskom jeziku na prvom mjestu navodi riječi: *los* — jelen, *lošad* — konji¹⁰⁸, a na nekim etrurskim spomenicima prikazan je put u podzemni svijet, pri čemu značajnu ulogu ima konj, koji obično i nosi pokojnika¹⁰⁹. Po arheološkim nalazima i prema nekim pisanim izvorima, konj je u protoslovenskih plemena predstavljao izrazito htonsko biće. Žrtvovanje konja pored pokojnika poznato je iz slovenske starine po ostacima konjskih kostiju u grobovima. Arapski pisac Ibn Fadlan u opisu sahrane jednog ruskog velmože, iz 922. godine, navodi da su sa njim spaljeni dva konja i pas¹¹⁰. A da je i ova tradicija imala duboke korijene, vidi se iz Herodotovog saopštenja kako su Skiti, prilikom kraljeve sahrane, u grobnicu sahranjivali i njegove konje¹¹¹. O žrtvovanju konja kod Veneta svjedoči Strabon (V, I, 9), koji kaže da Veneti žrtvuju Diomedu bijelog konja.

U jednom grobu Najeve ciglane kod Pančeva konj je raskomadani i bačen preko ljudskog kostura, a u drugom grobu takođe je nađen raskomadani konj¹¹². Jaap Kunst smatra da i likovi konja i konjanika na bosanskim stećcima predstavljaju konje kao nosioce duša pokojnika. On je, dalje, uporedio zapadnorusku predstavu konja nosilaca duša sa sličnim predstavama na jednom turkmenskom tkanju i na jednom persijskom ćilimu, pa zatim i sa odgovarajućim likovima konja u nekih plemena srednje Indije

¹⁰⁵ M. Arnaudov, *Studij vrhu blgarskite obredi i legendi*, Sofija 19—72, t. 2, 111; K. Moszynski, KLS, II—2, 293—294; M. Gavazzi, n. d., 194; V. St. Karadžić, Srp. rječnik, s. v. klocalica; Isti, *Sabrana dela* (Prosveta), XVII, 167; P. Sumcov, *Tur v narodnoj slovesnosti*, Kijev 1887; A. Vaclavik, n. d., 51.

¹⁰⁶ M. Eliade, n. d., 84, 86—87.

¹⁰⁷ B. A. Ribakov, n. d., 103, nap. 27.

¹⁰⁸ N. S. Deržavin, *Porijeklo ruskog naroda*, Zagreb 1948, 58.

¹⁰⁹ A. Grenier, *La religion étrusque*, 60—61.

¹¹⁰ L. Niederle, *Rukovet slovanskyh starožitnosti*, Praha 1953, 219.

¹¹¹ Herodot, *Istorija*, IV, 71.

¹¹² M. Garašanin — J. Kovačević, *Pregled materijalne kulture Južnih Slovena*, Beograd 1950, 198—199.

i južne Sumatre, da bi na kraju pretpostavio centralnoazijsko porijeklo ovog motiva¹¹³. U narodnim običajima, kako navodi Moszynski, maska *konj*, *kobila kobilka* veoma je česta u Zapadnih Slovena, u zapadnoj Bjelorusiji i u Poljskoj, a poznata je i u Njemačkoj, Engleskoj, južnoj Francuskoj, u Pirinejima i na Balearskim ostrvima, a zatim u Moldaviji, u Bugarskoj i Makedoniji¹¹⁴. Ovome možemo dodati da se maska *kobila* (klibny, bruny) javlja u Čehoslovačkoj sve do konca XIX vijeka, a isto tako i u Sloveniji¹¹⁵. Jedan izvor iz 1490. godine, koji se odnosi na Zapadne Slovene, spominje igrače pod jelenskim i konjskim maskama¹¹⁶. Značajno je, kako ističe Filipović, da je kod Rusa bio veoma raširen običaj da se *rusalka* predstavlja u obliku konja, i to s proljeća, pred Petrovdan. Sličan običaj imaju i Slovenci kada na proljeće vode »Rusu«, dva momka, koji pod čaršafom maskirani predstavljaju konja. Kako navodi Arnaudov, u nekim selima *džamalari* (obredne povorke od Nove godine do Jovandana) »vrište kao konji, laju kao psi«, a djedica vadi između nogu postavljeni drveni falus, presvučen kožom i simulira akt. U Rusiji jedan izvor iz 1273. godine govori o maskiranim igračima koji vršte kao konji i izvode besramnosti¹¹⁷. I navedeni izvor iz XV vijeka spominje kod Zapadnih Slovena igrače pod jelenjim i konjskim maskama, koji se u obrednim igrama služe sramnim riječima i nedopuštenim pokretima (qui utuntur verbis impudicis vel factis illicitis)¹¹⁸. A slične običaje, u izvornom obliku i sa istim značenjem, možemo pratiti i u nekih savremenih lovačkih plemena (Ostjaci, Voguli, Dakota Indijanci)¹¹⁹. I najstarije poznate igre pod životinjskim maskama, prikazane na praistorijskim slikama i crtežima¹²⁰, kao i simbolične seksualne igre pod životinjskim maskama kod recentnih lovačkih plemena, pokazuju ne samo želju da se imitativnom mađijom izazove razmnožavanje životinja i opšta plodnost, već i jasnu težnju ljudi za identifikacijom sa određenom životinjskom vrstom. Prema svemu tome, ove igre i maske bez sumnje primarno potiču sa lovačkog stupnja, a njihovo osnovno značenje preneseno je kasnije i na običaje sa domaćim životinjama (koza) i prilagođeno agrarnim obredima koji se izvode radi plodnosti polja. U istom procesu, u vezi sa razvojem zemljoradnje, stabilnijim nastanjivanjem i kultom pokojnika, neke životinje poprimaju i htonska obilježja.

¹¹³ Jaap Kunst, *Kulturno-historijski odnosi između Balkana i Indonezije*, Bilten Inst. za prouč. folklor, Sarajevo 1953, sv. 2, 311—313.

¹¹⁴ K. Moszynski, KLS, III—2, 295. Konjska je maska česta u centralnoj Aziji, u Pamiru, u Indoneziji (Java), u Kini i Japanu.

¹¹⁵ M. S. Filipović, *Trački konjanik*, 45—46; A. Vaclavik, n. d., 51.

¹¹⁶ »Sicut illi qui induunt larvas et fingunt se cervos vel equos induentes saccos et qui hoc faciunt temporibus indebitis sicut diebus festivis.« Traktat Blonskog iz 1490. god.; L. Niederle, *Život starych Slovanu*, d, II, sv. I, 247.

¹¹⁷ V. J. Mansikka, *Die religion der Ostslawen*, I, Helsinki 1922, 252; E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, Venezia 1964, 318—319.

¹¹⁸ L. Niederle, n. d., 247.

¹¹⁹ B. A. Vasiljev, *Medvežij prazdnik*, Sov. etnografija 1948, sv. 4, 87—88; J. Frazer, *Totemism and Exogamy*, III, 139; G. Catlin, *Latters and Notes on the Manners, Customs and Conditions of North American Indians*, London 1844, I, 83, 127—129.

¹²⁰ J. Neustupni, *Praistorija čovečanstva*, Sarajevo 1960, 60; L. Frobenius, *Storia della civiltà africana*, Torino 1950, 215—218.

Po opštem vjerovanju slovenskih naroda, konj, koza i pas imaju više značne uloge, ali su bliski zlim silama i smatraju ih za nečiste¹²¹. Po ukrajinskom vjerovanju konj je demonsko biće u vezi sa nečistom silom. U folkloru, u vjerovanju i običajima Slovena konju se pridaju izvjesna ljudska svojstva. Kod Rusa, sve do početka XX vijeka, negdje su uginulog konja vozili na saonicama, i ljeti, očevidno na isti način kao i umrlog čovjeka. Sahranjivali su ga u polju ili pored puta, a saone su ostavljali na grobu ograđenom plotom¹²². U srpskoj narodnoj tradiciji konj se obično pojavljuje u vezi sa demonima donjeg svijeta. U konje se pretvaraju grešne duše, vještice, mora i vukodlak, po čemu se vidi da je konj primarno bio nosilac duša pokojnika. Izrazitog htonskog demona predstavlja crni konj koji pomaže prilikom otkrivanja vampira, jer se vjerovalo da on nikada neće nagaziti na grob u kojem je vampir¹²³. Htonske demone najizrazitije predstavljaju konji u nekim vjerovanjima i običajima Bugara, Srba i Makedonaca, koji su izvođeni na *Todorovu subotu*, prvu subotu uskršnjeg posta¹²⁴. Ova se vjerovanja podudaraju sa predstavom spomenutog htonsko-lunarnog božanstva koje je zamijenio sv. Todor, a podušni karakter bugarskih, srpskih i makedonskih običaja sa todorovskim konjima odgovara pogrebnim i podušnim scenama etrurskih i nekih antičkih spomenika Dalmacije¹²⁵. Kod Srba u istočnom Banatu, zapravo u Rumuniji, a zatim i u južnom Banatu vladao je veliki strah od »todorovskih konja«, a ponegdje se vjerovalo da na njima jašu vještice. Negdje kažu da su ti konji vrani, a negdje da su bijeli¹²⁶. Vještice kao ženska mitska bića očito ukazuju na arhaičnije, najvjerovatnije matrijarhalne izvore ove koncepcije, kao što i alternacija vranih i bijelih konja upućuje na lunarne predstave. Lunarnu simboliku osakaćenog Mjeseca izražava i vjerovanje istih krajeva da cijelu sedmicu poslije Todorove subote nailaze noću povorke hromih i sakatih konja koji su zaostali. Stoga se i cijela druga sedmica uskršnjeg posta i naziva *hroma nedjelja*¹²⁷.

Htonski karakter todorovskih konja i jahača potvrđuju i običaji u vezi sa zmijama koji se obavljaju u Todorovu subotu¹²⁸. U tradiciji slovenskih naroda zabilježena su veoma brojna vjerovanja o zmijama, posebno kao htonskim demonima, a ponekad i sa izvjesnim elementima koji bi ukazivali i na totemistička shvatanja. Moszynski je ocijenio da su vjerovanja o zmijama više bila raširena kod Bjelorusa i kod balkanskih Slovena, a nešto manje kod Ukrajinaca i kod Zapadnih Slovena¹²⁹. U jednom apokrifnom spisu iz XII vijeka navodi se kako Rusi poštuju Sunce i Mjesec, zemlju i vodu, zvijeri i gmizavce¹³⁰. Slična su vjerovanja bila poznata i kod susjednih Litvanaca¹³¹. Enea Silvio Piccolomini, kasnije Pio II, 1568. godine, saopštava

¹²¹ K. Moszynski, KLS, II—I, 558.

¹²² N. d., 560; S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 56.

¹²³ SMR, 170.

¹²⁴ M. S. Filipović, *Trački konjanik*, passim. SMR, 283—284.

¹²⁵ Š. Kulišić, God. ANU, Sarajevo, X, 206—207; XII, 47.

¹²⁶ M. S. Filipović, n. d., 24—25.

¹²⁷ N. d., 138. SMR, 283—284 (Todorova subota).

¹²⁸ M. S. Filipović, n. d., 14—15; Š. Kulišić, God. ANU, Sarajevo, XI 109, 113—120.

¹²⁹ K. Moszynski, n. d., 562.

¹³⁰ L. Niederle, n. d., 28, nap. I.

¹³¹ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 52.

kako je kod Litvanaca svaki starješina porodice imao svoju zmiju u kućnom uglu, gdje je hranio i prinosio joj ponude. Jedan drugi izvor s kraja XVI vijeka navodi da Litvanci hrane krupne, crne zmije, gotovo kao penate. Pisani ističe očitu analogiju ovih vjerovanja sa indijskim i rimskim kultom domaće zmije¹³², dok Grenier primjećuje da se zmija, poznati simbol rimskog *Geniusa*, često pojavljuje i na etrurskim spomenicima¹³³. Na Balkanskom poluostrvu simbolične predstave zmije, sa mitskim značenjem, potiču još iz doba neolita¹³⁴. I na nekim primjercima praistorijskih topki, koje se čuvaju u gradskom muzeju u Vršcu, izrađen je u reljefu lik zmije, kao što su i na japodskim urnama, nađenim u zapadnoj Bosni, takođe predstavljene zmije¹³⁵. U Južnih Slovena, pored nadgrobnih spomenika, zmija se kao simbolični ornament dosljedno javlja na drvenim predmetima, oruđu, tkaninama, na obrednim hljebovima, na uskršnjim jajima, a gvozdeni prijekladi sa zmijskom glavom opravdano se upoređuju sa sličnim predmetima iz praistorijskih balkanskih nalazišta¹³⁶.

U Istočnih Slovena, kao i kod njihovih susjeda Poljaka i Litvanaca, osobito su poštovali smuka, kojega su smatrali zaštitnikom ljudi¹³⁷. Kao i kod Istočnih, i u Južnih Slovena zabilježeno je vjerovanje da smuk siše kravama mlijeko, ali je svakako još zanimljivije naše kazivanje da kućna zmija siše mlijeko žena dojilja, jer neposredno ukazuje na blisko srodstvo zmija i ljudi. U narodnoj književnosti Južnih Slovena veoma je rašireno vjerovanje da se u zmije mogu pretvarati ljudska bića¹³⁸. Možda se u ovoj tradiciji kriju izvjesna vjerovanja o prelaženju ljudske duše u neku životinju, a možda i neki izrazitiji tragovi totemističkih vjerovanja. U Češkoj, u nekim kućama kažu da je bilo čitavih zmijskih familija, čiji je svaki član odgovarao nekom članu ljudske familije. Po narodnom vjerovanju, što se desi nekoj zmiji to se dešava i dotičnom članu porodice¹³⁹. Ovdje je dosljedno izražena identifikacija svakog člana porodice sa svojom zmijom, kao što je i u Bosni postojalo vjerovanje da svaki čovjek ima svoju zmiju imenjakinju i da je zbog toga najbolje zmije ne ubijati, »jer bi se moglo desiti da čeljade umlati baš svoju zmiju, bez koje ne može da bude sretno«¹⁴⁰. Kult zmija osobito je bio razvijen u Makedoniji, gdje su zmije doživljali po imenima, vjerujući da svako lice ima svoju zmiju. Zmijama se obraćalo i u stihovima, a prinosili su im i ponude¹⁴¹. U nekim krajevima Srbije zmijama su ostavljali mlijeko »na sklonito mesto« ili u vinogradu,

¹³² V. Pisani, *La religione dei Balti*, T. V. 1971, t. 2, 413—414.

¹³³ A. Grenier, *La religion étrusque*, 54.

¹³⁴ A. Benac, *Studije o kamenom i bronzanom dobu u sjeverozapadnom Balkanu*, Sarajevo 1964, 126.

¹³⁵ M. S. Filipović, *Ženska keramika kod balkanskih naroda*, Beograd 1951, 154; D. Sergejevski, *Japodske urne*, GZM, Sarajevo 1950, 55—58, 70.

¹³⁶ S. Knežević, *Lik zmije u nar. umetnosti Jugoslovena*, GEM, Beograd 1960, 73—74; J. Erdeljanović, *Etnološka razmatranja*, Gl. Geograf. društva, Beograd 1921, 127—128.

¹³⁷ S. A. Tokarev, *n. d.*, 52.

¹³⁸ T. R. Đorđević, *Priroda*, II, 113.

¹³⁹ *N. d.*, 120—121.

¹⁴⁰ Š. Kulišić, *Razvitak*, B. Luka 1940, br. 5, 143.

¹⁴¹ M. S. Filipović, *Osnovni karakter i struktura nar. verovanja u istočnom delu Jugoslavije*, 5.

jer se vjerovalo da zmije čuvaju rod od grāda¹⁴². U tradiciji slovenskih naroda kućna zmija utjelovljuje dušu pretka, pa su je zbog toga svuda osobito poštovali¹⁴³. Bjelorusi su je zvali *domovik*, Bugari — *stopanin*, *domakin*, a u drugih Južnih Slovena — *čuvarica*, *čuvarkuća*, *kućna zmija*, *kućarica*. Njoj se ukazivala osobita pažnja, jer se vjerovalo da donosi sreću, da čuva kuću i polja¹⁴⁴. Po crnogorskom narodnom vjerovanju u kućnoj se zmiji nalazi »sjen nekakvog kutnjeg čeljadeta«¹⁴⁵. I u susjednoj Albaniji kućna je zmija dobri duh koji donosi sreću. Ako je neko od ukućana spazi, ukazuje joj pažnju i obasiplje je blagoslovom¹⁴⁶. U nekim selima Jadra, u Srbiji, »ako bi ko od ukućana iz neznanja ubio kućevnu zmiju, onda je mrtvu pokriju koliko je duga i zakopaju je u zemlju«. Kako je još Trojanović primijetio, ovdje je očigledna identifikacija zmije sa mrtvim čovjekom »koga pokrovom pokriju«¹⁴⁷. Kao i u mnogih drugih, tako se i u slovenskih naroda zmija dovodi u vezu sa podzemnim svijetom i sa pokojnicima. I na nekim srednjovjekovnim stećcima »na čelu natpisa gde u drugim slučajevima ponekad stoji krst, isklesan je neki znak kao zmija...«¹⁴⁸ Čajkanović je kućnu zmiju, koja po narodnom vjerovanju živi u kućnom temelju ili ispod praga, poistovetio sa dušom pokojnika. Pošto je ona i »čuvarkuća« i »pravi priatelj kuće«, u njoj je svakako inkarnacija duše pretka, možda prvoga, mitskoga pretka, onako kao što se, na primjer, na atinskom Akropolisu nalazila zmija u kojoj je bila duša kralja Erehteja. Na ovu pretpostavku — kako zaključuje Čajkanović — daje nam pravo činjenica da naša kućna zmija ima *čisto mitsku* karakteristiku. Naime, po narodnom kazivanju, tu su zmiju mnogi vidjeli, ali je niko ne zna tačno opisati¹⁴⁹.

Zmija se u raznim religijama javlja kao atribut boginja Mjeseca (Artemide, Hekate, Perzefone), posebno u ikonografiji i u obredima posvećenim Velikoj Majci, boginji opšte plodnosti¹⁵⁰. Prema jednom izvoru iz XVI vijeka, Litvanci su u proljeće slavili neko božanstvo zvano *Smik*, kojemu su prilikom prvog, obrednog oranja posvećivali prvu brazdu. Tom prilikom pozivali su mitsku zmiju da uđe u brazdu¹⁵¹. U nekim vjerovanjima i običajima Južnih Slovena zmija se pojavljuje kao životinjski predstavnik žitnog demona, ponekad i u vezi sa Mjesecom (mlada nedjelja). Iz nekih naših običaja vidi se da zmija, po narodnom vjerovanju, djeluje na rod usjeva, a njeu prirodu žitnog demona neposredno otkrivaju vjerovanja vezana za pojavu zmije prilikom žetve. Demonski i mitski karakter ove zmije više je nego očit, jer se vjerovalo da čovjek ne može ni da je vidi, a i kada bi je vidio, odmah bi umro. Jedino konj može da je vidi, što ponovo potvrđuje da konj

¹⁴² S. Trojanović, *Glavni srpski žrtveni običaji*, SEZ, XVII, 147—148.

¹⁴³ L. Niederle, *n. d.*, 47—48 (navedena brojna literatura).

¹⁴⁴ S. A. Tokarev, *n. d.*, 52; K. Moszynski, *n. d.*, 562—563. SMR, 144—145.

¹⁴⁵ T. R. Đorđević, *Priroda*, II, 120—131 (navedena slična vjerovanja u Indiji, u zap. Aziji, u Africi i u mnogim zemljama Evrope).

¹⁴⁶ *N. d.*, 128, 121.

¹⁴⁷ S. Trojanović, *n. d.*, 148—149.

¹⁴⁸ A. Solovjev, GZM, Sarajevo 1948, 91.

¹⁴⁹ V. Čajkanović, SEZ XXXI, 132. I po bjeloruskom vjerovanju tu zmiju niko nije vidio; K. Moszynski, *n. d.*, 562.

¹⁵⁰ M. Eliade, *n. d.*, 149—150.

¹⁵¹ V. Pisani, *La religione dei Balti*, T. V. 1971, t. 2, 407.

i zmija u ovom kompleksu vjerovanja predstavljaju htonska bića. Ovdje se očividno prepliću i manistička vjerovanja o zmiji, ali njenu prvobitnu prirodu žitnog demona određuje okolnost da se ova mitska zmija pojavljuje prilikom žetve. I u našim narodnim pripovijetkama zmija se kao demonsko biće ponekad sreće prilikom žetve, i to u posljednjem ili, pak, u prvom snopu¹⁵². I stari Germani osobito su poštovali zmiju zatečenu u posljednjem snopu¹⁵³. Prema tome, i figura zmiје koju na božićnom hljebu, u nekim krajevima istočne Srbije, prikazuju između ukrštenih snopova, sa klasom u ustima, tako izrazito predstavlja simbol plodnosti. Ponegdje su na posebnom kolaču uvijenim tijestom označavali zmiju, tako da kolač predstavlja »kućnu zmijurku«¹⁵⁴.

Iz navedenih vjerovanja i običaja slovenskih naroda, može se na kraju zaključiti da se u poštovanju nekih divljih životinja, čiji prvi izvori potiču još sa lovačko-sakupljačkog stupnja privređivanja, ističu jasni elementi kulta demonskih životinja, šumskih, lunarnih i htonskih. U njima se mogu ponekad razabrati i totemistička značenja, ali isto tako i prilagođavanje zemljoradničkim i manističkim vjerovanjima, posebno u poštovanju zmiје.



¹⁵² M. Hirtz, *O kultu zmija*, Priroda Zagreb 1938, br. 5, 148; Š. Kulišić, God. ANU, Sarajevo, XI, 116—118, sa navedenim izvorima.

¹⁵³ S. Renak, *Orfeus*, II, 42.

¹⁵⁴ Š. Kulišić, *n. d.*, 118.

2. Poštovanje drveća

Među najstarije manifestacije kulta u protoslovenskih naroda Pisani s pravom ubraja poštovanje šuma, gajeva i pojedinog drveća, kao što je uostalom bilo kod Kelta i kod Germana. Pošto je isto utvrđeno i za antičke narode, to bi, po njegovom mišljenju, ukazivalo na opštu indoevropsku tradiciju¹. I stvarno, slovenska vjerovanja o drveću i gajevima, još potkraj paganstva, potvrđuje više izvora. Još Konstantin Porfirogenit spominje Slovene koji su zauzeli ostrvo sv. Gregorija i prinosili žrtve pored ogromnog hrasta². O posvećenom velikom orahu u okolini Ščecina, u XII vijeku, govori Ebbo, jedan od biografa bamberskog biskupa Otona³. U istom kraju (Pomeranija) i u isto doba, drugi Otonov biograf, Herbord opisuje lisnati hrast pored prekrasnog potoka, koji je prosti (slovenski) narod veoma poštovao kao sjedište nekog božanstva⁴. Na isti način i u isto vrijeme (XII v.) Helmold, opat iz Bozove, u svojoj *Slovenskoj hronici* (Cronica Slavorum) saopštava kako se baltički Sloveni iz okoline Meklenburga zaklinju drvećem, izvorima i kamenjem⁵. Slično je bilo i u drugih Zapadnih Slovena. Kozmas Praški u svojoj *Hronici* (1045—1125. god.) navodi kako češki seljaci, kao pagani, pored voda i ognja, poštuju gajeve i drveće⁶. U Homilijaru opatovičkom (XII ili XIII v.) kaže se kako su Česi tražili pomoć od drveća ili izvora⁷. *Historia Polonica* krakovskog kanonika Jana Dlugoša (Ioannes Longinus), pisana oko 1460. godine, govori o poštovanju gajeva kod starih Poljaka, a u jednoj crkvenoj zabrani iz XIV vijeka, koja se odnosi na vratislavsku dijecezu, napadaju se oni koji bi poštovali ptice ili drveće (qui adorient aves vel arbores)⁸.

Na isti način i ruski izvori X—XIII vijeka govore o poštovanju jezera, izvora i drveća u starih Rusa⁹. A na Južne Slovene odnosi se podatak iz Ži-

¹ V. Pisani, *La religione degli Slavi*, T. V. 1971, t. 2, 403 (lucos ac nemora consecrant, P. C. Tacitus, *Germania*, 9; antiquae religionis lucus, ib. 13); L. Niederle, *n. d.*, 76.

² De administrando imperio IX; L. Niederle, *n. d.*, 76; V. Pisani, *n. d.*, 402.

³ Arbor nucea praegrandis idolo consecrata. Ebbo III, 18. Slično i u Herborđa III, 22; L. Niederle, *n. d.*, 30, nap. 1.

⁴ Erat praeterea ibi quercus ingens et frondosa et fons subter eam amoenissimus, quam plebs simplex numinis alicuius inhabitatione sacram aestimans, magna veneratione colebat; Herbord, II, 32; L. Niederle, *n. d.*, 30, nap. 2.

⁵ Et inhibiti sunt Sclavi de cetero iurare in arboribus, fontibus et lapidibus; Helmold, I, 47; L. Niederle, *n. d.*, 30, nap. 3.

⁶ ...iste lucos et arbores aut lapides adorat. Kosmas I, 4; L. Niederle, *n. d.*, 29, nap. 2.

⁷ ...ad arbores vel ad fontes aut alicubi auxilia quaerere. Homiliar opatovički, XXXVI, 79; L. Niederle, *n. d.*, 29, nap. 3.

⁸ L. Niederle, *n. d.*, 30.

⁹ *N. d.*, 27—28.

tija sv. Nauma Ohridskog, s početka X stoljeća, gdje se izričito kaže kako narod poštuje kamenje i drveće¹⁰. Po saopštenju jednog franjevca, iz 1331. godine, slovensko stanovništvo u dolini Izonca poštovalo je stablo pored izvora kao božanstvo¹¹. Kako s pravom primjećuje Unbegaun, izvori nam više saopštavaju o kultu izvora i drveća nego o njihovoj demonskoj ili mitskoj prirodi. Latinski tekstovi navode ili osuđuju ovaj kult stereotipnom formulom »fontes — luci — arbores«¹². Tako, na primjer, Kosmas navodi kako je knez Bretislav uništio i spalio drveće i gajeve koje je narod poštovao¹³. Na isti način i ruski izvori govore o molitvama upućenim rijekama, izvorima, drveću i o žrtvama koje im je narod prinosio¹⁴. Međutim, u običajima i vjerovanjima o drveću, kod svih slovenskih naroda, može se dosljedno sagledati njihova animistička suština.

Iz opširne analize ovih vjerovanja i običaja Gasparini zaključuje da drvo, stablo, iako srednjeg roda, u slovenskom vjerovanju ne predstavlja sjedište nekog duha, već je ono samo po sebi (in se stesso) duh, neodvojiv od svog boravišta. Nije pretjerana tvrdnja, smatra Gasparini, da u vjerovanju slovenskih naroda drveće predstavlja ličnosti, kao što je slučaj kod Ostjaka ili u Asamu. U Poljskoj se vjerovalo da stablo sve čuje, iako nije u stanju da govori. Sveto stablo u mnogim selima Srbije sve zna, pa i tajne ljudske misli, a starim orahovim stablima u Bosni su se ispovijedali, konstatuje Gasparini. Ova slovenska vjerovanja on upoređuje sa vjerovanjem Čeremisa da stablo razumije ljudski govor. Njihov lovac pozdravlja stablo, sa njim razgovara, raspituje se o putu, moli ga da se u njegovom hladu odmori i na kraju zahvaljuje pružajući mu ruku¹⁵. Gasparini je sasvim u pravu kada zaključuje da je u slovenskom vjerovanju duh drveta proizvod animizma, ali činjenice pobijaju njegovo mišljenje da stabla, koja je narod poštovao, nisu ništa drugo nego preobraćeni ljudi¹⁶. Vjerovanje da se u nekom drvetu nalazi ljudska duša ima veoma izraženo i određeno značenje, isključivo kao staništa duše, ali i veoma ograničenu ulogu, odvojeno od drugih običaja. Takvo značenje ima srpski običaj, koji navodi Gasparini, da se na grobu zasadi neka voćka, u Poljskoj lipa, u Rusiji breza¹⁷. Inače, po našoj narodnoj književnosti, na grobu izniče bor, a u narodu je bio običaj da se na grob posadi razno drveće, loza, ruža, što odgovara opštem vjerovanju da duša poslije smrti prelazi u neko drvo ili kamen¹⁸. Gasparini dalje navodi bugarski običaj da se majka, uoči sinovljeve svadbe, obraća stablu i poziva ga na svadbu, a da sutradan uz njegov korijen zakolje pile. Ovaj običaj, kako ističe Gasparini, kod Srba se izvodi svake godine uz obilježeno

¹⁰ N. d., 28—29.

¹¹ »Usque ad locum Cavoreto, ... ubi inter montes Sclavi innumerabiles arborem quandam et fontem qui erat ad radices arboris venerabant pro deo.« Leicht, *Tracce di paganesimo* ..., p. 249; B. O. Unbegaun, n. d., 429.

¹² B. O. Unbegaun, n. d., 429.

¹³ ... similiter et lucos sive arbores, quas in multis locis colebat vulgus ignobile extirpavit et igne cremavit. Kosmas; L. Niederle, n. d., 29, nap. 2.

¹⁴ L. Niederle, n. d., 28.

¹⁵ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, Firenze 1973, 498—499.

¹⁶ N. d., 499.

¹⁷ N. d., 499.

¹⁸ V. Čajkanović, SEZ XXXI, 63—65.

drvo — seoski *zapis*. Po narodnom vjerovanju, *zapis* čuva od groma, oluje i grada, čime vrši funkciju zaštitnika i rodonačelnika (capostipite), zaključuje Gasparini¹⁹.

Uloga *zapisa* kao rodonačelnika nije uopšte izražena u ovim običajima (zavjetine), a manistički su elementi sporadični, blijedi i očito sekundarni u odnosu na prvobitna i naglašena animistička shvatanja o demonskoj prirodi i o zaštitnoj i plodotvornoj funkciji pojedinog drveća. Obilaženje polja, koje je tom prilikom izvođeno, imalo je za cilj da se utiče na rod usjeva i da ih sačuva od nepogoda. Glavni paganski elemenat običaja predstavljalo je obilaženje posvećenog drveta, od kojeg se direktno očekivalo da utiče na ljetinu, a zatim i prinošenje žrtve. Trojanović je davno ukazao da su poljske zavjetine »na prvom mestu molbene žrtve za *vegetaciju*, a na drugom mestu za svu stoku«²⁰. *Zapis* se obavezno zalije vinom, a žrtva se prinosila i sječenjem kolača, od kojega je po komadić dobijao svaki učesnik. Po starijem običaju, kod posvećenog drveta se na dan litije obavezno ručalo, pa su za tu priliku klali zajedničko seosko jagnje, koje očito predstavlja žrtvu za plodnost polja. Iako je *zavjetina* predstavljala seoski običaj, uz učešće svih kuća u selu, iz nekih se običaja može razabrati da je ona prvobitno imala rodovski karakter. U Gruži »svaki kraj (mahala) ili rod u selu ima svoj zapis«. U Velikoj Plani, u Šumadiji, doseljenici iz raznih krajeva zadugo su imali zasebne zapise²¹. U Lužnici i Nišavi (Srbija), prilikom ove slave osam djevojaka, sa *kraljem* i *kraljicom*, igralo je i pjevalo²², što takođe ovoj slavi daje karakter mađijskog obreda za plodnost. Djevojačka družina i djevojačko kolo sa *kraljicom* koja je »nadigrala« *kralja* otkrivaju prvobitno matrijarhalno porijeklo običaja²³.

Ograđena, posvećena stabla poznata su u baltičkih Slovena još u XII vijeku (*sacras quercus... quas ambiebat atrium et saepes*)²⁴. Kako dalje navodi Gasparini, takva ograđena stabla bila su veoma česta u ruskim selima, osobito kod Mordvina u oblasti Volge, gdje je svako selo imalo svoje posvećeno stablo. Čeremisi su takođe ograđivali seosko molitveno stablo, a ponekad je svaka porodica imala u šumi svoje posvećeno stablo. Daleko od Evrope, kako ukazuje Gasparini, na ulazu u svako kačensko selo u Burmi dizalo se više ograđenih stabala. Tu su, o godišnjim svečanostima, pored posvećenog stabla prinosili zajedničke seoske žrtve, čije su meso obredno jeli svi učesnici. Kao najstariju kulturu u kojoj se javlja ovaj kompleks poštovanja drveća Gasparini označava prearijsku kulturu Mohenjo Daro u Indiji²⁵. Gasparini ujedno primjećuje da su pokojnici koji žive u stablima — bezlični, kao preci zajednice kojih se više niko ne sjeća, a na osnovi ove veličanstvene identifikacije ljudi i biljaka, po njegovom mišljenju, razvile su se i velike misterijske religije Bliskog istoka²⁶. Međutim, sam Gasparini

¹⁹ E. Gasparini, *n. d.*, 499.

²⁰ S. Trojanović, SEZ XVII, 95—96.

²¹ SMR, 130—131, 133.

²² B. Drobnjaković, *Etnologija naroda Jugoslavije*, Beograd 1960, 212.

²³ Š. Kulišić, God. ANU, Sarajevo, XI, 110.

²⁴ Helmondi, *Cronica Slavorum*, I, 52; L. Niederle, *n. d.*, 153; E. Gasparini, *n. d.*, 500.

²⁵ E. Gasparini, *n. d.*, 501—502.

²⁶ *N. d.*, 502.

naglašava da u vjerovanju slovenskih naroda poštovano drvo ne predstavlja ni šumskog demona tipa *lešij*, niti sjedište nekog duha, nego je samo animizovano, tako da predstavlja duha (*spirito dendrico*)²⁷. Tek kasnije ovaj vegetativni duh poprima i manističke crte. U stvari, slovenska je narodna tradicija očuvala veoma brojne običaje i vjerovanja iz kojih se vidi da se određenom drveću i uopšte bilju pridaju osobita, zaštitna, plodotvorna i ljekovita svojstva, bez ikakve veze sa manističkim kultom.

Zbog toga je teško prihvatiti mišljenje Tokareva da kod Istočnih Slovena u prošlosti nije bilo takvog poštovanja drveća kakvo je u zapadnih slovenskih susjeda Nijemaca i na istoku kod Finaca u Povolžju. Slijedeći Meljučkova, on smatra da je Istočnim Slovenima, kao izrazitim zemljoradnicima, šuma više bila na smetnji nego što im je pružala sredstva za život. Finci su, naprotiv, dugo očuvali šumsko-lovački način života, kao što su i stari Germani dugo živjeli od šumskog stočarenja i lova²⁸. Tokarev dalje navodi i mišljenje nekih drugih naučnika, posebno Moszynskog, da u slovenskih naroda nije bilo osobitog poštovanja šume, ni vjerovanja u »dušu drveta«, ni uopšte u »dušu biljaka«, kakvo je postojalo u slovenskih susjeda. Po mišljenju ovih naučnika, u Slovena nije bilo nikakvog kulta hrasta, čiji su se tragovi sačuvali u tradiciji naroda zapadne Evrope. Tokarev prihvata ove ocjene, ali ipak smatra da te razlike ne treba preuveličavati, jer su vjerovanja o biljkama i običaji u vezi sa njima poznati i kod Istočnih Slovena. Pri tome on ukazuje na vjerovanja o ljekovitoj moći bilja i na vjerovanja o uticaju bilja na plodnost, izražena i u mađijskim radnjama, ali ujedno misli da je o izrazitijem kultu drveća u Istočnih Slovena teško govoriti, kao što je teško reći i kakve je izvore imao taj kult²⁹.

U stvari, već stariji pisani izvori, kako smo vidjeli, ukazuju na kult gajeva i drveća u protoslovenskih naroda, pa i kod Istočnih Slovena. A u tradiciji svih slovenskih naroda poštovanje drveća i biljaka ima prvorazrednu ulogu u bezbrojnim običajima, posebno radi izazivanja plodnosti. Isto je tako izvan svake sumnje primarno animističko porijeklo ovih vjerovanja, jer se ona suštinski podudaraju sa sličnim vjerovanjima u svih naroda svijeta. A kada je riječ o neprijateljskom doživljavanju šume od strane protoslovenskih zemljoradnika, mora se imati u vidu da je prirodna stihija uopšte neprijateljska ljudima, pa ipak je, ili upravo zbog toga, i bila poštovana i obožavana, i to u svih naroda i plemena. A preobražaj šumskog duha u neprijateljsko biće ne javlja se samo u vjerovanju Finaca i Slovena »nego veoma često na cijeloj zemlji, pa i kod plemena koja nisu prešla sa lovačkog stupnja na zemljoradnju«³⁰. I najzad, kult drveća kao dio opšte vegetativno-animističke koncepcije stariji je od zemljoradnje, u kojoj se zatim pojavljuje pojedino drveće kao simbol plodotvorne snage³¹. Na taj se način kult drveća stalno prepliće sa poštovanjem vegetativne snage samih usjeva. I kao što je prilikom krčenja šume ostavljeno posljednje neposječeno stablo³², tako je prilikom žetve ostavljano posljednje nepožnjeveno

²⁷ N. d., 499, 505, 509.

²⁸ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 60.

²⁹ N. d., 61, 64.

³⁰ E. Gasparini, n. d., 498.

³¹ N. d., 498, 509; M. Eliade, n. d., 261 i d.

³² E. Gasparini, n. d., 506—507.

klasje, sa istim animističkim značenjem vegetativne snage ili demona vegetacije, kako to objašnjavaju neki naučnici³³. Vjerovanja i običaji svih slovenskih naroda bogato i dosljedno izražavaju ovu vegetativno-animističku koncepciju i njenu primjenu u mađijsko-obrednoj praksi. Razlike se javljaju u tome što se, pored iste suštine, u raznih slovenskih naroda ponekad poštovalo i različito drveće ili mu je pridavan poseban značaj u narodnim običajima. A to se može objasniti i različitom florom i različitim tradicijama pod uticajem raznih kultura.

Iako u pisanim izvorima nema podataka o poštovanju lipe kod Starih Slovena, u narodnom vjerovanju nekih slovenskih naroda poštovanje lipe bilo je veoma izraženo³⁴. U Čeha i Poljaka lipa je bila sveto drvo, jer se vjerovalo da u njoj stanuje Majka božja³⁵, kao što su Čeremisi i Mordvini prinose žrtve pod lipom, a zatim pod hrastom ili brezom³⁶. Po narodnom vjerovanju zabilježenom u Poljskoj i u Sloveniji grom nikada ne udara u lipu³⁷. U Istri, u okolini Trsta, pored seoske crkve ili kapele često je bila posađena lipa, a jedan podatak iz XVII vijeka navodi kako je u Sloveniji poštovana lipa oko koje se okupljao narod i prinose joj žrtve³⁸. U tradiciji balkanskih Slovena nema izrazitijih tragova poštovanja lipe, ali je poznato da je lipovo drvo često bilo upotrebljavano prilikom vađenja žive vatre, osobito radi zdravlja stoke. Moszynski ukazuje i na poštovanje lipe kod kavkaskih naroda.

Teško je reći, zaključuje Tokarev, po čemu je kod Istočnih Slovena baš *breza* tako tijesno spojena sa proljetno-ljetnim obredima za plodnost, ali ipak u tome nalazi tragove kulta breze koja je uopšte imala istaknuto mjesto u vjerovanjima, običajima i u folkloru Istočnih Slovena³⁹. Breza se pojavljuje i u duhovskim običajima Zapadnih Slovena, na primjer u Češkoj, zatim o Sv. Martinu, na Badnje večer ili na Sv. Stjepana kada su pastiri pravili brezove prutove za stoku⁴⁰. Breza je uopšte bila poštovana ili se javlja u običajima sjevernog evroazijskog pojasa, od Njemačke i Skandinavije pa do Ugrofina i drugih sibirskih naroda na istoku⁴¹. Na Balkanu, gdje je i samo drvo veoma rijetko, poštovanje breze nije naglašeno. Kod Srba je zabilježeno vjerovanje da breza štiti od vještica⁴², dok je na Kavkazu brezovo drvo služilo za badnjak⁴³. Kod Rusa, glavni praznik posvećen kultu rastinja bila je *rusalna nedjelja*, zvana i »Zeleni Božić«, prethodnica crkvene Trojice. Četvrtak te nedjelje, zvani *semik* — sedmi četvrtak po Uskrsu, predstavljao je glavni dan obreda kada su u svaku kuću donosili brezovu

³³ W. Mannhardt, *Die Korndämonen*; Dž. Frezer, *Zlatna grana*, Beograd 1937, 503—529; M. Eliade, *n. d.*, 284—309.

³⁴ L. Niederle, *n. d.*, 76.

³⁵ K. Moszynski, *n. d.*, 529.

³⁶ *N. d.*, 530.

³⁷ *N. d.*, 529.

³⁸ *N. d.*, 530.

³⁹ S. A. Tokarev, *n. d.*, 63.

⁴⁰ A. Vaclavik, *n. d.*, 136.

⁴¹ K. Moszynski, *n. d.*, 530.

⁴² P. Sofrić, *Glavnije bilje*, Beograd 1912.

⁴³ K. Moszynski, *Lud Slowianski III*, Krakow 1932, B, 104.

granu⁴⁴. Uz to, djevojke su u šumi odabirale glavnu brezu koju su kitile vrpčama i zatim je odnosile u selo. Sa ukrašenom brezom obilazile su cijelo selo, pa bi je na kraju zasadile u zemlju i oko nje kolo igrale zajedno sa momcima. Ovaj se praznik ubrajao među najveće u godini. Međutim, djevojke nisu uvijek brezu sjekle i donosile u selo, već su je ostavljale u šumi i tu oko nje izvodile obred. Prop sasvim osnovano smatra da je ova šumska forma običaja sa brezom, kada su djevojke u šumi igrale oko nakićene breze, arhaičnija od seoskog obreda, iako u ovim običajima možemo sagledati dva momenta ili dvije faze prvobitno jedinstvenog obreda. Obredno-mađjsko savijanje brezovih grana do zemlje, koje je tada izvođeno i, zatim, preplitanje brezovih grana sa travom iskazuje sasvim jasnu želju da se vegetativna snaga breze prenese na zemlju i na sve rastinje. Animističko-mađjsko nastojanje da se utiče na rod usjeva neposredno izražavaju popratni stihovi kojima se prilikom obreda nabrajaju žita ili se pjeva o gustoj raži i o savijanju klasova. Jedna pjesma kaže: »Kuda djevojke išle, tuda raž rasla.«⁴⁵ Slično je vjerovanje zabilježeno i u istočnoj Srbiji, gdje se vjerovalo da usjevi »rastu bujnije na mjestu na kome su igrale rusalk«⁴⁶. Prop opravdano ukazuje kako ove pjesme podsjećaju na koledarske obrede, posebno na pjesme sa vođenjem koze⁴⁷. I Tokarev na kraju zaključuje da je značenje tih obreda bilo mađjsko. Kao dio agrarnog rituala, kaže Tokarev, ti obredi sa proljetnim granjem izražavaju nastojanje da se plodotvorna snaga zelenog granja prenese na zasijana polja. Dok je u zapadnoevropskih naroda glavni čin ovih proljetnih običaja predstavljalo donošenje majskog drveta, kod Istočnih Slovena tu je ulogu imala breza na Trojicu i Semik, zaključuje Tokarev, koji, po njihovoj suštini, opravdano izjednačava ove istočno-slovenske proljetne običaje sa običajima majskog drveta⁴⁸, ali ne samo u naroda zapadne Evrope već i kod Zapadnih Slovena i kod Slovenaca i Hrvata. Kod Čeha su bila paralelno očuvana oba običaja. Pored majskog drveta, grana je imala osobitu ulogu u običaju »chodeni s kralovnu« kada su djevojke od nekoliko brezovih grana pravile »kraljicu« odjevenu i nakićenu, koju su zatim nosile po selu i oko nje igrale i pjevale starinske pjesme⁴⁹.

Kod Istočnih Slovena poštovana je oskoruša, jer se vjerovalo u njenu zaštitnu moć. Smatralo se za grijeh ako bi neko sjekao drvo oskoruše i njime ložio vatru⁵⁰. Manji je značaj oskoruša imala u narodnoj religiji Zapadnih i Južnih Slovena, gdje su je kod Bugara zvali *samodivsko drvo*. Inače su slična vjerovanja u vezi sa oskorušom poznata u baltičkih naroda, kod Finaca, Skandinavaca, Iraca i Škotlandana⁵¹.

U vjerovanju slovenskih naroda zaštitna je moć pridavana i vrbi (*Salix*), koja donosi zdravlje. Poznat je bio običaj šibanja djece vrbovim prućem na Mladence u Srbiji, zatim običaj opasivanja vrbom na Đurđevdan ili

⁴⁴ V. J. Prop, *Ruskiye agrarnije prazdniki*, 58.

⁴⁵ N. d., 60—61.

⁴⁶ S. Zečević, GEM, Beograd 1974, 118.

⁴⁷ V. J. Prop, n. d., 62.

⁴⁸ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanija*, 62—63.

⁴⁹ A. Vaclavik, n. d.; N. N. Gracijanskaja, *Kalendarnije običaji*, 1977, 230—233.

⁵⁰ S. A. Tokarev, n. d., 63.

⁵¹ K. Moszynski, *KLS*, II—1, 530,

šibanje stoke na mladinu⁵². Kod Istočnih Slovena žene nerotkinje jele su vrbove pupoljke, vjerujući da će zatrudnjeti. Inače su vrbove pupoljke uopšte jeli radi zaštite od svakog zla, a sa istim ciljem izvodili su i obredno šibanje vrbom. Na Đurđevdan, prilikom prvog izгона stoke, vrbom su šibali stoku. Vrbovo su granje stavljali iza ikone, vjerujući da vrba čuva od groma i nepogode⁵³. Slična su vjerovanja Ukrajinaca, Slovaka i Čeha u vezi sa zovom (*Sambucus nigra*), pod kojom žive demoni. U Slovenaca se vjerovalo da zova čuva od zla, a u Poljskoj su je zvali »sveta«⁵⁴. Kod Srba se vjerovalo da zova otkriva tajne i brani od svakog zla⁵⁵. O starini ovih vjerovanja svjedoči i opšte praslovensko njeno ime *bez*, *bza*⁵⁶.

Među ostalim drvećem koje je u slovenskih naroda poštovano, Moszynski i Vaclavik navode i lijesku (*Corylus avellana*), za koju se vjerovalo da štiti od groma⁵⁷. Isto vjerovanje, kao i brojna druga vjerovanja o lijeski (i običaji u vezi sa njom) bila su raširena u balkanskih Slovena, i to više u zapadnom dijelu poluostrova. Plodotvorna i zaštitna snaga mladog ljeskovog granja (ljetorast) prenosila su na kuću i ljude, osobito na usjeve, zatim na stoku, staje i košnice. Ljeska je služila kao hamajlija koja štiti od uroka, osobito djecu i mladence. Ljeskom se i stoka štitila od uroka, a vjerovalo se da lijeska utiče i na zdravlje i plodnost stoke. Ljeski je uopšte pridavana ljekovita moć, a kad neko nije bio pri zdravoj pameti, vodili su ga tripot oko lijeske⁵⁸. Čajkanović je tačno ocijenio da ovo mađijsko obilaženje ima »isti cilj koji ima pričešćivanje ljeskovim pupoljkom, ljuljanje na drenu, opasivanja vrbom, provlačenje kroz vučji zev, itd. — dakle prenos snage sa leske na čoveka«. U nekim selima zapadne Bosne na Novu godinu šibali su djecu ljeskovim prutom, da bolje rastu. Ritualno šibanje ljeskovim prutom bilo je poznato i kod Germana, a u ljeskovim prutovima, kojima su obredno šibani mladići u Sparti, Čajkanović je vidio božanski numen, samo božanstvo Artemidino⁵⁹. I rimska Diana, radije sestra nego kći Artemidina, kako konstatuje Grenier⁶⁰, predstavljala je primitivno božanstvo divlje prirode, koje daje zdravlje i plodnost, olakšava porođaj i jednako blagotvorno utiče na rast bilja i na rađanje djece. Po našim vjerovanjima i običajima, lijeska dosljedno predstavlja žensko božanstvo istog tipa. Ona je »božija sestra«, oko nje se izvodi mađijsko obilaženje, njoj se ispovijeda, ona olakšava porođaj, njeno granje pruža mađijsku zaštitu (i od divljih zvijeri), daje plodnost, zdravlje i napredak rastinju, životinjama i ljudima, koji se njenim pupoljcima i pričešćuju. Po narodnom vjerovanju, lijeska čuva od groma ljude, stoku i usjeve (naslagane snopove). Prilikom gradnje kuće stavljali su ljeskovu granu na rog, da ne bi grom udario u kuću⁶¹. Isto vjerovanje bilo

⁵² N. d., 531; SMR, 78.

⁵³ V. J. Prop, n. d., 57—58.

⁵⁴ K. Moszynski, n. d., 531.

⁵⁵ SMR, 147.

⁵⁶ K. Moszynski, n. d., 531; V. St. Karadžić, *Srp. rječnik*, baza — zova poimeničena pridjevska izvedenica; P. Skok, ER, I, 125.

⁵⁷ K. Moszynski, n. d., 530; A. Vaclavik, n. d., 135—136.

⁵⁸ SMR, 193—194.

⁵⁹ V. Čajkanović, SEZ, XXX, 52—53.

⁶⁰ A. Grenier, *La religion romaine*, 138.

⁶¹ SMR, 194.

je poznato i kod Poljaka, kod Rusa i kod Nijemaca koji su lijesku dovodili u vezu sa Donarom, bogom groma i oluje⁶². Naše vjerovanje da će lješnici »omaćati« ako grmi uoči Sv. Ilije ili na Ilindan, takođe ukazuju na vezu između lijeske i gromovnika. U mnogim našim krajevima na ljeskovini su vadili živi oganj, a negdje su ljeskovim prućićima tarkali badnjake.

Po narodnom vjerovanju Srba i Crnogoraca, za sveto drvo smatra se i tisa (*Taxus baccata*) koja štiti od svakog zla, u prvom redu stoku i oraće radilo⁶³. Osobitu zaštitu pružala je »predvorena tisovina«, pored koje je ložena vatra cijelu Badnju noć. Običaj su izvodili Crnogorci i Albanci, a ponegdje i Muslimani, što takođe govori o njenoj velikoj starini⁶⁴. U Vasojevićima je bio običaj da nevin momak i nevina djevojka, cijelu Badnju noć, budni lože vatru pod tisovim drvetom i na taj način »dvore tisovinu«⁶⁵. Kod Srba je zabilježen običaj da živu vatru moraju vaditi momak i djevojka, i to obavezno iz dva razna sela⁶⁶, što bi upućivalo na egzogamiju i na mogućnost sklapanja braka. O starini ovog običaja govori nam i običaj iz starog afričkog kraljevstva Loango, gdje su novu svetu vatru palili nevini momak i djevojka trenjem dva komada drveta⁶⁷. Naziv *tisa* je opšti slovenski i praslomenski, ali bez paralele u baltičkoj grupi. Neki lingvisti smatraju da je slovenska riječ *tisa* pozajmljena iz latinskog *taxus*, italijanskog *tasso* (gdje su je zvali »l'albero della Morte« — stablo Smrti, P. Petrocchi, Dizionario universale), na Pirinejskom poluostrvu — *tejo*⁶⁸. A ovo bi se slagalo i sa Cezarovim saopštenjem da je tisa bila veoma raširena u Germaniji i u Galiji gdje su je Kelti osobito poštovali⁶⁹. Neki pretpostavljaju da latinski naziv *taxus*, kao i praslomenski *tisa*, vode porijeklo iz preindoevropskog supstrata, na šta bi upućivala i arhaičnost navedenih balkanskih običaja.

Tokarev smatra da hrast (dub) i lipa, koji su »na Zapadu osobito poštovani«, nisu imali značajniju ulogu u vjerovanju Istočnih Slovena⁷⁰. Međutim, kako smo vidjeli, Porfirogenit saopštava da su Sloveni pored Dnjepra poštovali »sveti hrast« kojemu su žrtvovali pijetlove, kokoši, hljeb i meso (De administrando imperio, 9). Drugi izvor takođe govori o poštovanju ogromnog hrasta na ušću Desne u Dnjepar, pa Niederle uz to ukazuje na prinošenje žrtava stablima kod starih Germana, o kojem govori Tacit (Ann. I, 61). Stoga Niederle na kraju opravdano zaključuje da je, kao i kod drugih Indoevropljana, u Starih Slovena hrast bio najviše poštovan, pa zatim navodi poštovanje hrasta u poljskoj i osobito u bugarskoj i makedonskoj narodnoj tradiciji⁷¹. I Moszynski ističe da su se na Balkanu sačuvali tragovi davnaš-

⁶² V. Čajkanović, n. d., 52—53; N. Nodilo, Rad, knj. 89, 143; *De Gubernatis, Mythologie des plantes* (Noisittier); W. Mannhardt, *Germanische Mythen*. Moszynski samo spominje lijesku u slov. nar. vjerovanju. KLS, II—1, 530. Kod Čeha i Slovaka; A. Vaclavik, n. d., 136, 138.

⁶³ SMR, 282. Kod Čeha i Slovaka; A. Vaclavik, n. d., 135.

⁶⁴ S. Dučić, SEZ, XLVIII, 311.

⁶⁵ R. Vešović, *Pleme Vasojevići*, Sarajevo 1925, 427.

⁶⁶ S. Trojanović, SEZ, XLV, 149.

⁶⁷ L. Frobenius, n. d., 225.

⁶⁸ P. Skok, ER, III, 473; M. Vasmer, ES, IV, 61.

⁶⁹ Caesar, *De bello Gallico*, VI, 31; V. Pisani, *La religione degli antichi Celti*, T. V. 1971, t. 2, 527.

⁷⁰ S. A. Tokarev, n. d., 63—64.

⁷¹ L. Niederle, n. d., 76, 98.

njeg poštovanja hrasta, pa navodi kako je u nekim bugarskim selima hrast zamjenjivao crkvu. Takav jedan hrast, pod kojim su na Đurđevdan obredno klali vola ili ovnove, spominje se u okolini Carevog Sela u Makedoniji. Moszynski pri tome podsjeća da su i Mordvini, istočni slovenski susjedi, poštovali brezu, lipu i hrast⁷². U Makedoniji je bilo i svetih gajeva hrastovih, sa malim kapelama unutra, koji mnogo podsjećaju na svete gajeve Starih Slovena, kako primjećuje M. S. Filipović⁷³. U balkanskim Slovena hrast je bio poštovan kao badnjak i kao sveto drvo sa zapisom. Kod Crnogoraca i Srba bilo je »osveštanih dubova«, osobito u selima bez crkve, pored kojih su sveštenici obavljali obrede i oko kojih su i mrtve sahranjivali⁷⁴. *Hrast* je sveslovenska i praslovenska riječ čiju etimologiju lingvisti različito objašnjavaju. Po jednim, ona je u prasrodstvu sa gotskim *horst*, dok je drugi dovode u vezu sa sardinskim *colostri*, *golostri*, baskijskim *korosti*, *khorostii* — »*ilex aquifolium*«, pretpostavljajući njeno preindoevropsko porijeklo⁷⁵. I riječ *dub* (za jednu vrstu hrasta) jeste ne samo sveslovenska i praslovenska već i specifično slovenska, kako naglašava Skok, koji je dovodi u vezu i sa Perunovim kultom⁷⁶.

U balkanskim je Slovena poznato vjerovanje da ostaci badnjaka, obično hrastovog, čuvaju od groma, a Frazer u ovim vjerovanjima, koja su konstatovana i u drugih naroda Evrope, pretpostavlja ostatak stare arijske vjere koja je asocirala hrastovo stablo sa bogom gromovnikom. I neki stariji slovenski mitolozi (Potebnja, Hanuš, Krek) takođe su mislili da spaljivanje badnjaka predstavlja ostatak Perunova kulta. Neki lingvisti ime litvanskog boga groma i oluje *Perkunas*, kojemu bi i jezički odgovarao slovenski *Perun*, dovode u vezu sa *percus*, *quercus* — hrast. Vittore Pisani, koji je usvojio Brücknerovu tezu o jezičkom srodstvu imena *Perkunas* i *Perun*, podatke istorijskih izvora o poštovanju hrasta kod protoslovenskih plemena dovodi u vezu sa Perunovim kultom⁷⁷. B. O. Unbegaun takođe smatra da se, i pored etimoloških poteškoća, ime *Perun* ne može odvajati od *Perkunas*, litvanskog boga gromovnika kojemu je bio posvećen hrast⁷⁸. I Petar Skok navodi Brücknerovo mišljenje o vezi litvanskog *percunas* sa *quercus* — hrast, pretpostavljajući da je, prema tome, i *Perun* — *Perkunas* bio »bog kome je posvećen dub«⁷⁹. Naveo sam mišljenje lingvista samo o vezi imena *Perun* sa *quercus* — hrast, koje bi ukazivalo da je možda i kod Slovena hrast bio posvećen bogu gromovniku⁸⁰.

Izvjeshni tragovi poštovanja imele, iako ne uvijek pouzdani, zatečeni su kod Poljaka i Bjelorusa, a nešto rjeđe kod Ukrajinaca i Rusa. Ova slovenska vjerovanja o plodotvornom djelovanju imele upoređuju se sa vjerovanjem zapadnoevropskih naroda (Kelta), a Moszynski im nalazi paralele

⁷² K. Moszynski, *n. d.*, 527—529; J. M. Pavlović, *Maleševo i Maleševci*, 1929, 207.

⁷³ M. S. Filipović, GZM, Sarajevo 1948, 75.

⁷⁴ SMR, 13, 111, 131, 133.

⁷⁵ P. Skok, ER, I, 684—865.

⁷⁶ *N. d.*, 449.

⁷⁷ V. Pisani, *La religione degli Slavi*, 382—384.

⁷⁸ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 407.

⁷⁹ P. Skok, ER, II 643—644; Upor. M. Vasmer, ES, III, 246—247.

⁸⁰ Šira objašnjenja slijede u odjeljku o Perunu (Bogovi Istočnih Slovena).

kod Aina u sjeveroistočnoj Aziji. Na Balkanu, u mnogim krajevima Bugarske imelu su smatrali svetom, pa su njene grane seljaci stavljali pod kućnu gredu, a njene jagode davali su ženama nerotkinjama⁸¹. U narodnom vjerovanju Srba imela »kao da je malo zapažena i gotovo jedva nagoveštena«⁸². Sama riječ *imela* (viscum) jeste baltoslovenska, sveslovenska i praslovenska⁸³, kao što su opšteslovenska i praslovenska imena navedenog i raznog drugog drveća (jasen, javor i dr.). A za neka imena, kako smo vidjeli, pretpostavlja se i njihovo preindoevropsko porijeklo (tisa).

Iz svega izloženog vidi se da je neosnovana teza nekih naučnika koji su tvrdili da Sloveni, izraziti zemljoradnici, nisu poštovali drveće kao njihovi susjedi Germani i Finci. Pitanje kulta drveća u Istočnih Slovena, po mišljenju Tokareva, veoma je slabo proučeno, pa je danas teško reći da li je takav kult postojao nezavisno od zemljoradničkih obreda za izazivanje plodnosti⁸⁴. Ali, mora se primijetiti da je u prirodnim religijama, osobito kod zemljoradnika, poštovanje drveća uvijek povezano sa očekivanjem njegovog zaštitnog i životvornog djelovanja. Jedino u toj funkciji može se i shvatiti religiozno-mađijsko značenje vjerovanja i običaja u vezi sa drvećem i biljem uopšte. Suzana Langer s pravom zaključuje da »moć bogova — bili oni drveće, životinje, kipovi ili mrtvaci — jeste *sposobnost*«⁸⁵. Kako pokazuju vjerovanja i običaji naroda svijeta, ne može se ni pretpostaviti neko izolovano poštovanje drveća, izvan života, izvan odnosa ljudi sa prirodom, bez očekivanog njegovog djelovanja u najznačajnijim poslovima i životnim situacijama. Stoga je i sasvim prirodno što je poštovanje bilja i drveća najpotpunije i najdosljednije izraženo u zemljoradničkim običajima⁸⁶, iako njihovo prvobitno porijeklo često potiče još iz lovačko-sakupljačkih kultura. Govoreći o poštovanju drveća u slovenskih naroda, Gasparini naglašava da se duh drveta sekundarno pojavljuje u vidu žitnog duha, navodeći niz naučnika (Kern, Ränk, Jensen, Baumann, Eliade) koji su utvrdili da je pojam agrarnog duha stariji od zemljoradnje. Po mišljenju Baumanna i Vestermana, koje navodi Gasparini, kult drveća i uopšte animističko-vegetativna vjerovanja u Africi potiču još iz paleonigritskog i predbantu sloja, dok Kern smatra da je »phlanzerische Weltanschauung« prodro u Evropu prije razvitka zemljoradnje⁸⁷. I poštovanje gajeva i drveća u protoslovenskih plemena, o čemu govore mnogi srednjovjekovni izvori, možemo shvatiti samo na taj način ako pretpostavimo da se od gajeva i drveća očekivalo djelovanje na zdravlje i napredak ljudi i stoke i, osobito, na rod usjeva. Tako, na primjer, cijeli obredni kompleks izvođen u svetom gaju, koji nam je opisao Jan Dluhoš (XV vijek, biće kasnije detaljno razmotren) usmjeren je na dočaravanje plodnosti, u prvom redu žitarica. Dluhoš, zaista materijalistički, izričito naglašava da je poljska oblast Hnezdno (in Gnesnensi civitate) oskudijevala u žitaricama (quarum satione regio indigebat) i da su zbog toga u gaju izvodili obred u čast Cerere Marziane, očekujući od

⁸¹ K. Moszynski, *n. d.*, 531—532.

⁸² SMR, 152.

⁸³ P. Skok, *ER*, I, 718.

⁸⁴ S. A. Tokarev, *n. d.*, 64.

⁸⁵ S. Langer, *Filozofija u novome ključu*, Beograd 1967, 243.

⁸⁶ Upor. Dž. Frezer, *Zlatna grana*.

⁸⁷ E. Gasparini, *n. d.*, 498 i *d.*, 509.

nje bogatu žetvu⁸⁸. A cijeli kompleksi proljetno-ljetnih i zimskih običaja (Božić, Nova godina), u svih slovenskih naroda, veoma slikovito, bogato i dosljedno izražavaju ovo osnovno animističko vjerovanje o uticaju određenog drveća, osobito njegovog mladog granja (ljetorast) na rod usjeva, na zdravlje ljudi i napredak stoke. Svi su ovi običaji izazvani potrebom, a izraženi nastojanjem ljudi da se zamišljena animističko-vegetativna, plodotvorna snaga drveća i bilja prenese na usjeve i na stoku, na ljude i na njihove privredne poslove. I jedino se u toj funkciji može sagledati i najdublja suština poštovanja drveća i bilja u prastarom vjerovanju i običajima slovenskih naroda.

Kako zaključuje Antonjin Vaclavik, u običajima slovenskih naroda drveće je imalo veliki značaj u svim momentima ljudskog života i posebno u određena doba godine⁸⁹. Kod Čeha i Slovaka već u rano proljeće, pa do 1. maja, djevojke su svake nedjelje u povorci nosile granu koju su zvale »letečko, leto, lito, strom, vrbe, lesola, letorast, maj«. Ovi bi nazivi odgovarali poljskim »nowe latko, gaik« (gaj), lužičkom »lječo«, srpskom »mlado leto«. Kao što su ruske djevojke donosile brezu, tako su čehoslovačke djevojke obično nosile granu jele, smreke, najčešće bora, a naziv *lesola* poticao bi od lijeske kojoj je pridavana osobita zaštitna i plodonosna moć⁹⁰. Donošenje grane »maja« predstavljalo je kolektivni seoski običaj, dok je vrbova grana »majček« pripadala djevojkama koje su stupale u zrelost. U svim ovim običajima glavna je uloga pripadala dozrelim djevojkama. A da se tu prvobitno radilo o običajima inicijacije, pokazuje i to što je djevojka, koja prvi put učestvuje u povorci, od krštenog kuma i kume dobijala na poklon pecivo, šarena jaja, voće i slatkiše⁹¹. I kod Hrvata u nekim dijelovima Slavonije, odnosno Srijema, uoči 1. maja obilaze selom grupe odraslih djevojaka, a svaka djevojka nosi zelenu grabovu granu, nakičenu njenim tkanjem. Hrvatski prvomajski običaji uopšte izražavaju »navještaje proljeća« mladim zelenilom, a izraziti proljetni karakter imaju i običaji na Cvjetnu nedjelju kada djevojke kite naročito one kuće »gdje ima momak za ženidbu«⁹². Ali kao pravi početak proljeća smatra se *Jurjevo* (23. ili 24. IV), kada su kod Hrvata i Slovenaca izvođeni ophodi sa »zelenim Jurjem«⁹³. Običaj je bio poznat i u Rusiji, u Rumuniji i u Engleskoj (*Jack in the Green*)⁹⁴. Slični običaji izvođeni su i o Duhovima, kada su, na primjer, kod Slovenaca donosili lipove grane, a negdje su pred kućom sadili brezovu ili smrekovu granu⁹⁵. Posebno je zanimljiv običaj da domaćica odnese u polje vijenac gdje ga zasadi u zemlju, da bi ljetina napredovala⁹⁶. I kod balkanskih Slovena Đurđevdan je veliki proljetni praznik oživljene prirode kada se snaga

⁸⁸ L. Niederle, *n. d.*, 166—168.

⁸⁹ A. Vaclavik, *n. d.*, 150.

⁹⁰ *N. d.*, 190—191; N. N. Gracianskaja, *Kalendarnije običaji*, 1977, 230.

⁹¹ A. Vaclavik, *n. d.*, 150.

⁹² M. Gavazzi, *Godina dana*, I, 58.

⁹³ *N. d.*, 149, 24.

⁹⁴ *N. d.*, 40—43; B. Drobnjaković, *n. d.*, 208—209.

⁹⁵ N. Kuret, *Praznično leto Slovencev*, Celje 1967, 25, 26.

⁹⁶ *N. d.*, 24.

mladog granja i bilja nastoji prenijeti na ljude, osobito na stoku, a zatim na usjeve i na vinograde⁹⁷.

Kod slovenskih naroda poseban kult drveća javlja se i u ljetnoj sezoni, posebno uoči i na Dan sv. Ivana — Jovana (23—24. juna). Kod Istočnih Slovena tom prilikom spaljivali su duhovsku brezu ili neko drugo drvo. U nekadašnjoj grodnenskoj guberniji seljaci su nosili »maj«, drvo koje je od Trojica (Duhova) stajalo u njihovom domu i bacali ga na lomaču, čiju su vatru palili »prema žitu«. U nekadašnjoj kijevskoj guberniji djevojke su na dan Ivana Kupala sadile u zemlju drvo ukrašeno vijencima cvijeća, pa bi oko njega zapalile oganj. U Podolju i Voliniji, na Kupalov dan djevojke su po zalasku sunca sadile vrbovo drvo, zvano *Kupalo*, i zatim bi kružile oko njega pjevajući tužne pjesme u njegovu čast. Većina podataka o spaljivanju drveća na Ivandan, o podizanju lomača ispod drveća ili oko stabla — predstavlja iskonsku formu kupalskih ognjeva, kako zaključuje Prop. On ujedno ističe da su djevojke igrale oko vatre nakićene cvijećem i opasane klasjem, što pokazuje da su ivanjske vatre »u vezi sa zemljoradničkim interesima i vjerovanjima«⁹⁸. I u zapadnoj Slovačkoj mladež je palila svetoivanske vatre, a tom prilikom je starija žena dijelila prvo, novo voće, u čemu Vaclavik nalazi »matrijarhalnu žrtvu prvina«⁹⁹. Inače su ivanjske vatre poznate u svih Slovena, ali ovdje su izloženi samo neki karakteristični običaji u vezi sa kultom drveća, a zatim i u vezi sa usjevima. Slovenci su uoči Sv. Janeza Krstnika (24. VI), kao i drugi slovenski i germanski narodi, palili kresove po brdima, i to oko visokog stabla¹⁰⁰. Gavazzi ističe vjerovanje Hrvata u zaštitnu moć ivanjske vatre, a njen uticaj na usjeve pokazuje običaj da su ugarke i pepeo ove vatre iznosili u polja¹⁰¹. Ivanjske su vatre poznate i kod Srba »zbog zdravlja stoke i plodnosti useva«. U šumadijskoj Gruži, uoči Ivandana, djevojke su se noću okupljale na vrhovima brda, gdje su ložile živu vatru kresanjem ognjila o kremen, odakle potiče i naziv *kres* (kresovi) za ovu vatru. Sa vijencem od ivanjskog bilja na glavi, djevojke su igrale u kolu oko vatre i pjevale a prema povijanju plamena i dima gatale su o suši i kiši¹⁰². Slične običaje izvodili su i Bugari na *Enjovden* ili druge ljetne praznike, pa Aranaudov ističe potpunu analogiju između ovih ljetnih i proljetnih običaja u slovenskih naroda¹⁰³.

Kod slovenskih naroda, granje, pruće i drveće imalo je značajnu ulogu i u zimskom ciklusu božićnih i novogodišnjih običaja. Kod Zapadnih Slovena o Božiću su unosili u kuću granu koju su zatim kitili orasima (*sad* — u Poljaka, *podlaznik* — kod Slovaka). Zelenoj grani, kao simbolu novog

⁹⁷ Kod Bugara je Đurđevdan najveći proljetni praznik uz mnoštvo vjerovnja i običaja »s kojima se srećno ulazi u novo godišnje doba, tako važno za zemljoradnika«; M. Arnaudov, *Blgarski nar. prazdnici*, 93. Isto je i kod drugih balkanskih Slovena. Upor. SMR, 119.

⁹⁸ V. J. Prop, *n. d.*, 81—82. Prema jednom podatku Snegireva, Rusi su uoči Ivandana palili živu vatru oko lipe i tu igrali i pjevali, žrtvujući bijelog pijetla; S. Trojanović, SEZ, XLV, 250.

⁹⁹ A. Vaclavik, *n. d.*, 165.

¹⁰⁰ N. Kurct, *n. d.*, 88, 89.

¹⁰¹ M. Gavazzi, *n. d.*, II, 101.

¹⁰² SMR, 148—149.

¹⁰³ M. Arnaudov, *Studiji*, I, 77—79.

života, pripisivali su mađijsku moć obnavljanja prirode¹⁰⁴. U Češkoj, Moravskoj i Slovačkoj, na Badnji dan ili na Sv. Stjepana, radi zdravlja i množenja stoke, pastiri su donosili pruće. Zimsko šibanje granjem podudara se sa jugoslovenskim običajem na Mladence i, u stvari, spada u proljetne novogodišnje običaje, kako zaključuje Vaclavik¹⁰⁵. Kod Čehoslovaka pastirski je prut imao svoju ulogu i u običaju polaženja, a u nekim mjestima pastir je u svakom domu ostavljao takav prut sa jelovom grančicom i žitnim klasjem — zvan i »polazniček«¹⁰⁶. Negdje su koledari na Badnje večer ili uoči Nove godine hodali »s pomlazkama«, izražavajući želju za dobar rod i opšti napredak. Unošenje zelenog granja u kuće o zimskoj Novoj godini bilo je veoma rašireno u slovenskih naroda, jer se vjerovalo da utiče na plodnost, donosi zdravlje i čuva od zlih sila¹⁰⁷. A sve to, kako ističe Vaclavik, pobija tvrdnju da je u Slovena božićno drvo sasvim nova pojava i da je tuđeg porijekla. Božićno drvo u Litvi spominje jedan izvor iz 1510. godine, a običaj je bio poznat i kod starih Grka o novogodišnjim praznicima. I stari Rimljani su, u vrijeme januarskih kalenda, donosili palmove grane nakićene voćem i kolačima (strena, ae, — omen). V a c l a v i k na kraju dolazi do najbitnijeg i sasvim osnovanog zaključka da je kvalitativna razlika u tome — kakvo je značenje pripisivano drvcu, a ne u vanjskim oblicima drveta. Po njegovom mišljenju, glavna je razlika između starog i novog božićnog drvca¹⁰⁸. A to bi potvrdili i neki prastari srpski i crnogorski običaji čiji je trag sačuvan i u jednoj obrednoj pjesmi. Kod starijeg stanovništva Boke (katoličke vjere), prilikom nalaganja badnjaka, na ognjištu je morala gorjeti glava prošlogodišnjeg domaćinovog badnjaka¹⁰⁹. Ovaj običaj izražava kontinuitet sa prošlogodišnjim obredom, ali ujedno otkriva i ulogu prošlogodišnjeg badnjaka kao *starog*, kako se navodi i u jednoj koledskoj pjesmi. Prilikom nalaganja badnjaka kod Srba su negdje izgovarali slijedeće riječi: »Da se pomolimo za staroga, za badnjaka.«¹¹⁰ A u jednoj koledskoj pjesmi koledari pitaju domaćina¹¹¹:

»Na čem ćemo Boga moliti
Za staroga za Badnjaka
Za mladoga za Božića.«

Prema tome, novi *mladi* badnjak zamjenjuje *starog* badnjaka kao simbol nove vegetativne snage koja se prenosi na kuću i ukućane, na stoku i usjeve. Ovo direktno potvrđuje bugarski i srpski običaj da kraj badnjaka uviju konopljanim ili lanenim platnom, što je kod Bugara izvodila *baba*, dok su u nekim krajevima Srbije badnjak držali u rukama »kao dete« (Kosovo) ili bi ga zavili košuljom najmlađeg muškog djeteta (Leskovačka Morava)¹¹².

¹⁰⁴ O. A. Granckaja, N. N. Gracianskaja, S. A. Tokarev, *Kalendarnije običaji*, Moskva 1973, 213.

¹⁰⁵ A. Vaclavik, *n. d.*, 140.

¹⁰⁶ *N. d.*, 140.

¹⁰⁷ *N. d.*, 141.

¹⁰⁸ *N. d.*, 141.

¹⁰⁹ Š. Kulišić, *Etnološka ispitivanja u Boki Kotorskoj*, Spomenik SAN CIII, 208.

¹¹⁰ L. Niederle, *n. d.*, 203, nap. 6.

¹¹¹ V. St. Karadžić, *Pjesme I*, 1891, 190—191.

¹¹² Š. Kulišić, *God. ANU Sarajevo*, XII, 25—26.

I u Engleskoj je bio običaj »da se badnjak upali sa ostatkom badnjaka od prošle godine koji je čuvan za tu svrhu cele godine«¹¹³. Inače običaje sa badnjakom, po njihovoj suštini, neki naučnici s mnogo razloga izjednačavaju sa evropskim (i slovenskim) običajem proljetnog drveta, okićenog i nošenog u svečanoj povorci, osobito sa majskim drvetom. Kao što je u nas badnjak negdje označen kao *stari*, tako je u mnogim krajevima Evrope, prilikom donošenja novog, mladog majskog drveta, spaljivano prošlogodišnje drvo¹¹⁴. A to bi ukazivalo da je kod Južnih Slovena prvobitno spaljivan prošlogodišnji, *stari* badnjak, kojega je zamjenjivao novi, *mladi* badnjak, negdje zvani *Božić*. Običaj da se novi badnjak ne spaljuje zabilježio je Petar Kostić kod Vlahu Ungurijana u nekim planinskim selima Negotinske krajine. Cerovu granu koju na Badnji dan donese domaćin zovu kao i Srbi »badnjak«. Granu, zvanu »badnjak«, tri dana čuvaju u kući, pa je zatim bace na tavan¹¹⁵. Ova je grana očigledno zamijenila prošlogodišnju o čijoj sudbini ništa ne znamo, pa možemo samo pretpostavljati da je nekada vjerovatno bila spaljivana, kao što je u Evropi spaljivano prošlogodišnje majsko drvo. Frazer je obnovu majskog drveta izjednačio sa obnovom žetvenog vijenca, sa ciljem da se obezbijedi njihovo plodotvorno djelovanje¹¹⁶. I Mircea Eliade smatra da se radi o istom kompleksu običaja koji označavaju obnavljanje vegetacije i početak novog godišnjeg perioda. Prastari balkanski običaji spaljivanja badnjaka, kako ističe Eliade, raširen je po cijeloj Evropi, što potvrđuje njegovu starinu, bez obzira što se izvodio u razne dane, uoči Božića, o Novoj godini ili u vrijeme Karnevala¹¹⁷. I Švedski naučnik Waldemar Liungman smatra da svi ovi evropski običaji sa obrednim paljenjem drveta prvobitno potiču od prvomajskog spaljivanja drveta, kada je najprije i počinjala nova godina. Na Balkanu običaj spaljivanja drveta prenesen je na Božić i Novu godinu, dok je na Zapadu izvođen prilikom Karnevala, zatim 1. maja, na Sve svete ili na Ivandan¹¹⁸.

O starini i o porijeklu južnoslovenskih običaja sa badnjakom najročitije govori njihova podudarnost sa običajima kavkaskih naroda i sa grčkim običajima. Neki bugarski, makedonski, srpski i, osobito, crnogorski običaji sa badnjakom, kako je još Moszynski ukazao, podudaraju se sa kavkaskim običajima¹¹⁹. Crnogorski običaj muških individualnih badnjaka, za svakog muškog člana kuće, srećemo i u nekih kavkaskih naroda, što otkriva veliku starinu običaja i ujedno upućuje na paleobalkanske kulture srodne sa starim kavkaskim kulturama¹²⁰. Na drugoj strani, mnogi bugarski, makedonski i srpski običaji istočne i južne Srbije istovetni su sa grčkim običajima u vezi sa badnjakom¹²¹, što takođe pokazuje da porijeklo ovih običaja treba tražiti u paleobalkanskim i egejskim kulturama. Međutim, moram

¹¹³ Dž. Frezer, *Zlatna grana*, 754.

¹¹⁴ N. d., 166; W. Mannhardt, *Wald und Feld Kulte*, I, 312; M. Eliade, n. d., 264.

¹¹⁵ P. Kostić, GEM, Beograd 1969, 370—371.

¹¹⁶ Dž. Frezer, n. d., 16—177.

¹¹⁷ M. Eliade, n. d., 264—265, 273—274.

¹¹⁸ W. Liungman, *Traditionswanderungen Euphrat — Rhein*. Studien zur Geschichte der Volksbräuche, Helsinki 1938, II, 1051.

¹¹⁹ K. Moszynski, *Lud Slowianski*, Krakov 1932, B, 104.

¹²⁰ Š. Kulišić, *God. ANU Sarajevo*, XII, 26.

¹²¹ J. V. Ivanova, *Kalendarnije običaji*, Moskva 1973, 310, 315.

odmah naglasiti da su, s obzirom na učešće žena u ovom kompleksu, južno-slovenski običaji arhaičniji od grčkih i kavkaskih običaja. U nekim selima istočne Srbije pazilo se da ime drveta, od kojeg će sjeći badnjak, bude žensko. Negdje su razlikovali muški badnjak od cerovog ili hrastovog drveta, koji sijeku sa istoka, i ženski badnjak od »granice« (vrsta hrasta sa ženskim imenom), koji sijeku sa zapada. U istom kraju javlja se i običaj da žena može nositi badnjak¹²², dok je u Makedoniji domaćica zasipala badnjak žitom ili ga je čak nalagala na vatru, a nekad je tom prilikom pozivala božanstvo na večeru¹²³. U Kućima, u Crnoj Gori, Novu su godinu zvali *Ženski božić*, pa su uoči praznika nalagali toliko *badnjarica* koliko je ženskih u kući¹²⁴. Odvojeni i tako izraziti ženski badnjaci, u kraju (i plemenu) gdje su se bili sačuvali značajni ostaci materinske filijacije (do početka XX vijeka), sigurno predstavljaju veoma arhaičnu formu poštovanja badnjaka. I obavezno spremanje kaše od raznog sjemenja, zapravo panspermije, u ovom ženskom obredu, takođe ukazuje na prvobitno porijeklo običaja iz agrarno-matrijarhalne kulture sa ženskom motičkom zemljoradnjom, koja je u Crnoj Gori bila veoma raširena. Ovo bi uopšte potvrđivala veoma značajna uloga žena i djevojaka u cijelom kompleksu običaja balkanskih Slovena, na Varindan, na Sv. Ignjata, na Božić i o Novoj godini¹²⁵. A u takvim kulturama, kao što je poznato, veoma su izražena i vjerovanja o plodotvornoj moći duha drveta. Običaji u vezi sa badnjakom dosljedno pokazuju da je kod Južnih Slovena badnjak predstavljao demonsko, plodotvorno drvo, »duhato nešto, nešto živo«, kako ga je još Nodilo shvatio¹²⁶. Tako ga je pravilno objasnio i Čajkanović kada je, pobijajući mišljenje Niederlea o badnjaku kao idolu ili fetišu, naglašavao da je badnjak »sveto drvo — nešto kao demon vegetacije — odsečeno ad hoc«¹²⁷. Ovakvo značenje badnjaka može se pratiti od samog obrednog sjećanja drveta određenog za badnjak i, zatim, u cjelokupnom obredu, gdje je uloga badnjaka suštinski vezana za usjeve i predstavlja bitan sastavni elemenat novogodišnjeg agrarno-mađijskog obreda. U jednoj bugarskoj božićnoj pjesmi badnjak je i označen kao drvo *plodovito*¹²⁸, a u brojnim običajima sa badnjakom osobito su izražena vjerovanja o njegovom djelovanju na rod usjeva. Pored posipanja pšenicom, iznošenja pepela i preostalih dijelova badnjaka u polje, negdje su pored badnjaka stavljali raonik, a negdje su od preostalog badnjaka pravili »uši za ralo«, »zaglavke« ili klin za ralo (Hercegovina, Bugarska). Plodotvorna snaga badnjaka direktno je prenošena i na obredne hljebove koji simbolično predstavljaju usjeve. Kao demonu vegetacije, badnjaku su prinosili biljne plodove, u prvom redu žito i kolače, a njegova mistična snaga prenosi se na ljude na taj način što svak mora da okusi plodova i jela položenih na badnjak¹²⁹. U običajima balkanskih Slovena, navedena vjerovanja o badnjaku stalno se prepliću sa stočarskim elementima obreda, a u onim rejonima gdje je stočarstvo bilo glavna grana privrede, može se pratiti

¹²² P. Kostić, GEM, Beograd 1966, 200.

¹²³ Z. Delinikolova, Gl. na Etnol. muzej, Skopje 1960, 141.

¹²⁴ S. Dučić, SEZ XLVIII, 237.

¹²⁵ Š. Kulišić, God. ANU Sarajevo, XI, 152—153.

¹²⁶ N. Nodilo, *Religija Srba i Hrvata*, Rad 81, 203.

¹²⁷ V. Čajkanović, SEZ, XXXI, 99; L. Niederle, *n. d.*, 83, 203, nap. 6.

¹²⁸ M. Arnaudov, *Blgarski nar. prazdnici*, 40.

¹²⁹ Š. Kulišić, God. ANU Sarajevo, XII, 16—21.

dosljednija stočarska adaptacija običaja, koja otkriva veoma stare, najvjerojatnije paleobalkanske, izvore ovih običaja. To najbolje pokazuje običaj da životinjski polaženik (ovca, ovan) nogom »kreše« badnjak, kao i običaj da se ovca-božićna žrtva peče na badnjaku. Vezu između stoke i badnjaka veoma živo izražavaju *čobanski badnjaci*, zatim naziv i običaj *ovčijeg* badnjeg dana, kao i niz drugih stočarskih običaja u vezi sa badnjakom¹³⁰.

Naziv *badnjak*, u značenju »drvo ili panj koji se pali u oči Božića«, po mišljenju Petra Skoka, izveden je od naziva *Badnje večer*, bugarski *Badni večer*, koji bi predstavljali kalk »kršćanskog termina vigiliae fr. veille de Noel«¹³¹. Međutim, ova se teza teško može održati, jer su običaji u vezi sa badnjakom veoma arhaični. Na to upućuju i bdjenja pod tisom na Badnje večer, a poznato je da su i u starom Rimu održavane *vigiliae Cereris*, kao noćni obred u čast boginje Cerere. Sam Petar Skok je pretpostavio da je riječ *kračun*, poznata u Lici u XV vijeku, a u toponimu *Kračunište* zabilježena još 1348. godine, — mogla značiti i »božićno drvo, badnjak«¹³². Ovu pretpostavku direktno potvrđuje običaj Cincara iz okoline Struge, koji su na Badnje večer nalagali panj zvani *kračun*¹³³. Po mišljenju albanskog lingviste Čabeja, riječ *kračun* je albanskog porijekla, a prvobitno je označavala drvo iz božićnog rituala¹³⁴. Bugari badnjak zovu i *prekladnik*¹³⁵, a u hrvatskim selima iz okoline Duvna za badnjak je zabilježen naziv *ruljak*¹³⁶. U Rječniku Jugoslavenske akademije navodi se riječ *ruljak*, u značenju *panj*, *deblo*, a iz Skokovog Etimološkog rječnika saznajemo da se naziv *ruljak*, u značenju *panj*, javlja u Istri¹³⁷. Imajući u vidu moguće vlaške i uopšte starije balkanske uticaje, pretpostavljam da je naziv *ruljak* mogao imati veze i sa alb. *rumbulak*, rom. *rumurlak*, sicilijanskim *rumulu*, od grčkog *rombos*, lat. *rhombus*, u značenju »kotur«, »valjak«¹³⁸. A sve bi to upućivalo na balkansku starinu, kako su neki naučnici već i pretpostavili¹³⁹. Običaj paljenja badnjaka poznat je kod Vlaha istočne Srbije¹⁴⁰, a kako smo vidjeli, i kod Cincara iz okoline Struge. Sarakačani na Goču lože obrednu vatru od granja raznog drveća, koju ujutru na Božić domaćin i svi ukućani džaraju¹⁴¹. Kod Južnih Slovena dosada najstariji poznati spomen običaja sa badnjakom po-

¹³⁰ N. d., 21—22.

¹³¹ P. Skok, ER, I, 128.

¹³² P. Skok, ER, II, 175.

¹³³ P. Kostić, *Novogodišnji običaji u Resavi*, GEM, Beograd 1966, 213.

¹³⁴ I. Ajeti, *Prilog proučavanja davnasnjih arbanasko-južnoslovenskih jezičkih odnosa*, God. ANU, Sarajevo, XI, 210—211.

¹³⁵ M. Arnaudov, *Blgarski nar. prazdnici*, 34.

¹³⁶ T. Marković, *Božićni običaji Hrvata u Bosni i Hercegovini*, Zagreb 1940, 58—64.

¹³⁷ P. Skok, ER, III, 171.

¹³⁸ G. Meyer, *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache*, 370. Š. K., GZM, Sarajevo 1961, 14. God. ANU Sarajevo, XII, 23. Albanci katoličke vjere u Ravnom Hasu nalažu tri badnjaka na sličan način kako su radili ikavski Hrvati i Srbi u nekim selima, Livanjskog polja. Upor. M. S. Filipović, *Has pod Paštrikom*, Sarajevo 1958, 80.

¹³⁹ M. Gavazzi, *Godina dana*, II, 17—20.

¹⁴⁰ P. Kostić, GEM, Beograd 1966, 212—213; Isti, GEM Beograd 1969, 371.

¹⁴¹ L. Žunić, *Sarakačani — Ašani*, Gl. Etnograf. instituta SAN, Beograd 1958, VII, 96.

tiče iz Dubrovnika, gdje se u jednom izvoru iz 1272. godine navodi kako »in vigilia Natalis Domini post vesperum«, dakle, na Badnje večje, dubrovački brodovlasnici i mornari donose knezu panj — *ceponem*, koji uz veselje nalože na vatru¹⁴². Inače je običaj i naziv *ceppo* u značenju badnjaka poznat u Italiji (ili rito natalizio del ceppo), a u jednoj fjorentinskoj hronici iz XVI vijeka navodi se kako mladići, po običaju, na Božić spaljuju panj¹⁴³.



¹⁴² In vigilia Natalis Domini post vesperum nauclerii et marinarii de Ragusio veniunt ad dominum comitem et secum deferunt ceponem unum de ligno et ponunt eum in igne gaudento et dominus comes pro honore sui comitatus dat eis pro kallendis yperpyros de suo proprio et etiam bibere; K. Jireček, *Liber stat. civ. Ragusii*, Arch. sl. Phil. XV. 456; L. Niederle, *n. d.*, 83, nap. 2.

¹⁴³ R. Corso, u R. Biasutti, *Razze e popoli della terra*, 1959, II, 106. Up. P. Petrocchi, *Dizionario universale della lingua italiana*, Milano 1905, s. v. ceppo.

IV

AGRARNO-PROIZVODNI KOMPLEKS

Tokarev je ocijenio da u Slovena nije bilo personifikacija žita, kakve su poznate u vjerovanju germanskih naroda. Istočni Sloveni, ističe Tokarev, nisu imali nikakvih ni životinjskih ni antropomorfnih predstava o »duhu žita«, iako su žetveni običaji slovenskih naroda, u vezi sa mađijom plodnosti, veoma slični zapadnoevropskim. Tokarev pretpostavlja da su istočnoslovenski običaji sačuvali arhaičniji, mađijski karakter, bez ikakvih zoomorfnih ili antropomorfnih predstava. Ali on ujedno dopušta i takvu mogućnost da su slični demonski likovi postojali i u vjerovanju Istočnih Slovena, pa su kasnije zaboravljeni ili možda spojeni sa predstavama o rusalkama, poludnicama i o sličnim bićima¹. Iako su i ovi procesi mogućni, štaviše i vjerovatni, ipak ostaje činjenica da su u mnogih slovenskih naroda dobro poznati likovi izrađeni od posljednjeg klasja, odnosno posljednjeg snopa, koji u većini predstavljaju ženske figure. A u tome je izražena i arhaičnost slovenskih običaja i vjerovanja u vezi sa posljednjim snopom koji je prvobitno bio poistovećen sa ženskim mitskim bićima, bilo *babom* ili *mladom*, a uz *babu* se tek ponegdje pojavljuje i *žitni djed*. Kod poljskih seljaka krakovske oblasti, lice koje veže posljednji snop zvali su *baba* ili *djed* i obavijali ga klasjem tek da mu se glava vidi. Posljednjim kolima vozili su ga do kuće, gdje su ga svi ukucani polijevali vodom, sa očitom namjerom da bi usjevi imali dovoljno vlage. Eliade primjećuje da se kod Slovena, suprotno vjerovanju nekih drugih evropskih naroda, lice koje veže *babu* (posljednji snop) smatra sretnim, pa se vjeruje da će naredne godine i dijete dobiti². U Sloveniji su posljednji snop zvali *baba*, a samo na zapadu su ga zvali *ded*, *dedek*. Slovenačke žetelice su se otimale o posljednji snop, jer je svaka žetelica željela da veže *babu*³. U Moravskoj i Ukrajini posljednji su snop takođe zvali *baba*, a u oblasti Vologde još i *kumuška*. U Češkoj su *babu* ukrašavali velikim slamnim šeširom, a u mnogim krajevima Bjelorusije na posljednji snop, zvani *baba*, navlačili su žensku košulju ili bi ga omotali ženskom maramom. Tako odjeven snop i ukrašen trakama, cvijećem i vijencima, nosili su u dom i stavljali ga pod ikone. Negdje su ga čuvali zajedno sa sjemenom, a, po opštem običaju, zrnje iz posljednjeg snopa miješali su sa sjemenom prilikom sijanja. Negdje su ga oblačili u sarafan (dugačka ženska gornja haljina bez

¹ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 62,

² M. Eliade, *n. d.*, 288—289; W. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, Strasbourg — London, 1844, 330.

³ N. Kuret, *n. d.*, 164—165.

rukava) i pokrivali ženskom kapom zvanom *kokošnik* (u obliku dijadema)⁴. Sličan je običaj zabilježen i u nekim selima Srbije, gdje su od posljednjih klasova pravili kitu nalik na vjenčanu mladinsku kapu *smiljevac* a zvali su je *mlada*⁵. Bugari su posljednji snop zvali *kraljica žita*, kojoj su navlačili žensku košulju i zatim je vozili po cijelom selu. Na kraju su je bacali u rijeku, da bi na taj način obezbijedili dovoljno kiše za slijedeći usjev, ili su je spaljivali i pepeo rasturali po njivama, da bi žito bolje rodilo⁶.

Niederle je smatrao da su ove predstave i navedeni nazivi u slovenskih naroda sekundarni i da su tuđeg porijekla, ali nije isključivao ni mogućnost da su ovi likovi i kod Slovena nastali spajanjem ideje o dušama predaka sa prvobitnim predstavama oživljavanja i personifikacije prirode⁷. U stvari, slični običaji i u suštini istovetna vjerovanja sreću se kod zemljoradnika cijelog svijeta, osobito kod zemljoradničkih plemena sa ženskom motičkom zemljoradnjom. Kako ističe Gasparini, običaj čuvanja posljednjeg snopa raširen je po cijeloj Evropi, od Britanije do Rusije, javlja se u starim izraelskim obredima, u punoj je snazi na ostrvu Celebesu, zatim kod islamskog stanovništva Zanzibara i kod kongoanskih plemena »eve«-jezika⁸. Pored stare mediteranske tradicije, ovi su običaji zatečeni i u naroda sjeverne Evrope, u Škotskoj, u Norveškoj i Švedskoj, u Finskoj, na zapadu u Francuskoj i Njemačkoj, i — s druge strane — kod finskih plemena na istoku⁹, pa nema nikakvih osnovanih razloga koji bi isključivali izvornost ovih običaja i vjerovanja u tako izrazitih zemljoradnika kao što su bila protoslovenska plemena.

I novija su proučavanja pokazala da suštinu ovih agrarnih običaja možemo otkriti i dosljedno pratiti tek u njihovoj vezi sa proizvodnim procesima, jer ovi običaji u svojoj osnovi odražavaju animističko vjerovanje u plodotvornu snagu posljednjeg ili rjeđe prvog požnjevenog klasja. Sa tim shvaćanjem izvođen je niz mađijskih radnji koji u sažetom vidu predstavljaju simboličnu imitaciju poljskih radova, sa jasno izraženim nastojanjem da se ovim mističnim putem obezbijedi u prvom redu bogata ljetina, a zatim i množenje stoke, zdravlje ljudi, opšti napredak i uspjeh u svim poslovima. Ovi običaji, vezani za agrarno-proizvodne cikluse, grupisani su oko žetve i vršidbe na kraju proizvodnog ciklusa i zatim se nastavljaju sa novom, jesenjom sjetvom kada se zamišljena plodotvorna snaga zrnja iz posljednjih klasova nastoji prenijeti na novi usjev. Druga grupa običaja izvodi se u vrijeme proljetnog prvog oranja i sijanja, suštinski vezana za vjerovanja i običaje kojima se nastoji prenijeti plodotvorna snaga mladog, proljetnog bilja i granja na usjeve. Ovi se običaji nastavljaju i u ljetnom periodu sa glavnim ciljem da se utiče na dobar rod i osobito da se usjevi sačuvaju od ljetnih nepogoda. Obredno-mađijska suština proljetnih običaja ujedno je označavala i početak novog godišnjeg perioda. A naporedo sa pomjeranjem početka nove godine u zimsku sezonu, pod antičkim i hrišćanskim uticajima, i znatan dio

⁴ E. Gasparini, *n. d.*, 532, 571; V. J. Prop, *n. d.*, 66; I. Snegirev, *Ruskiye prstonarod. prazdniki*, IV, (1839); S. Trojanović, SEZ, XVII, 19.

⁵ S. Trojanović, *n. d.*, 18.

⁶ W. Mannhardt, *n. d.*, 332; M. Eliade, *n. d.*, 288—289.

⁷ L. Niederle, *n. d.*, 46, 64.

⁸ E. Gasparini, *n. d.*, 507—508.

⁹ Dž. Frezer, *n. d.*, 503—526; M. Eliade, *n. d.*, 284—298.

ovih, prvobitno proljetnih običaja, izvodio se o zimskim praznicima, počevši od Sv. Varvare i Sv. Ignjata, i osobito na Badnje večje, na Božić i Novu godinu. I dok su prethodni običaji neposredno vezani za sam proizvodni proces, za oranje, sijanje, žetvu i vršidbu, božićni običaji najvećim dijelom predstavljaju mađijske radnje koje *simbolično* prikazuju izvođenje poljskih radova, a takođe na osnovi animističkih vjerovanja o snazi posljednjeg klasja, koje se ponekad i stvarno pojavljuje u božićnim i novogodišnjim obredima. Ovim zimskim običajima, kao sastavni dio prvobitno proljetnog obreda, pridružuju se i običaji sa drvećem (granje, drvca, badnjak), a zatim i sa žrtvenom životinjom. I u ovom zimskom ciklusu manje ili više izraženi su i običaji koji odražavaju stočarsku proizvodnju, takođe sa veoma arhaičnim elementima, koji ponekad potiču od najstarijih oblika stočarenja kakve srećemo, na primjer, kod sibirskih odgajivača jelena (životinjski polaženik).

Osnova ovih zemljoradničkih vjerovanja i agrarno-mađijske prakse najpotpunije i najvidnije je izražena u žetvenim običajima kojima se zamišljena plodotvorna snaga novog žita nastoji prenijeti na novi usjev. Vjerovanja o plodotvornoj moći novog žita veoma slikovito izražavaju običaji sa žetvenim vijencem i snopom od posljednjih ili rjeđe prvih požnjevenih klasova. Kao ostatak starinskih običaja koji su izvođeni u vrijeme žetve, ovi su običaji veoma živo očuvani u svih slovenskih naroda, svedo početka ovog vijeka. Kod Rusa je bio običaj da domaćin požanje prvi snop, a zrnje iz tog snopa miješali su sa sjemenom za proljetnu sjetvu¹⁰. Prvi snop nije išao u stog, nego je svečano nošen u dom. Kitili su ga vijencima od cvijeća i klasja i tako okićenog ostavljali u čelnom, svetom uglu pod ikonama. Njegovo zrnje nosili su u crkvu na blagoslov, a zatim su ga miješali sa sjemenom. Običaj je bio široko rasprostranjen, kako ističe Prop, koji ujedno primjećuje da osnovnu formu izražavaju običaji sa posljednjim snopom. Po njegovom mišljenju, praznik prvog snopa bljedjo je izražen, jer je sekundarno nastao na taj način što je prenesen s kraja na početak žetve. Zrnje iz posljednjeg snopa takođe su miješali sa sjemenom, a negdje su posljednjim snopom krmili stoku prilikom prelaza na zimsku ishranu¹¹. I kod Južnih Slovena u mnogim krajevima miješali su žito iz posljednjih klasova sa sjemenom koje će prvo posijati. Negdje su plodotvornu snagu posljednjeg klasja prenosili i na zemljoradnička oruđa na taj način što bi nepožnjevenu rukovet uvijali oko svojih srpova. »Zatim tu kitu išćupaju sa srpovima zajedno i jedna od žetelica odnese u hambar za dogodišnje prvo sejanje.« Okićeni srp ostajao je u hambaru, a žito iz tog klasja okrunili bi u sjeme pred samo sijanje¹². Navodeći češki i poljski običaj da se žetveni vijenac ostavlja u hambaru, Vaclavik kaže kako su neki »etnografi« u tom običaju vidjeli žrtvu duhu plodnosti, a drugi samo kontinuitet usjeva sa željom za dobru žetvu. Pošto je naveo i moravski običaj da se žtveni vijenac stavi na krst pod kojim će se moliti za pokojnika, Vaclavik izjavljuje da se slaže sa poljskim naučnikom Poniatowskim koji je u takvim običajima nalazio žrtvu dušama pokojnika. Međutim, Vaclavik je i sam nedosljedan, jer ujedno konstatuje da su »obredi proizašli iz gospodarskih potreba i razloga, i vezani su za dane obrade zem-

¹⁰ P. Sobotka, *Rostlinstvo v narodnim podani slovenskom*, 1879, 62.

¹¹ V. J. Prop, *n. d.*, 66—67.

¹² S. Trojanović, *n. d.*, 17; R. Kajmaković, *Narodni običaji*, GZM, Sarajevo 1962, 155—156.

lje¹³«. U svakom slučaju elementi kulta pokojnika u ovim običajima mogu biti samo sekundarni, jer je njihova prvobitna animistička suština dosljedno izražena u sklopu proizvodno-mađijskih radnji kao sastavnog dijela cjelokupnog agrarno-proizvodnog kompleksa. Moszynski navodi primjer iz smolenske oblasti gdje su posljednje klasje smatrali »majkom žita«, koje su čuvali »kao zjenicu oka« sve do sjetve, kada su to zrnje prvo sijali radi dobra roda. Slično vjerovanje o »majci žita« zabilježeno je i u Poljskoj, gdje su takođe zrnje iz tog klasja čuvali do sjetve i tada sijali »za dobar rod«¹⁴. Moszynski s pravom zaključuje da u slovenskom vjerovanju nije izražena koncepcija o »duhu žita«, kakva je, na primjer, poznata u Indoneziji ili kod susjednih Finaca u oblasti Volge, ali isto tako opravdano smatra da se neki bitni detalji slovenskih agrarnih običaja mogu jedino objasniti ovim danas već zaboravljenim vjerovanjem¹⁵. Istu je misao još odlučnije izrazio Prop, naglašavajući da Mannhardtovo shvatanje »majke raži«, koja je u nekih naroda poprimila vid božanstva, kao i cjelokupna njegova teorija o »duhu žita«, ne protivrječe ruskim običajima i vjerovanjima, već ih, naprotiv »odlično objašnjavaju«¹⁶.

U običajima slovenskih naroda možemo pratiti kako se, pored prvobitnih animističko-mađijskih elemenata, koji često ostaju i dominantni, postupno razvijaju i teističke crte sa poštovanjem nekog višeg božanstva plodnosti, tako da se ova vjerovanja međusobno prepliću i ponekad stapaju u jedinstvenu koncepciju. Tako su, na primjer, u Loboru, u Hrvatskoj, po završetku žetve bacali uvis posljednji snop, govoreći: »Bog dej tak visoku pogaču.«¹⁷. U nekim krajevima Slovenije vjerovali su da će žita biti »na pretek«, ako posljednji snop bude obilan¹⁸. Sa istim vjerovanjem u Bugarskoj su, radi obilnog roda, posljednjem snopu vještački povećavali težinu na taj način što bi ga ispunili kamenjem¹⁹. Sličnu mađijsku analogiju, spojenu već i sa poštovanjem božanstva žetve, možemo naći i kod kavkaskih Osetina, koji su po završenoj žetvi donosili domaćinu veliki snop, teži i od sto kilograma, načinjen od svih vrsta žita. Od tog žita spremali su opojna pića za žetvenu proslavu, kada su, kao i stari Litvanci, obredno ubijali živinu, ovce i volove²⁰. Posebno je zanimljivo da je tom prilikom simbolično sijanje izvodila domaćica koja je prosipala žitno zrnje i molila božanstvo žetve da im podari bogatu buduću žetvu.

Ruski seljaci u nekadašnjoj kurskoj i voronješkoj guberniji, na svršetku žetve ostavljali su rukovet klasja u čast proroka Ilije, dok su u nekim drugim krajevima posljednju rukovet vezanog i cvijećem okićenog klasja zvali *Spasova brada*. Ovu činjenicu Trojanović opravdano dovodi u vezu sa svetkovanjem četvrtka (Spasovdan), koji je u slovenskoj starini bio posvećen

¹³ A. Vaclavik, *n. d.*, 167; St. Poniatowski, *Etnografija Polski*, Warszawa, 1932.

¹⁴ K. Moszynski, KLS, II—1, 533.

¹⁵ *N. d.*, 534.

¹⁶ V. J. Prop, *n. d.*, 67.

¹⁷ ZBNŽO, XXI, 182.

¹⁸ N. Kuret, *n. d.*, 165.

¹⁹ H. Vakarelski, *Život i običaji Bugara*, Knjiga o Balkanu, Beograd 19—36, 322.

²⁰ A. Byhan, *La civilisation caucasienne*, 221. Up. V. Pisani, *La religione dei Balti*, T. V. 1971, t. 2, 418—419.

atmosferskom božanstvu, gospodaru oblaka i gromova²¹. Inače, kod Rusa, kako navodi Prop, rukovet posljednjeg, nepožnjevenog klasja zvali su prosto *brada* (boroda). Seljaci su davali različita objašnjenja, nazivajući je u prvom redu bradom sv. Ilije, zatim Hristovom, pa jarčevom i na kraju domaćinovom. Sam obred označavan je kao vezivanje brade, pri čemu su molili Iliju da im rode žita. Posljednje su klasje savijali i prema zemlji ili su ga zakopavali u zemlju zajedno sa hljebom i solju, govoreći: »Daj bože, da bi dogodine bila bogata žetva.«²² I širom Bugarske bio je poznat običaj da se na njivi ostavlja nekoliko nepožnjevenih klasova, zvanih *božja brada*, a po narodnom objašnjenju, to su radili da bi njiva rodila i slijedeće godine²³. I Makedonci su na kraju žetve pravili *bradu* ili *kitku* na taj način što su svi žeteoci (žetelice) redali srpove u krug oko nepožnjevenih posljednjih klasova, a zatim su žene ovo klasje kitile cvijećem i bosikom, i prskale ga vodom. Ovu kitku zatim je domaćinovoju kući nosila nevjesta ili djevojka, koja putem nije smjela da progovori. Žitnu bradu čuvali su u hambaru do nove sjetve, kada su njeno žito miješali sa sjemenom²⁴. I u mnogim mjestima Srbije ostavljali su na njivi i kitili cvijećem i crvenim koncem *božju bradu* (bogu bradu, bogovu bradu) ili su je nosili domaćinovoju kući, gdje su je čuvali pod strehom ili u hambaru. Kod Srba je zabilježen i obredni čin oko *božje brade*, kada su žeteoci tri puta obilazili oko nje, s desna na lijevo, kako se sije. Za prvo sijanje stavljali su u sjeme zrnje iz *božje brade*, a negdje su *bradom* kitili stožer na gumnu, ponekad tek po završenoj vršidbi²⁵. Po nekim izvorima, u slovenskih je naroda žitna brada bila posvećena i sv. Nikoli²⁶. U Sloveniji su ovo nepožnjeveno klasje zvali »božja brada« ili »svetog Petra Brada«²⁷. Kod Germana su posljednji otkos ostavljali bogu Vodanu, iz čega Čajkanović zaključuje da se *božja brada* kod Srba može smatrati kao žrtva Dabogu, koji je po nekim svojim osobinama sličan germanskom Vodanu²⁸.

U okolini Trnova, u Bugarskoj, »bradu« su ostavljali kod ikone, gdje je ostajala do iduće žetve kada su je zamjenjivali novom, a zrnje iz prošlogodišnje miješali su sa sjemenom. Poljaci su posljednje klasje zvali *Dziad*, dok su ga Česi zvali prosto *ožinek*²⁹. Ukrajinci su posljednji snop smještali pod ikone, u čemu se, po Gasparinijevom mišljenju, ispoljava i vjerovanje o uticaju duhova predaka na rod žita³⁰. Ali, kako smo vidjeli iz prethodno izloženih običaja, ova su vjerovanja nastala sekundarno³¹. Isti proces može se pratiti i kod finskih naroda, u kojih ovaj posljednji snop takođe poprima antropomorfni oblik. Votjaci su smještali posljednji snop u sveti ugao kuće,

²¹ S. Trojanović, *n. d.*, 17—20; Š. Kulišić, GEM, Beograd 1939, 93—96.

²² V. J. Prop, *n. d.*, 65—66.

²³ H. Vakarelski, *n. d.*, 324; K. Moszynski, *n. d.*, 533.

²⁴ H. Nikolov, Gl. na Etnol. muzej, Skopje 1960, 295.

²⁵ S. Trojanović, *n. d.*, 17—20, 211—212. SMR, 38—39.

²⁶ M. Eliade, *n. d.*, 286.

²⁷ N. Kuret, *n. d.*, 165.

²⁸ V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 134—135.

²⁹ M. Arnaudov, *Studiji II*, 125.

³⁰ E. Gasparini, *n. d.*, 533.

³¹ Arnaudov ovaj sveslovenski običaj upoređuje sa sličnim običajima germanskih i romanskih naroda (Letzte Garbe, Glücksgarbe, La gerbe de la maitresse, la gerbe grosse), *Studiji II*, 125—127.

zajedno sa granom bora (*Pinus picta*). Čeremisi posljednji snop zovu *kudovoš* što znači »čuvar kuće«. I najzad, finski narodi posljednji snop zovu i *Jumala* — »bog«. Ovo božanstvo Gasparini izjednačava sa značenjem mordvinske riječi *paz* i slovenske *bog* (iransko — *raj*)³².

Iz svega izloženog može se pratiti kako je u razvoju stare narodne religije i kod slovenskih naroda primarno animističko vjerovanje o posljednjem klasju kasnije spojeno sa poštovanjem nekog božanstva plodnosti i atmosferskog neba, možda i donjeg svijeta, ali svakako i u vezi sa obrazovanjem državno-plemenskih organizacija. Značajno je, međutim, da su u vjerovanju i običajima slovenskih naroda u većoj mjeri sačuvana osnovna shvatanja o animizovanom posljednjem klasju, u kojem je zamišljena vitalna snaga novog žita. I u Svetovitovom kultu obredni je hljeb imao naglašenu mađijsku funkciju, na osnovi prvobitnih animističkih shvatanja, jer je obred izvođen neposredno poslije žetve i sa jasno izraženom željom da se postigne obilan rod usjeva u idućoj godini. Kako smo vidjeli iz više primjera da se žito iz posljednjeg snopa, »božje brade« ili žetvenog vijenca pomiješa sa sjemenom ili prvo posije prilikom slijedeće sjetve — bio je veoma raširen kod slovenskih naroda. A isto je tako poznat i običaj da se od žita iz posljednjeg, rjeđe prvog, snopa pravi obredni hljeb sa istom animističko-mađijskom ulogom prenošenja vitalne snage, na ljude i na njihove proizvodne poslove. Rusi su brašnom od zrnja iz prvog snopa mijesili naročiti hljeb koji su najprije nosili u crkvu na blagoslov, a zatim su ga obredno jeli³³. Negdje su od prvog ovršenog žita pekli hljebove koje su prilikom sijanja razbacivali po polju³⁴. I u nekim mjestima Bugarske kad samelju novo žito, načine kvasnu pitu »za blagoslov na žito«³⁵. Bugari su ponegdje Dan sv. Simeuna (1. IX, po st. kal.) zvali *Nova godina*, a iz običaja se vidi da njihovu suštinu izražavaju animističko-mađijske radnje u vezi sa jesenjom sjetvom³⁶. Isto je bilo i kod Makedonaca³⁷, a Srbi na Kosovu Dan sv. Simeuna zvali su *Orački pir*, i tada su sjeme blagosloveno u crkvi miješali sa zrnjem iz klasova koje su donijeli kao »bogu bradu«³⁸.

U slovenskih naroda mađijski običaji agrarno-proizvodnog kompleksa izvođeni su i na proljeće, osobito u vezi sa prenošenjem snage mladog granja na polja i usjeve. Ganckaja ističe da je većina proljetnih praznika i narodnih običaja kod Poljaka bila vezana za njihovo osnovno zanimanje — zemljoradnju i stočarstvo. Osobito su bili bogati običaji sa zelenim granjem, za koje se vjerovalo da pruža zaštitu, budi prirodu i plodotvorno djeluje na ljetinu³⁹. Slično je bilo i kod Čehoslovaka, u kojih su uskršnji običaji sačinjavali centralni dio proljetnog kalendarskog ciklusa. Naročitu mađijsku silu pridavali su mladom granju (ive, lipe, jasena, tise i dr.) kojim su kitili kuće, hambare i staje. Mlado su granje zabadali u polja i bacali pred stoku prilikom prvog

³² E. Gasparini, *n. d.*, 523-533.

³³ A. N. Afanasiev, *Poetičeskije vazrenija Slavjan na prirodu I*, 473—474.

³⁴ V. J. Prop, *n. d.*, 66.

³⁵ D. Marinov, *Sbornik za nar. umotvor. XIV*, 182.

³⁶ M. Arnaudov, *Blgarski nar. prazdnici*, 14—15.

³⁷ A. Petrović, *SEZ*, VII, 450; H. Nikolov, *Gl. na Etnol. muzej*, Skopje 1960, 282—283.

³⁸ D. Debeljaković, *SEZ*, VII, 321. *SEZ*, L, 213—214.

³⁹ O. A. Ganckaja, *Kalendarnije običaji*, 1977, 214—215.

izgona na pašu⁴⁰. Po Vaclavikovom mišljenju, najviše proljetnih oračkih obreda sačuvalo se kod Rumuna i kod Južnih Slovena⁴¹. Kod Rusa je proslavljan praznik *sretanja* ili, tačnije, *dozivanja* proljeća, kada je uz razne običaje izvođeno i prvo oranje. Tada su razna peciva stavljali na voćke, u polja, na gumno, a omladina je pjevala pjesme kojima se doziva proljeće i želi bujno žito⁴². Vidjeli smo da je kod Rusa glavni proljetni obred za dobar rod izvođen sa brezovom granom u sedmi četvrtak po Uskrsu, zvani — *semik*. Kod zapadnih Srba orački je praznik proslavljan u proljeće, i to na Veliki četvrtak, koji je označen kao *ratarski pir*, a negdje na Spasovdan koji uvijek pada u četvrtak. Četvrtak je smatran za dan pogodan za prvo oranje, a negdje je toga dana izvođen samo obredni čin prvog oranja⁴³. Kod Hrvata u Slavoniji, u vrijeme pokladnih dana, išle su po selu obredne povorke »orača« s plugom ili samo s ornicama (kolečkama), a tom prilikom izvođeno je i simbolično sijanje žita⁴⁴. I kod Slovenaca u Štajerskoj, šest do osam mladića sa malim plugom izvodilo je simbolično oranje i sijanje u dvorištu svake seoske kuće⁴⁵. Niko Kuret posebno naglašava da su ovi maskirani igrači *koranti* na Ptujskom polju i u Savinjskoj dolini zvani »kožuharji«, ogrnuti ovčjim kožuhom sa dlakom napolju, što bez sumnje predstavlja ostatak teriomorfni maski, daljim porijeklom još iz vremena paleolita. Po Kuretovom mišljenju zatim je na izgled i osobito na funkciju maskiranih igrača uticao razvitak zemljoradnje u doba neolita, čemu odgovara i slama kojom su se igrači, kitili, kao i pojava slamne lutke. Kuret dalje pretpostavlja i mogućni uticaj rimskih mimičkih igara, pa postavlja konačno pitanje: da li je riječ o autohtonim vegetacijskim obredima starosjedilaca ili pak o staroj slovenskoj obrednoj baštini? Sam Kuret pri tome ukazuje da su srodne družine, sa istom funkcijom, poznate bile u Maloj i Prednjoj Aziji i u sjevernoj Africi, s jedne strane, a zatim u Njemačkoj, Danskoj, Švedskoj i Engleskoj, na drugoj strani⁴⁶.

Kuret je opravdano doveo u sumnju etimologiju naziva *kurent*, koju je Ivan Grafenauer predložio u vezi sa finsko-mongolskim oblicima *Kurjumes*, *Keremet*, kao i Brücknerovo objašnjenje od latinskih oblika *currens*, pl. *currentes*. Ali nije bez interesa sadašnje značenje riječi *korant*, *korat*, *kuret* u raznim slovenačkim narječjima, na koje ukazuje Grafenauer⁴⁷. U Koruškoj *korat* znači »čovjek na mjesecu«, a u nekim drugim krajevima označava žabu krastaču kao lunarni simbol. U cijelom sklopu ovih običaja lunarni su elementi sasvim mogućni i prirodni, kao i u koledarskim običajima i pjesmama nekih slovenskih naroda⁴⁸. Nazivi *koranta*, *korantača* za žabu

⁴⁰ N. N. Gracjanskaja, n. d., 230.

⁴¹ A. Vaclavik, n. d., 223.

⁴² V. J. Prop, n. d., 31—33. Nekada se od 27. marta računala nova godina, a praznik mađijskog dozivanja proljeća, pod uticajem crkvenog kalendara, proslavljan je 1. ili 9. marta, najčešće na Blagovijesti.

⁴³ S. Trojanović, n. d., 186—188.

⁴⁴ M. Gavazzi, *Godina dana* I, 16.

⁴⁵ B. Drobnjaković, n. d., 195.

⁴⁶ N. Kuret, *Koranti na Ptujskom Polju*, Rad Kongresa folklorista Jugoslavije, Zagreb, 1959, 64—65, 67.

⁴⁷ N. d., 63.

⁴⁸ K. Moszynski, *KLS*, II—2, 276—278; E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, 1973, 447.

upućuju i na riječ *kornjača* (testudo) koja se izvodi od imenice *kora*. Kao što u nekim drugim slovenskim jezicima (slov., polj., strus.) mjesto *kora* postoji *skora* (sa nepostojanim *s* —), tako se i u hrvatskom jeziku pored *kornjača* javlja i *skornjača* (Poljica, Makarska), a zatim *skornja* — čizma, bugarski *skoren*, pl. *skorni*. Prema tome, kako zaključuje Skok, *skora* je svcslovenska i praslovenska riječ. Riječ *skora*, *kora*, srodna je i sa lat. *scortum*, takođe u značenju »koža«⁴⁹, a ruska riječ *škura* znači »koža«, ali s dlakom⁵⁰, kao i naša riječ *kožuh*. Ukoliko su ova razmatranja osnovana, *koranti* bi u stvari bili dlakavom kožom ogrnuti igrači, isto što i *kožuhari*, kako ih naziva Kuret.

U ovu grupu spadao bi i bjeloruski običaj »ophod volčebnika«, koji je u nekim mjestima izvođen noću prva tri dana velikog tjedna, a u drugim uoči Božića. Kako ističe Pjotr Caraman, obred ima gospodarsku osnovu, tako da u njemu preovlađuju zemljoradnički motivi. U pjesmama je izražena želja da rode polja i žita, a neke su neposredno vezane za žetvu⁵¹. I Vaclavik smatra da su najstariji oblici ovih običaja izraženi u pjesmama »volčebnika« (volčebnych), a u vezi sa prvim oranjem, kako se jasno vidi iz bjeloruskih, bugarskih i rumunskih običaja. U Čeha ovim bi pjesmama i običajima najviše odgovarale pjesme »voračky«. Vaclavik ujedno zaključuje da su mnoge proljetne obredne pjesme slovenskih naroda, po svom sadržaju, bile novogodišnje⁵². Kod Bjelorusa negdje su »volčebnije« nazivali pjesme koje su pjevali prva tri dana uskršnje nedjelje i koje su svojim sadržajem bliže ukrajinskim nego ruskim⁵³. S. V. Maksimov smatra da je ovdje *koleda* na čudan način prenesena na Uskrs, sa jedinom razlikom što »volčebnike« ne predstavljaju momci, nego većinom žene⁵⁴. U stvari, ova je razlika bitna, jer pokazuje da su i pjesme i obred prvobitno pripadali ženama, što nesumnjivo ukazuje na arhaičniji obred koji je izvođen u proljeće. Stoga mislim da Prop nije u pravu kada zaključuje da je u ovom slučaju kod Bjelorusa koledovanje bilo preneseno sa Božića na Uskrs i da, prema tome, predstavlja sekundarnu pojavu⁵⁵. Radi se upravo o suprotnom procesu, jer je prvobitno nova godina počinjala u proljeće, kada su i ovi obredi izvođeni, i to uz dominantno učešće djevojaka i žena⁵⁶. Kako primjećuje Gasparini, među obrednim pjesmama Slovena jedino koledarske pjevaju muškarci, pa sasvim opravdano zaključuje da u ženskim obrednim pjesmama treba tražiti najstarije slojeve slovenske vjerske tradicije⁵⁷. I bugarski običaj *kukera* u istočnoj Trakiji izvođen je u proljeće, »u ponedjeljak Sirne nedjelje (Sirnih polklada)« ili u dvanaesti »mrsni dan«⁵⁸. Sirna se nedjelja i kod Srba zove »sed-

⁴⁹ P. Skok, *ER*, II, 151.

⁵⁰ Pretpostavlja se da je ruska riječ *škura* preuzeta iz poljskog *skora*; M. V asmer, *ES*, IV 451.

⁵¹ P. Caraman, *Obrzed koledowania u Slowian i u Rumunow*, Krakow 1933, 503, 504, 511, 515.

⁵² A. Vaclavik, *n. d.*, 202, 204

⁵³ V. J. Prop, *n. d.*, 52.

⁵⁴ *N. d.*, 53.

⁵⁵ *N. d.*, 53.

⁵⁶ Š. Kulišić, *God. ANU, Sarajevo*, XII, 6—7, 52.

⁵⁷ E. Gasparini, *n. d.*, 694—695.

⁵⁸ M. Arnaudov, *Studiji II*, 7.

mica Bele nedelje pred uskršnji post«. Uz ovu sedmicu počinju ljuljanja na ljuljaškama i vitlanja na vitlovima, a završavaju se na Bele poklade⁵⁰, što jasno ukazuje na proljetni karakter običaja. *Beli dani* padaju u sedmicu po Duhovima⁶⁰. I kod Srba su bile u običaju maskirane povorke za vrijeme proljetnih poklada, pred uskršnji post. Uz *nevjestu*, koju predstavljaju muškarac u ženskim haljinama, kao što je predstavljena i koledarska *mlada*, učestvuju i *djever*. Negdje se maskirani momci zovu *dedovi*, a lice u ženskim haljinama označava se kao *dedova baba*. U Risnu *dedovi* su se oblačili »u kožne haljine izvrnuvši dlaku napolje«, a prikačeni repovi isticali su njihov zoomorfni izgled. I *čarojičari* (*čarojice*) u zap. Bosni, Lici i Dalmaciji sa *babom* i *didom* obilazili su seoske kuće od Sv. Nikole do Božića, ali u Bosni običnije uoči Malog Miholjdana (20. maja)⁶¹. Ove svadbene povorke, kako je ukazao Čajkanović, odgovaraju svetim svadbama Herinog kulta i simboličnoj svadbi o starom germanskom prazniku boginje Nerte koja je predstavljala majku zemlju. Kao što je kod Grka u svadbi zamišljena Hera, a kod Germana Nerta, tako bi i *baba* južnoslovenskih obrednih svatova predstavljala ženskog pretka, a možda i starinsko božanstvo poljske plodnosti, kako je pretpostavljao Čajkanović⁶². *Baba* u svatovima, ponekad sa simboličnim djetetom u ruci, u svakom slučaju predstavlja glavno lice ovih povorki. U bugarskom običaju »kukera« *baba* ponegdje predvodi povorku i obavlja simbolično oranje i sijanje, tako da je Frazer objašnjava kao seoski prototip Demetre⁶³. Opisujući običaj simboličnog oranja i sijanja kod slavonskih Hrvata, Gavazzi navodi da neka ili sva lica »znadu biti ženska«. Pri tome i on ističe da je ovaj običaj kod Hrvata vezan za *Čistu srijedu*, odnosno Poklade, i da ima »veoma naglašen sasvim ratarski značaj«. Slični običaji, kako ukazuje Gavazzi, poznati su u Engleskoj, sa maskama koje odgovaraju »djedu« i »babi«, zatim u Njemačkoj, zabilježeni već u XI stoljeću, gdje su na Pepelnicu djevojke bile upregnute u plug. On takođe ističe da su kod trakijskih Bugara, za vrijeme Poklada, ralo vukla ženska lica, a po njegovom mišljenju istog su porijekla i prvobitnog značenja mađijsko oboravanje sela protiv zaraza, kasnije više uobičajeno kod stočara, kako misli Gavazzi⁶⁴. Veoma je značajno da se mađijsko-obredna uloga žena i djevojaka nastavlja i u običajima s ralom ili plugom, pretežno oruđima muške zemljoradnje. Kako je utvrdio Gasparini, obredne pjesme koje opisuju žensko oranje poznate su kod Istočnih i nekih Južnih Slovena, a sam običaj oboravanja žene ili djevojke izvodile su u Poljskoj i Lužici⁶⁵. Kod Rusa je mađijsko oboravanje sela izvodilo dvanaest bosih djevojaka, raspuštene kose i samo u košuljama. Običaj su djevojke izvodile u dubokoj noći, a osobito muškarci nisu smjeli znati vrijeme kada će se običaj izvoditi⁶⁶. I srpski običaj oboravanja

⁵⁰ SMR, 168.

⁶⁰ N. d., 101.

⁶¹ V. St. Karadžić, *Srp. rječnik*, s. v. *dedova baba*; R. Kajmaković, *Narodni običaji*, GZM, Sarajevo 1962, 147. *Maskirani ophodi*, GZM, Sarajevo 1961, 229—230; SMR, s. v. *pokladni svatovi*, *čarojice*; Š. Kulišić, *God. ANU, Sarajevo*, XI, 136—138.

⁶² V. Čajkanović, *Godišnjica N. Čupića XLI*, Beograd 1932, 197—198.

⁶³ M. Arnaudov, *Studiji II*, 94—95; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, v. II, 334.

⁶⁴ M. Gavazzi, *n. d. I*, 17—19.

⁶⁵ E. Gasparini, *n. d.*, 92—93.

⁶⁶ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 133.

izvodili su »nevini mladići i djevojke«, a Vuk Karadžić saopštava kako u nekim mjestima Srijema, prilikom mađijskog oboravanja protiv kuge, mjesto volova »plug vuku šest djevojaka mjezimica golijeh nagijeh«⁶⁷. Sve ovo pokazuje da su običaje sa simboličnim oranjem i sijanjem primarno izvodile žene ili djevojke, što pouzdano otkriva njihovo prvobitno matrijarhalno porijeklo. Iz običaja se ujedno vidi da je i simbolično, mađijsko oranje prvobitno izvedeno u proljeće kada je i počinjao proizvodni ciklus i novi vremenski period. Naporedo sa pomjeranjem Nove godine u zimski period i ovi su običaji ušli u sastav zimskih novogodišnjih obreda. Zimski novogodišnji običaji slovenskih naroda dosljedno prikazuju simbolično izvođenje poljskih radova, a kontinuitet sa stvarnim proizvodnim ciklusom održava se preko posljednjeg snopa i žetvenog vijenca. Animistička moć koja se pridaje posljednjem snopu, žetvenom vijencu, izražena je u običajima simboličnog sijanja i simbolične vršidbe, a najizrazitije sa obrednim hljebom koji je prvobitno spreman od žita iz posljednjeg snopa ili žetvenog vijenca⁶⁸.

Koledske pjesme slovenskih naroda sadrže mađijske motive u kojima je izražena želja da se postigne rodna godina i opšte obilje. Mađijski elementi slovenskih koledskih pjesama odražavaju, u stvari, simbolično izvođenje poljskih radova (oranje, sijanje, žetvu i vršidbu) na početku nove godine. A obredni hljeb u koledskim pjesmama, kao i u mađijskim običajima, simbolično predstavlja usjeve i obilnu žetvu⁶⁹. Prema običaju simboličnog oranja i sijanja, sačuvanom i u motivima koledskih pjesama, vidi se da i dijelovi rala ili pluga i osobito uloga raonika u božićnim običajima slovenskih naroda (kod Poljaka i svih Južnih Slovena) takođe predstavljaju ostatak starih proizvodno-mađijskih običaja. I običaj simboličnog sijanja bio je široko poznat u slovenskih naroda, kod Poljaka, kod Ukrajinaca i Rusa gdje su ovo zrnje čuvali do proljeća i miješali ga sa sjemenom. Ovaj je običaj bio veoma izražen i kod Južnih Slovena, kod Slovenaca (koranti), kod Bugara (kukeri) ili u drugom vidu na božićnoj slami. Po opštem vjerovanju, božićna slama, koja je prvobitno poticala od posljednjih klasova, sadrži animizovanu snagu novog žita, što se najbolje vidi iz običaja simbolične vršidbe, kada je upotrebljavan i posljednji snop⁷⁰. Kod Bugara su žitno zrnje, upotrijebljeno prilikom simboličnog sijanja i vršenja, bacali po njivi u vrijeme sijanja ili po gumnu za vrijeme vršidbe. Kako se vidi iz brojnih običaja, animistička snaga božićne slame, prvobitno od posljednjeg snopa, prenošena je na usjeve, na voćke i vinograde, na stoku i na sve ukućane, kao što se prenosila i snaga posljednjeg snopa ili žetvenog vijenca⁷¹.

Božićni ili novogodišnji obredni hljeb u ovim se običajima, kao i u slovenskim koledskim pjesmama, pojavljuje kao rezultat prethodnih mađijsko-proizvodnih radnji, simboličnog oranja, sijanja i vršidbe. U mnogim selima

⁶⁷ V. St. Karadžić, *Srp. rječnik*, s. v. oborati. SMR, 217.

⁶⁸ H. Machal, *Nakrės slovanskeho bajeslovi*, Praha 1891, 190; A. N. Afanasjev, *Poetičeskiye vazrenija*, III, 746; Š. Kulišić, *Porijeklo i značenje božić. obred. hljeba u Juž. Slovena*, GZM, 1953, 40–41.

⁶⁹ P. Caraman, *n. d.*, 536, 543; Š. Kulišić, *Porijeklo i značenje...*, 37–42; *Iz stare srp. religije*, 74–81.

⁷⁰ P. Caraman, *n. d.*, 531–535–536; Š. Kulišić, GZM, Sarajevo 1953, 38–39.

⁷¹ M. Arnaudov, *Blgar. nar. prazdnici*, 26; Š. Kulišić, *n. d.*, 28–32.

zapadne Bosne i Like redovno su tom prilikom iznosili na gumno obredni novogodišnji hljeb, a negdje se izričito kaže da »vršu božićni hljeb«. Ovaj se hljeb redovno pojavljuje u vezi sa žitom i božićnom slamom, a njegova plodotvorna snaga prenosi se na usjeve, na ljude i stoku. U sklopu ovih mađijskih novogodišnjih radnji posebno se ističe običaj sakrivanja (»milanja«) iza obrednog hljeba, sa željom da kao simbol bogate žetve iduće godine bude još veći⁷². O starini ovog običaja svjedoči zapis Saxa i Grammaticusa iz XII vijeka, iz kojeg se vidi da je kod baltičkih Slovena veliki hljeb na kraju žetve u obredu simbolično predstavljao usjeve. Želja da sveštenika, skrivenog za hljebom ne vide ni dogodine, po simpatičnoj mađiji imala je da dočara bogatu žetvu u slijedećoj godini⁷³. Ovaj je običaj izvođen u mnogih slovenskih naroda, u raznim prilikama i u raznim oblicima, ali sa istom animističko-mađijskom suštinom⁷⁴. I najzad, da u ovim običajima božićni hljeb simbolično predstavlja usjeve, nalazimo neposrednu potvrdu u tome što se običaj mađijskog sakrivanja u nekim selima Hercegovine izvodio na gumnu, iza gomile tek ovršenog žita⁷⁵. A češki običaj da na Badnje veče domaćica iza obrednog peciva (olaky) pita domaćina da li je vidi, otkriva još dublju starinu ovog mađijskog čina⁷⁶.

Prema nekim običajima moglo se zaključiti da je barem u nekih Južnih Slovena božićni obredni hljeb prvobitno spreman uz obaveznu primjesu brašna od žita iz žetvenog vijenca ili posljednjeg snopa. Najstariji podatak potiče iz 1875. godine⁷⁷, a u nekim selima zapadne Bosne sve do prošlog rata božićnu su česnicu spremali uz upotrebu brašna od žita iz posljednjih klasova, koje su u tu svrhu čuvali do Božića. A brojni običaji sa česnicom dosljedno pokazuju da ona simbolično predstavlja usjeve ili, pak, njivu pod usjevima i da se od nje očekuje blagotvorno djelovanje na rod usjeva, na porast stoke, na zdravlje i sreću ukućana, na opšti napredak cijele kuće. I u većini slučajeva gdje je prvobitna veza između novog žita i božićnog (novogodišnjeg) hljeba već prekinuta, gdje se ovi hljebovi više ne spremaju brašnom iz posljednjeg klasja, brojni običaji veoma dosljedno otkrivaju njihovo plo-

⁷² J. Navratil, *Letopis Matice slovenske 1885*, 175 i d. M. Matičetov, *Slovenski etnograf*, Ljubljana 1954, 223—237; M. Gavazzi, *n. d.*, II 37—42; V. Kličkova, *n. d.*, 203; D. Marinov, *Sbornik nar. umotvor.* XXVIII, 308; M. Arnaudov, *Blgarski nar. prazdnici*, 28—30; Š. Kulišić, *Porijeklo i značenje...*, 23—28; *SMR*, s. v. božićni hljebovi.

⁷³ Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, ed. Holder, Strasbourg 1886, XIV, 564 (pisano oko 1188. god.); L. Niederle, *n. d.*, 290; V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 134. »Placenta quoque mulso confecta rotundae formae, granditatis vero tantae ut paene hominis staturam aequaret, sacrificio admovebatur. Quam sacerdos sibi ac populo mediam interponens, an a Rugianis cerneretur, percontari solebat. Quibus illum a se videri respondentibus, ne post annum ab isdem cerni posset optabat.«

⁷⁴ L. Niederle, *n. d.*, 240; E. Schneeweis, *Die Weihnachtsbräuche der Serbo-Kroaten*, Wien 1925, 103; V. St. Karadžić, *Srp. riječnik*, s. v. milati se; Lj. Pećo, *SEZ*, XXXII, 370; V. Čajkanović, *God. N. Čupića XXXIV*, 272; M. Gavazzi *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*, II, 41; P. Caraman, *n. d.*; Š. Kulišić, *Porijeklo i značenje...*, 10—12; W. R. S. Ralston, *The Songs of the Russian people as illustrative of Slavonic Mythology*, London 1872, 205; E. Gasparini, *n. d.*, 532.

⁷⁵ Š. Kulišić, *Porijeklo i značenje...*, GZM, Sarajevo 1953, 11.

⁷⁶ A. Vaclavik, *n. d.*, 161, 174, nap. 26.

⁷⁷ Zastava, Novi Sad 1875, br. 171.

dotvorno značenje i njihovu mađijsku ulogu. U svih Južnih Slovena, isto suštinsko značenje koje ima *česnica*, izražavaju i drugi božićni hljebovi, ali obično sa znatno većom diferencijacijom bilo posebnih hljebova ili dijelova hljeba opšteg tipa sa određenom namjenom⁷⁸. Kako se može ocijeniti iz običaja i samih naziva za pojedine obredne hljebove, i kod drugih slovenskih naroda može se pratiti njihova istovetna mađijska suština. Kod Slovenaca se ovaj obredni hljeb zvao *poprtnik*, zapravo od *podprtnik*, kako pretpostavlja Matičetov, a u značenju hljeba koji je pečen pod upretom⁷⁹. Glagol *pretati*, u značenju »pokrivati pepelom, žeravicom«, sveslovenski je i praslovenski⁸⁰, a u prilog ovom objašnjenju govori i činjenica da se beskvasna *česnica* obavezno pekla pod pepelom. U Moravskoj su božićni hljeb zvali *baba*, inače kod Čeha i Slovaka *babalky*, ali i *štedrak*, prijesan pšenični hljeb sa primjesom ječma, ovsa, raži i kukuruza⁸¹. Ovim se *štedrak* izjednačava sa *česnicom*, koja je u nekim našim krajevima spremna od brašna svake vrste žita. Ali, ako praslovenski pridjev *štedar* — »izdašan« dovedemo u vezu sa prvobitnim korijenom *skend* — »cijepam«⁸², onda bi *štedrak* značio »dio«, kao što *česnica* potiče od imenice *čest*, iz praslovenskog doba, a u prvobitnom značenju: dio, pars, sors, fortuna⁸³. A ovome potpuno odgovara i uloga česnice, kao i drugih južnoslovenskih božićnih hljebova, jer se i kod božićnog hljeba opšteg tipa sa izvedenim figurama, i naročito kod česnice, tek prilikom obrednog lomljenja gleda koji će znak ili koja figura pojedinog ukućanina zapasti, pa se prema tome predviđa posao, sreća i uspjeh pojedinih članova kuće. Kod Rusa *ščedrovat* znači »koledovati« i označava dječake i djevojčice što uoči Božića pohode kuće, pjevaju koledske pjesme i za to dobijaju darove. Otuda potiče i naziv *ščedrovka* za koledsku pjesmu i, zatim, ukrajinski naziv praznika uoči Božića — *ščedrij večir*, češki — *štedry večer*⁸⁴, dok Poljaci dan uoči Nove godine zovu *szczodry dzien*, *szczodry wieczor*⁸⁵. Iako su ovi nazivi označavali izdašnost i obilje, saglasno i sa cjelokupnim značenjem obreda i praznika, mislim da njihovo prvobitno porijeklo (od *skend* — »cijepam«) treba tražiti u značenju: čest, dio, sreća.

Naporedo sa razvojem ratarske zemljoradnje (za razliku od motičke), ovi agrarni običaji, po unutrašnjoj vezi, stapaju se sa kultom krave i vola, na šta ukazuju nazivi i oblik, a zatim i funkcija pojedinih obrednih hljebova. Kao što je ruska *korovka*, obredno pecivo u obliku krave, poklanjana koledarima⁸⁶, istu funkciju imaju i bugarski, makedonski i srpski *kravaji* i *volovarnici*, otkrivajući neposrednu vezu između hljeba koji simbolično predstavlja novo žito i kulta krave i vola⁸⁷. I Vaclavik navodi da su kod Čeha o

⁷⁸ Š. Kulišić, *n. d.*, 7—42.

⁷⁹ M. Matičetov, *Slov. etnograf VI—VII*, 1953—1954, 223.

⁸⁰ P. Skok, *ER*, III, 36.

⁸¹ O. A. Granckaja, S. A. Tokarev, *Kalendarnije običaji*, Moskva 1973, 211.

⁸² P. Skok, *ER*, III, 412—413; M. Vasmer, *ES*, IV, 499.

⁸³ P. Skok, *ER*, I, 313.

⁸⁴ M. Vasmer, *ES*, IV, 499.

⁸⁵ *Kalendarnije običaji i obrjadi*, 1973, 220.

⁸⁶ V. I. Čičerov, *Sov. etnografija 1948*, sv. 2, 114—115.

⁸⁷ M. Arnaudov, *Blgar. nar. prazdnici*, 40—41; D. Marinov, *n. d.*, 281—291; P. Caraman, *n. d.*, 474—492; V. Kličkova, *n. d.*, 203; Š. Kulišić, *God. ANU*, Sarajevo, XI, 134.

Božiću pravili obredna peciva u obliku domaćih životinja⁸⁸. U nekim selima jugoistočne Srbije (Leskovac), prvog dana Božića, naročito su *kravajče* kotrljali po njivi koja je prva zasijana⁸⁹. Veza između *kravaja* i žitnog roda više je nego jasna u božićnim i novogodišnjim običajima slovenskih naroda, a jedan podatak iz Italije otkriva neposrednu vezu između *kravaja* i novog žita, od kojeg su, po svemu sudeći, ovi slovenski obredni hljebovi prvobitno i spremeni. U Kalabriji naziva se *vaccarella* (od *vacca* — krava) hljeb od novog žita koji je miješen prilikom vršidbe. Po tome je Skok usvojio *Brücknerovo* mišljenje da je *kravaj* još kao praslovenska riječ (korvaj) izvedena od imenice *krava*. Sreće se i u Dubrovniku, još u XVIII vijeku, — *kravajce*, i u Hrvatskom zagorju — *kravajica* — »kruh potrpač«. Da je riječ *kravaj* veoma stara, pokazuje i činjenica što su je preuzeli rumunski, albanski i novogrčki jezik⁹⁰. Kod Južnih Slovena među božićnim hljebovima često se javlja *volarica*, *volovarnik*, *volovi*, ponekad i sa oznakom pluga, jarma i orača⁹¹.

Slovenske obredne figure krava i volova, načinjene od božićnog tijesta, Čičerov je sasvim osnovano doveo u vezu sa žrtvovanjem vola ili krave. Zajedničko, seosko žrtvovanje vola (junca), poznato iz ruske etnografske literature, izvodili su na Dan sv. Nikole, koji je predstavljao kraj stare godine. Čičerov je ujedno pokazao da se žrtvovani junac ruskog agrarnog kalendara podudara sa *turom*, i da su tragovi njegovog kulta mnogo jasniji i po arheološkom materijalu. Nije nam poznat kult vola u Istočnih Slovena, kaže Čičerov, ali navedeni primjer, bez obzira što predstavlja usamljeni podatak, zatim novogodišnje igre koje prikazuju ubistvo vola i crteži na preslicama koji — takođe prikazuju žrtvovanje vola — ukazuju na ostatke ovog kulta.⁹² U ruskim božićnim igrama maskirani momak, koji na glavi nosi zemljani lonac sa pravim bikovim rogovima, »bode djevojke na taj način, da bi bilo ne samo bolno već i stidno«, što ukazuje na plodotvornu funkciju bika. Djevojke vrište i bježe, a zatim momci bika »ubijaju« udarom cjepanice o zemljani lonac. Neki su ovog simboličnog bika dovodili u vezu sa Dionisovim kultom, ali, kako misli Prop, pozivajući se i na Čičerova, ovi se ruski običaji ne mogu dovoditi u neposrednu vezu sa grčko-rimskim mitom, već predstavljaju izvornu obrednu tradiciju⁹³. Obredno, simbolično ubijanje maske bika bilo je poznato i u poljskim običajima, gdje arheološki nalazi takođe svjedoče o starini kulta bika⁹⁴. Kod Južnih Slovena spominje se maska *turica*, a negdje je izvođeno i stvarno žrtvovanje vola (Makedonija)⁹⁵. Filipović je neke makedonske običaje sa obrednim žrtvovanjem zajedničkog seoskog vola doveo u vezu sa »Mitrastovom liturgijom«⁹⁶, a kako je poznato, prema rimskom mitu, iz tijela bika, kojega ubija Mitras, niču biljke, dok se

⁸⁸ A. Vaclavik, *n. d.*, 68.

⁸⁹ D. M. Đorđević, SEZ, LX, 348.

⁹⁰ P. Skok, ER, II, 184.

⁹¹ M. Gavazzi, *n. d.*, II, 32—42; Š. Kulišić, *Porijeklo i značenje...*, 24—25; V. Kličkova, *n. d.*, 203.

⁹² V. I. Čičerov, *Zimnij period*, Moskva 1957, 78—80.

⁹³ V. J. Prop, *n. d.*, 115; V. I. Čičerov, *n. d.*, 200.

⁹⁴ J. Rosen-Przeworska, *n. d.*, 246.

⁹⁵ M. S. Filipović, *Zbornik Matice srpske*, sv. 6 str. 7; E. Gasparini, *n. d.*, 555, takođe navodi običaj žrtvovanja vola u okolini Debra; I. Ivančan, *Nar. običaji korčulanskih kumpanija*, Zagreb 1967.

⁹⁶ M. S. Filipović, *n. d.*, 7.

njegov rep završava sa tri žitna klasa⁹⁷. Još u XIX vijeku zabilježen je živi kult bika i krave kod kavkaskih Svana, koji su o godišnjoj svečanosti obredno žrtvovali svetog bika — *vishva*. V. Bardavelidze, koji je ovaj kavkaski običaj doveo u vezu sa kulturama starog Istoka, smatra da su na Kavkazu sačuvani arhaičniji elementi nego što ih sadrži stari grčki običaj Bufonija, što potvrđuju i ostaci ovih običaja kod iranskih Osetina, zatim Talisa i nekih drugih naroda Kavkaza. Žrtvovanje bika bilo je poznato u Iranu, u Prednjoj Aziji, u starom Egiptu, na Kritu i na južnim poluostrvima Evrope⁹⁸. Inače je žrtvovanje vola bilo poznato i u nedavnim žetelačkim običajima nekih evropskih naroda, na primjer, u Francuskoj⁹⁹.

Izvan Balkana, u drugih slovenskih naroda, običaj vola polaženika Moszynski navodi jedino u nekim mjestima Ukrajine, ali sasvim neodređeno i bez ikakvih pojedinosti¹⁰⁰. Međutim, cjelokupni svečani doček vola božićnog polaženika u običajima Južnih Slovena, sa nizom agrarnih elemenata u obredu, potvrđuje njegovu demonsku prirodu životinjskog predstavnika agrarnog duha. Da je vo polaženik prvobitno predstavljao žitnog demona, moglo se zaključiti iz više činjenica: vola polaženika obasipaju žitom i daju mu žita, obavezno mu daju i božićnog hljeba, koji sadrži animizovanu snagu posljednjeg klasja, ili od istog tijesta načine šupalj kolač — *kovrtanj* koji mu stavljaju na rog i po njegovom padu, kada ga vo zbaci, gataju kakva će biti ljetina. Negdje se ovaj kolač upotrebljavao prilikom mađijske vršidbe o Novoj godini, gdje je simbolično predstavljao rezultat vršidbe. Negdje su volu polaženiku, mjesto kolača, stavljali na rog žetveni vijenac i po njegovom padu gatali o ljetini. Prema svemu tome, kao i po rumunskom običaju mađijskog oranja (*plugusor*), može se pretpostaviti da je vo dešnjak, koji kod Srba i Crnogoraca na Božić obično polazi kuću, nekada učestvovao i u mađijskom oranju¹⁰¹. Mimičke koledarske igre sa turom u nekih slovenskih naroda daju izvjesnog osnova i za pretpostavku da je vo, slično grčkim Bufonijama, naravno kao zajednički seoski polaženik, možda bio i žrtvovan. Na to bi upućivao i običaj da se vo polaženik obavezno pokrije čebetom, ponjavom ili ćilimom. Indijanci starog Meksika derali su kožu ubijene žrtve, kojom će iduće godine ogrtati novu životinjsku žrtvu. Običaj je predstavljao ponovno rađanje agrarnog duha. Naša ponjava je, najvjerovatnije, zamijenila kožu kojom je primarno ogrtan životinjski polaženik, jer se slična zamjena javlja i u drugim srpskim običajima koji se izvođe sa ljudskim polaženikom¹⁰². Prema zatečenim običajima, kao i kod mnogih drugih evropskih naroda, božićnu ili novogodišnju agrarnu žrtvu u slovenskih naroda predstavlja svinja, što upućuje na još stariju tradiciju, vezanu za žensku zemljoradnju.

Kod Ukrajinaca je svinjsko meso bilo obavezno na Badnje veče, a kod Čeha uoči Nove godine (Silvestrovo), što svjedoči o nekadašnjem obrednom

⁹⁷ A. Grenier, *La religion romaine*, 215.

⁹⁸ Rukopis u Institutu etnografije u Moskvi, str. 299—307. Navedeno po Sov. etnografija 1948, sv. 98—99. Up. M. Eliade, *n. d.*, 307—308.

⁹⁹ Dž. Frezer, *Zlatna grana*, 565.

¹⁰⁰ K. Moszynski, *KLS*, II—1, 561.

¹⁰¹ T. Banateanu, *Le »Plugusor«*, Rivista di etnografia, Napoli, 1948, sv. 2—3, str. 3—14; Š. Kulišić, *God. ANU*, Sarajevo, XI, 134—135; Š. Kulišić, *Iz stare srp. religije*, 107—109.

¹⁰² Š. Kulišić, *Iz stare srp. religije*, 111—112.

značenju svinjskog mesa, kako zaključuje Vaclavik¹⁰³. U zakarpatskoj Ukrajini obredno su klali svinju na Sv. Ignjata, a njenu su glavu obavezno ostavljali za Novu godinu¹⁰⁴, na isti način kao što je i kod Srba glava božićne svinje-pečenice ostavljana za Novu Godinu. Slični običaji zabilježeni su i kod Vlaha istočne Srbije, gdje u nekim selima Resave uvode svinju polaznika na Sv. Varvaru i na Božić, kada obredno kolju i svinju-pečenicu čiju glavu takođe ostavljaju za Novu godinu. Svinju su obredno klali i na Sv. Ignjata, kao što su radili i karpatski Ukrajinci, a ovaj običaj ima svojih tragova i kod Srba u Resavi¹⁰⁵.

Kako je utvrdio V. I. Čičerov, žrtvovanje svinje bilo je veoma izrazito i u ruskim novogodišnjim običajima. Po njegovom mišljenju, obredno jedenje svinjskog mesa na Novu godinu, uz podražavanje prisustva svinje, ima određeno mađijsko značenje, sa ciljem da se izazove plodnost, bogata žetva i blagostanje porodice¹⁰⁶. Običaj žrtvovanja svinje na Ignjatov dan, o Božiću ili Novoj godini, sačinjavao je i suštinu grčkih Tesmoforija, kao i u obrednom žrtvovanju svinje u rimskim Saturnalijama¹⁰⁷. Pored obrednog ubijanja svinje u starom Egiptu, Eliade navodi i slične običaje iz Austrije i Švajcarske, gdje i posljednji snop zovu *krmača*, pa na kraju zaključuje da oplodna moć bika, jarca i svinje dovoljno objašnjava smisao životinjske žrtve u agrarnim običajima¹⁰⁸. Herodot naročito naglašava lunarni karakter ovog obreda kada kaže da Egipćani prinose svinje na žrtvu jedino boginji Mjeseca Seleni i Dionisu, i to samo za vrijeme uštapa, kada jedu svinjetinu. Agrarni karakter žrtve otkriva i običaj siromašnih Egipćana koji su tom prilikom pravili svinje od pšeničnog tijesta i prinosili ih na žrtvu¹⁰⁹. Janina Rosen-Przeworska obrednu svinju o Sv. Patriku i o Sv. Martinu kod Poljaka dovodi u vezu sa žrtvovanjem svinje kod Kelta, gdje je vepar bio amblem boginje Arduine¹¹⁰. U stvari, kako smo vidjeli, običaj žrtvovanja svinje i kod Slovena potiče iz dubljeg sloja agrarno-mađijskih obreda, prvobitno lunarnih i vezanih za žensku zemljoradnju, iz kojeg potiču odgovarajući običaji i kod mnogih drugih indoevropskih i mediteranskih naroda¹¹¹.

Obredno ubijanje svinje na Ignjatov dan bilo je poznato i kod Bugara¹¹², a da su ovi običaji prvobitno poticali još sa lovačkog stupnja, neposredno, potvrđuje i podatak da se na Ignjatov dan nastoji ubiti divlju svinju za Božić (»će da idem da ubijem nekoja diva svinja za Koleda«)¹¹³. Običaj žrtvovanja svinje o Božiću ili o Novoj godini poznat je i na Siciliji, u Brita-

¹⁰³ A. Vaclavik, *n. d.*, 65—66. Up. *Kalendarnije običaji*, 1973, 216.

¹⁰⁴ J. F. Simonenko, *Sov. etnografija*, 1948, sv. I, 82.

¹⁰⁵ P. Kostić, GEM, Beograd 1966, 211—212, 213, 193.

¹⁰⁶ V. I. Čičerov, *Zimnij period*, 78—80.

¹⁰⁷ A. Grenier, *n. d.*, 114.

¹⁰⁸ M. Eliade, *n. d.*, 307—308.

¹⁰⁹ Herodot, *Istorija*, 47, 48.

¹¹⁰ J. Rosen-Przeworska, *n. d.*, 246.

¹¹¹ Jasni lunarni elementi javljaju se i u mitu o žrtvovanju Mitrasovog bika, gdje se kaže kako je Mjesec pokupio ostatke Mitrasovog bika i od njih stvorio sve korisne životinje; A. Grenier, *n. d.*, 215.

¹¹² T. A. Koleva, *Kalendarnije običaji*, 1973, 270.

¹¹³ M. Arnaudov, *Blgar. nar. prazdnici*, 24.

niji i u skandinavskim zemljama, kao i kod Rumuna¹¹⁴. Crnogorski i srpski običaj božićne pečenice, donekle i bosanskih Hrvata, u najvećoj mjeri podudara se sa običajima zakarpatske Ukrajine, a zatim i sa običajima Vlaha u istočnoj Srbiji. Analizom ovih običaja i vjerovanja bilo je moguće utvrditi da božićna pečenica znači žrtvu odabranog predstavnika životinjske vrste, od koje žrtve zavisi razmnožavanje svinja, ali i još izrazitije žrtvovanje životinjskog predstavnika žitnog demona, od kojeg, u prvom redu, zavisi žitni rod, a zatim, uopšte, plodnost i svaki napredak. Zapravo, ovim običajima sa svinjom-pečenicom zatvara se obredni krug čiju centralnu radnju sačinjava simbolično sijanje, negdje i simbolična vršidba žita, sa obrednim hljbom koji predstavlja krajnji rezultat ovih mađijskih radnji. Na taj način u ovim je običajima zbijen cijeli obredni scenarij, sa demonskim šumskim drvetom (badnjak, grane, pruce), sa simboličnom njivom pod usjevima (slama i božićni, novogodišnji hljb), uz obavezno prisustvo demonskih životinja, kao polaženika i kao agrarne žrtve. U ovim običajima badnjak, slama, božićni ili novogodišnji hljb, kokoš, i svinja, dosljedno se dovode u vezu sa usjevima, na koje se u prvom redu i prenosi njihova plodotvorna moć¹¹⁵.

Kako smo vidjeli, koledarske pjesme slovenskih naroda sačinjavale su sastavni dio ovih novogodišnjih obreda. I koledarske maske, najčešće zoomorfne, i uloga životinja koje koledari simbolično predstavljaju, treba da pojačaju mističnu snagu mađijskog čina za opštu plodnost i obilje. Obilaženje sa *kozom* (maska) svake kuće u selu označava, u stvari, životinjskog polaženika koji donosi plodnost. Istom cilju usmjereno je i simbolično izvođenje polnog akta, koji često izvode maskirani igrači (koledari, čarojičari i sl.). Simbolično žrtvovanje *koze*, koja prividno pada mrtva da bi ponovo oživjela i donijela plodnost, u suštini odgovara stvarnoj novogodišnjoj (božićnoj) žrtvi svinje ili, rjeđe, ovce. Ovi bitni elementi koledarskih običaja prvobitno su poticali iz arhaičnih, lovačkih kultura, jer ih nalazimo u običajima recentnih lovačkih plemena, kao i na praistorijskim crtežima i drugim tragovima kulta i mađije. Kod Slovena ovi su običaji zabilježeni još u izvorima od XIII do XV vijeka¹¹⁶. Kako primjećuje Prop, maska koze, više uobičajena kod Ukrajinaca i Bjelorusa nego u Velikorusa, sigurno je najarhaičnija. U zemljoradničkim religijama izuzetno plodotvorna moć pridavana je jarcu. I antički fauni, pokrovitelji šuma, polja i stada, imali su jarčeve noge. Njima su bili posvećeni i rimski praznici *lupercalia*¹¹⁷. I Gasparini ističe značajnu ulogu koze u agrarno-mađijskim običajima Istočnih Slovena i Poljaka, koja, po njegovom mišljenju, potiče još iz lovačkih kultura, a zatim je prilagođena potrebama i shvatanjima ljudi u kulturama sa motičkom zemljoradnjom¹¹⁸. Kod Velikorusa, kod Zapadnih Slovena i kod Slovenaca, mjesto koze preovlađuje obred sa kobilom. Ruski crkveni izvori često spominju »bjesovsku kobilu«, a Prop i ove običaje osnovano dovodi u vezu sa granim obredi-

¹¹⁴ Up. I. Milčetić, *Koleda u Juž. Slavena*, ZBZNŽO, XXII, 114.

¹¹⁵ P. Caraman, *n. d.*, 408; M. Gavazzi, *Narodna starina*, I, 344. Česky Lid, I, 400—402; Š. Kulišić, GZM, Sarajevo 1953, 7—45; Š. Kulišić, *Iz st. srp. religije*, 82—104.

¹¹⁶ V. J. Prop, *n. d.*, 111. i d. A. Vaclavik, *n. d.*, 51, 164; Š. Kulišić, *God. ANU*, Sarajevo, XI, 126—130.

¹¹⁷ V. J. Prop, *n. d.*, 114.

¹¹⁸ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, 1973, 444—445.

ma za plodnost¹¹⁰. Gasparini navodi B ü h l e r o v o mišljenje da poznate maskirane družine, kao i značenje njihovih maski, odgovaraju zemljoradničkim kulturama sa gajenjem nekih domaćih životinja, ali prvobitno bez upotrebe rala. Maske imaju zadatak da održavaju i obnavljaju prirodne tokove, da pružaju pomoć, zaštitu i očišćenje¹²⁰. Koledarske i pokladne družine slovenskih naroda, svojim maskama i svojim obredima, izražavaju dominantan agrarni karakter mađijskim radnjama čiji je glavni cilj dočaravanje plodnosti, u prvom redu usjeva.



¹¹⁰ V. J. Prop, *n. d.*, 113—115; A. Vaclavik, *n. d.*, 51; K. Moszynski, *KLS*, II—2, 295.

¹²⁰ E. Gasparini, *n. d.*, 445; A. Bühler, *Die Maske*, Führer durch das Museum für Völkerkunde, Basel 1960, 9—13.

AGRARNO-MATRIJARHALNA OSNOVA STARE SLOVENSKE RELIGIJE

U običajima slovenskih naroda razlikuju se družine muških koledara od družina ženskih koledarki, ali neke značajne činjenice ukazuju da prvobitno porijeklo ne samo ženskih već i muških koledarskih družina moramo potražiti u matrijarhalnim kulturama i njihovim rodovskim organizacijama. U slovenskih naroda muški su koledari predstavljali tajne, zatvorene družine momaka i tek oženjenih mladih ljudi. Prop navodi kako po ruskim selima uoči Božića idu grupe objedinjene prema »polu i uzrastu«. U nekim su selima koledarske grupe sačinjavale djevojke, a u mnogim mjestima dječaci i momci¹. Učešće u koledarima tek oženjenih ljudi Gasparini objašnjava time što se za godinu dana, zapravo do rođenja prvog djeteta, brak smatrao privremenim. Po njegovom mišljenju, učešće momaka u koledarima ukazuje da njihove družine predstavljaju odraz matrijarhalne rodovske strukture sa dvije bračne klase, koja se razlikuje od totemske kulture, čija muška tajna društva sačinjavaju odrasli sa funkcijom uvođenja u zrelost dozrelih dječaka (običaji inicijacije)². Da su srpski koledari, kao i bugarski *kukeri* nekada predstavljali zatvorene suprotstavljene družine, dokazuju brojna srpska i bugarska predanja o sukobima koledarskih, odnosno kukerskih, družina i o koledarskim ili kukerskim grobljima, gdje su, prema predanjima, na licu mjesta sahranjivani oni koji bi izginuli prilikom sukoba³. To potvrđuju i čarojičarska groblja iz zapadne Bosne, kao i sačuvana predanja⁴. Sukobi koledara zabilježeni su i u Poljskoj i Ukrajini⁵. Još u Statutu Poznanjske dijeceze, iz 1420. godine, zabranjivane su noćne koledarske povorke zbog ubistava do kojih je tom prilikom dolazilo (cum illa nocte, furta, homicidia et plura mala committantur)⁶. I slovenački *koranti* u okolini Ptuja redovno su obrazovali dvije grupe⁷, a Matičetov je naišao na predanja o sukobima i ubistvima među maskiranim igračima (»pusti«) u nekim krajevima Slovenije⁸. Gasparini ukazuje na slične običaje u nekim selima Dagestana i oso-

¹ V. J. Prop, *n. d.*, 39—40.

² E. Gasparini, *La civiltà matriarcale degli Slavi*, Venezia 1956, 165—166.

³ M. Arnaudov, *Kukeri i rusaliji*, Sofija 1920, 30. SMR, s. v. koledarska groblja; E. Gasparini, *n. d.*, 165—166; Isti, *Il matriarcato slavo*, Firenze 1973, 449 i d.

⁴ R. Kajmaković, *Narodni običaji*, GZM, Sarajevo 1962, 147.

⁵ P. Caraman, *n. d.*, 6, 14; E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, Firenze 19—73, 448—449.

⁶ L. Niederle, *n. d.*, 244. nap. 2.

⁷ N. Kuret, *n. d.*, 65.

⁸ E. Gasparini, *n. d.*, 450.

bito kod Kubačinaca, gdje se bila zadugo očuvala dualna struktura naselja. On smatra da se iza toga kriju tragovi prvobitne rodovske egzogamije u svakoj polovini naselja, kao i antagonizma među ovim dijelovima naselja, što bi ujedno upućivalo na prvobitnu matrijarhalnu organizaciju sa dvije bračne klase. Mnoge podudarnosti između kavkaskih i slovenskih, osobito balkanskih, običaja u vezi sa maskama, po Gasparinijevom mišljenju, ukazuju na uticaje Bliskog istoka, ali on pri tome ističe da sukoba između maskiranih igrača nema gdje nedostaju barem tragovi binarne strukture, rodovske ili seoske. A da sukobi slovenskih koledarskih družina vode porijeklo od bračnih grupa, pokazuje i ponašanje svatovskih družina, kao i predanja o svatovskim grobljima⁹.

Kako je već i ranije izloženo, u koledarskim običajima, osobito u Južnih Slovena, veoma su vidni ostaci hijerogamije, sa istaknutom ulogom *mlade*, *bulke* ili *babe*. Mladu je obično predstavljao muškarac odjeven u ženske haljine, a običaj zamjene odjeće u slovenskim narodnim obredima zabilježen je i u pisanim izvorima od XI do XV vijeka. Još u Slovu Jovana Zlatoustog, iz XI vijeka, zabranjuju se igre pod maskama i, posebno, oblačenje muškaraca u ženske haljine¹⁰. Na isti način i spomenuti Statut Poznanjskog Sinoda, iz 1420. godine, izričito zabranjuje da u koledarskim povorkama muškarci oblače ženske, a žene muške haljine¹¹. A, u stvari, ovaj se običaj, osobito u balkanskih Slovena, održavao do današnjih dana. Među srpskim koledarima jedan se momak oblači kao *mlada*, a u bugarskim kao *bulka* (nevjesta), dok je među kukerima, kako smo vidjeli, glavno lice predstavljao igrač maskiran kao *baba*, koja upravlja cjelokupnim obredom. Isto se javlja i u makedonskim običajima, gdje se dvojica ili trojica obuku u ženske haljine i predstavljaju *babe*¹², zatim kod Srba u Resavi i u okolini Boljevca¹³. Slični običaji sa »zamjenom odjeće« bili su poznati u staroj Grčkoj i u karnevalskim i proljetnim običajima savremenih evropskih naroda. Isto je tako u Indiji, u Iranu i u nekim drugim dijelovima Azije običaj »zamjene odjeće« imao izuzetnu ulogu u agrarnim obredima. U nekim krajevima Indije, za vrijeme svečanosti u čast boginje vegetacije, muškarci pod ženskim haljinama načinili bi vještačke grudi¹⁴, što najbolje pokazuje primat ženske uloge u ovim običajima. Slični su običaji osobito karakteristični za neke paleosibirske narode. Čukči su smatrali najmoćnijim muške šamane odjevene u ženske haljine i obratno. U sjevernih Jakuta šaman je vršio obred u ženskim haljinama. Kod Itelmena je glavno bilo žensko šamanstvo. Kod Jakuta, Burijata i altajsko-sajanskih naroda nazivi za šamana su različiti, dok sve tri grupe naroda za šamanku imaju isti naziv — *udagan*. Tokarev iz toga zaključuje da je u sibirsko-altajskih naroda žensko šamanstvo starije i da je igralo značajnu ulogu na ranijem stupnju, u periodu materinskog roda¹⁵. Žene vračarice kod protoslovenskih naroda spominju i pisani izvori (*vetulae*, *phitonissae*, *sortilegae*), a neki ističu i njihov izuzetan društveni ugled i značaj. Kozmas

⁹ N. d., 450—456; SMR, s. v. groblja svatovska.

¹⁰ L. Niederle, n. d., 246.

¹¹ N. d., 247.

¹² J. Hadži-Vasiljević, *Južna Stara Srbija*, Beograd 1909, I, 389.

¹³ P. Kostić, GEM, Beograd 1966, 195; S. Grbić, SEZ XIV, 32.

¹⁴ M. Eliade, n. d., 355.

¹⁵ S. A. Tokarev, *Religija v istoriji nar. mira*, 148—149.

Praški u svojoj Hronici (1045—1125) posebno ističe češku vračaricu Libušu (Lubussa fuit phitonissa), a jedan izvor iz 1209. godine navodi kako je u poljskoj vojsci, prilikom bitke, značajnu ulogu imala vračarica¹⁶.

Ranije smo već imali prilike da vidimo kako su žene i djevojke imale ponekad značajnu ulogu u nekim slovenskim običajima koji su prvenstveno izvođeni radi plodnosti. Ovu značajnu i sigurno primarnu ulogu žena i djevojaka možemo i dalje dosljedno pratiti u nizu značajnih obreda i običaja slovenskih naroda. Spomenuli smo ulogu žena i djevojaka u običaju uskršnjih »voločebnika«, a inače se kod Rusa kao koledarske učesnice navode »krasne djevojke«. U rjazanskoj guberniji, ispred svih koledara išla je djevojka »mjehonoša« s torbom za poklonjene piroge¹⁷. Čičerov navodi kako su kod Rusa obred koledovanja izvodile grupe mladića ili djevojaka istih godina, dok su ponekad momci i djevojke sačinjavali jedinstvenu grupu. U nekim selima sjeverne Rusije, o Novoj godini, grupe djevojaka išle su od kuće do kuće i pjevale »Lazara«, a ukućani su im davali po parče piroga (kolača)¹⁸. Lazar je očividno od crkve nametnuta ličnost, jer su u starini djevojke pjevale koledarsku pjesmu. I kod balkanskih Slovena, osobito u njihovom istočnom dijelu, negdje su djevojke »koledarke« ili »koledarke« izvodile običaj koledovanja. U resavskim selima, u istočnoj Srbiji, najmlađa koledarka, okićena grančicama rodnog drveća i klasjem usjeva, igrala je pred svakom kućom u selu, dok su ostale, sa drenovom grančicom u ruci, igru pratile pjevanjem. Zatim je okićena koledarka ulazila u kuću, ljubila badnjak i čarala po vatri, kao što to radi i polaženik, a domaćica je posipala žitom iz sita, na isti način kao i polaženika¹⁹. U Siriniću su od Sv. Ignjata pa do Božića kuće po selu polazile »kalinarke« — grupa djevojaka koje su pjevale obredne pjesme²⁰. Po vremenu kada se javlja ova djevojačka grupa, po licima koje maskirane djevojke predstavljaju (starci, nevjesta sa preslicom za pojasom) i po svojoj ulozi kalinarke se podudaraju sa koledarskim povorkama. U skopskoj kotlini, u Makedoniji, pred doček koledarki domaćica je stavljala pod kućni prag malo slame, a na koledarke je obredno prosipala žito²¹. Kako saopštava Arnaudov, u Dupniškom, pred sumrak uoči Sv. Vasilija (31. XII) seoske se djevojke skupe na mjestu gdje se igra kolo i tu pjevaju obredne pjesme, držeći u ruci kitu cvijeća i drenov štap, na kojem je crvenim koncem privezan žitni klas²². U Makedoniji su na Bogojavljenje svaku seosku kuću polazile djevojke »vodičarke« koje su pjevale pjesme slične lazaričkim²³. I proljetne želje bugarskih *lazarica*, kako primjećuje Arnaudov, podudaraju se sa željama i uopšte sa tradicijom zimskih koledara²⁴. U stvari, lazaričke su pjesme često srodne sa koledarskim, i to baš u onim elementima koji sačinjavaju suštinu samog obreda. U okolini Čustendila običaj »lazarki« izvođen je za dobar žitni

¹⁶ L. Niederle, *n. d.*, 211—212.

¹⁷ V. J. Prop, *n. d.*, 40—41.

¹⁸ V. I. Čičerov, *Sov. etnografija*, 1948, sv. 2, 113, 127—128.

¹⁹ S. Mijatović, *Običaji u Resavi*, GEM, Beograd 1928, 36—37.

²⁰ D. Debeljković, SEZ, VII, 316—317. Kalina »biljka ligustrum vulgare«, crvenih cvjetova. Riječ je sveslovenska i praslovenska; P. S k o k, *ER*, II, 21.

²¹ V. Kličkova, *n. d.*, 204—205, 207.

²² M. Arnaudov, *Blgarski nar. prazdnici*, 47.

²³ *N. d.*, 51.

²⁴ *N. d.*, 85—87.

rod. Sve djevojke iznad 16 godina, odjevene u prazničku nošnju, išle su grupno po njivama pod zelenim žitom i pjevale: »Rodilo se, prerodilo, ot dva klasa kutel žito, ot dva grozda bčva vino.«²⁵ U selima Leskovačke Morave svaka lazarička grupa ima svog vođu, starijeg čovjeka, čije polje ponekad žanju, utrkujući se »koja će vezati najveći snop žita«²⁶. Iz ovih se običaja vidi da su ih prvobitno u proljeće, za razliku od koledarskih, izvodile grupe djevojaka kao mađijski obred za dobar rod, ali se ujedno može razabrati da su *lazarice* predstavljale grupu djevojaka koje prolaze inicijaciju. U okolini Leskovca, uoči Lazareve subote sve se *lazarice* skupe kod domaćina koji će ih voditi. Čim jutro svane, *lazarice* se »promene« u novo bijelo ruho, a posebno se ističu svojom odjećom *lazar* i *lazarica*, koji predvode grupu. Za njima idu *prednjarke* pa *krošnjarke* koje nose kotaricu za jaja. Da se prvobitno radilo i o elementima inicijacije, pokazuje i predanje po kome mora svaka djevojka da ide u *lazarice*, jer ako koja ne ide, »na onom svetu će nositi žabama vodu«²⁷. U Gornjoj Pčinji kao *lazarice* igraju djevojčice od 7—12 godina, »pa i starije«. Ona koja prvi put igra nastupa kao »zadnjica«, druge godine biće »prednjica«, a tek treće muški ili ženski *lazar*²⁸. Ova stupnjevitoost očito upućuje na prvobitni obred inicijacije, koju u nekim pjesmama izražava i ženska inicijativa za brak. Da su *lazarice* prvobitno predstavljale zatvorene grupe djevojaka, koje su se prilikom susreta mogle i potući, na isti način kao i koledarske, kukerske i svatovske družine, pokazuju stihovi²⁹:

Sretoše se lazari.
Da li da se pobijev
Ili da se razminev?

U nekim selima iz okoline Leskovca nedavno se dešavalo da se dvije grupe *lazarica*, iz raznih sela, prilikom susreta potuku, a lokalitet *Lazarov zabel*, po narodnom kazivanju, označavao bi mjesto gdje su sahranjene prilikom sukoba izginule *lazarice*³⁰. Zatvoreni karakter grupe *lazarica*, njihova inicijativa za brak izražena u nekim pjesmama, kao i običaj da *lazarice* učestvuju kolektivno u žetvi — pokazuju da i *lazarice*, kao i *kraljice*, potiču iz jedne matrijarhalne kulture. Ovo bi potvrđivao slovenački i hrvatski običaj *ladarica*. Ophodi slovenačkih *ladarica* počinjali su od Duhova ili od Jurjeva pa do Ivandana, završavajući običajem »ivanjske svadbe«, u kojoj je učestvovala simbolični par »nevjesta i mladoženja«, sa ciljem da se dočara opšta plodnost³¹. I kod Hrvata su družine djevojaka, počevši od Jurjeva, negdje od Duhova, obilazile kuće po selu, svečano odjevene i okićene vijencima. Djevojke su igrale i pjevale, želeći napredak svakoj kući »ponajbolje gazdarici«, da na polju rodi žito, a u gori vinograd³². Zanimljiva je i njihova prijetnja u slučaju da ne dobiju darove, »zet ćemo vam mlada sina«³³, što bi odgovaralo

²⁵ N. d., 81—87.

²⁶ D. M. Đorđević, SEZ, LXX, 237—244.

²⁷ N. d., 237—238.

²⁸ M. S. Filipović, P. Tomić, *Gornja Pčinja*, SEZ, LXVIII, 95—96.

²⁹ D. M. Đorđević, n. d., 250—251.

³⁰ N. d., 242—243.

³¹ N. Kureć, *Praznično leto Slovencev*, 1967, 99—108.

³² M. Gavazzi, *Godina dana hrvatskih nar. običaja*, I, 93—101.

³³ N. d., 100.

ralo djevojačkoj inicijativi za brak izraženoj u lazaričkim pjesmama. Gavazzi pretpostavlja da bi jezgra ovog običaja »mogla biti baština iz davnoga slovenskoga folklor«, kako pokazuju slični djevojački opnodi u Sjevernim Slovena. Običaj se u Slavonskoj podravini stapa sa duhovskim *ljeljama* i *kraljicama*, jer se u suštini radilo o istovjetnim običajima³⁴. Kod Srba kraljičke igre sadrže i astralne motive, sa pokretima koji simbolično prikazuju kretanje nebeskih tijela, posebno Mjeseca (»kao srp, pa se okreću nalijevo stupajući po dvije stope unapredak«)³⁵. U Šumadiji, u prvu nedjelju po Jeremijindanu, djevojke »jeremije« prirede gozbu od poklona koje su dobile prilikom obilaženja. Na gozbu dolaze momci i mlađi ljudi čije su kuće djevojke pohodile uoči Jeremijindana³⁶. Obredni hljeb i manipulacija djevojaka sa ovim hljebom otkriva agrarni karakter obreda, dok bi naziv *rusalje*, kojim se ponegdje označavaju kod Srba povorke kraljica, mogao sadržati i neke elemente kulta pokojnika.

Slični su običaji poznati i kod Zapadnih Slovena, gdje je osobito izražen agrarno-mađijski karakter običaja. U Poljskoj su na proljeće birali najljepšu djevojku za »kraljicu«, koju je pratilo šest do osam starijih djevojaka, pa je cijela grupa obilazila polja pod usjevima, pjevajući:

Gdzie krolewna chodzi
Tam przeniczka rodzi.

(Kuda kraljica hodi / tu pšenica rodi). Negdje su *kraljicu*, ukrašenu krunom od pletenih vijenaca najprije vodili oko zapaljene vatre, a zatim su djevojke obilazile polja i na kraju nekoliko seoskih kuća. Česi su nedjelju duhovsku zvali »kraljevskom«, kad je grupa djevojaka od sedam do trinaest godina, zvana *kralovničky*, igrala i pjevala dozivajući mlado ljeto³⁷. Slični običaji poznati su u cijeloj Evropi, gdje se lice koje predstavlja duha vegetacije takođe naziva *kralj* ili *kraljica*³⁸. Običaj bi u svojoj suštini značio prenošenje vegetativne snage proljetnog granja i bilja na polja, ljude i stoku. U Francuskoj, Engleskoj i Češkoj običaj je zahtijevao da se najprije izabere *kraljica maja*, ali u većine evropskih naroda, kako konstatuje Eliade, sačuvala se tradicija prvobitnog para pod različitim nazivima: kralj i kraljica, domaćin i domaćica, vjerenik i vjerenica, ljubavnici (na Siciliji i Sardiniji). Po njegovom mišljenju, bez sumnje, radi se o naglašenom liku mladog para koji je nekada pojačavao i podsticao stvaralačke snage prirode na taj način što se obredno spajao na samoj izoranoj brazdi, oponašajući kozmički sveti brak Neba i Zemlje. Svi kozmološki atributi Mjeseca i Zemlje, sijanja i rađanja, prisutni su u ženi i mogu biti izazvani i pojačani ženskim obredima ili pak svetim brakom kao simboličnom hijerogamijom³⁹.

U svemu tome izraženi su proljetni običaji, sa tako značajnim učešćem djevojaka u obredima i obrednim pjesmama, kada je i počinjao novi proljet-

³⁴ N. d., 100.

³⁵ V. St. Karadžić, *Srp. rječ.*, s. v. kraljice.

³⁶ P. Ž. Petrović, SEZ, LVIII, 244—247.

³⁷ K. Moszynski, KLS, II—1, 359; A. Vaclavik, n. d., 164; N. N. Cracianskaja, *Kalendarnije običaji*, 1977, 234. Poljske *maršalke*, (marszalki); O. A. Granckaja, *Kalendarnije običaji*, 1977, 217.

³⁸ Dž. Frezer, n. d., 161—177, posebno 172.

³⁹ M. Eliade, n. d., 266—227.

no-ljetni period sa novim zemljoradničkim i stočarskim proizvodnim ciklusom. Vidjeli smo da su u svih slovenskih naroda, u običajima donošenja proljetnog granja i u običajima za rast usjeva, glavnu ulogu imale djevojke i žene. Stoga i ženske koledarske povorke i pjesme, po suštini njihovog značenja, možemo smatrati jednom varijacijom proljetnih pjesama i običaja, koja se, naporedo sa pomjeranjem nove godine u zimski period, pojavljuje o Božiću i Novoj godini. Isti proces može se pratiti i u mnogim običajima slovenskih naroda, koje su i u zimskom periodu izvodile žene i djevojke. Kod Čeha i Slovaka bio je raširen običaj *Lucije* koju je predstavljala ženska osoba raspuštenih vlasi i ogrnuta bijelom plahtom, a kod Slovaka u staroj narodnoj nošnji. Kod Poljaka, Čeha i Slovaka Dan sv. Lucije računao se kao početak nove godine. Po svemu može se reći da su Vaclavik i Bogatyrev u ovim narodnim običajima i vjerovanjima opravdano vidjeli ostatke matrijarhata⁴⁰. U nekim krajevima Poljske i Čehoslovačke, kao i kod balkanskih Slovena, vjerovalo se da ženski polaženik, osobito djevojka, utiče da krave tele žensku telad⁴¹. Kod Bjelorusa, na Badnje veče domaćica je kvocala kao kokoš, dok je domaćin izvodio simbolično sijanje. Isti običaj poznat je kod Čeha, Slovaka i Rumuna, u kojih su ženama pripadali i božićni običaji u vezi sa kokošima⁴². I neki običaji Južnih Slovena, posebno u istočnoj Srbiji na Ignjatov dan, zvani *Kokošinji božić*, zatim i na Sv. Varvaru, ukazuju na značajnu ulogu žena i djevojaka u običajima gdje se kokoši pojavljuju kao predstavnice »duha žita«, i u mađijskim običajima za žitni rod. Uopšte kod Južnih Slovena, niz običaja pokazuje da su i u zimskom periodu, barem u nekim krajevima prvobitno glavne agrarne obrede izvodile žene i djevojke. Tu spada simbolično kvocanje, rasipanje slame, pljeve i žita, obilaženje oko ognja koje predvodi domaćica, običaj da i žena može nositi bandjak, da ga barem zasipa žitom ili ga nalaže, a iznad svega običaj posebnih ženskih badnjaka za svako žensko čeljade iz kuće (Kući). U Makedoniji je zabilježen i običaj da domaćica na Badnje veče poziva božanstvo na večeru⁴³.

Svi ovi običaji, kao sastavni dijelovi jedinstvenog animističko-mađijskog kompleksa, dosljedno odražavaju jednu arhaičnu zemljoradničku kulturu koja se prvobitno razvila na osnovi ženske ručne zemljoradnje. A poznato je da se sa ovim matrijarhalnim zemljoradničkim običajima, po unutrašnjoj vezi, strukturno povezuje i lunarna mitologija. Stoga je u pravu Gasparini kada u slovenskom koledarskom obredu nalazi lunarne elemente, kao što su maske rogatih životinja (koza, bik), čiji rogovi predstavljaju mjesecove srpove, ili suprotstavljanje crne i bijele boje, koje simbolično prikazuje Mjesecove mijene. Crno-bijela koza iz okoline Mogiljeva, »baba« ili »mlada«, koje umiru i ponovo oživljuju u bugarskim, poljskim, ukrajinskim i bjeloruskim običajima, ujedno su biljna božanstva i pramajke izjednačene sa Mjesecom, kako na kraju zaključuje Gasparini⁴⁴.

Prema Dugoševim podacima iz XV vijeka vidjeli smo da su stari Poljaci u posvećenim gajevima obavljali veliki javni obred za obilan rod žita.

⁴⁰ *Kalendarnije običaji i obrjadi*, 1973, 206—207.

⁴¹ *N. d.*, 208.

⁴² P. Caraman, *n. d.*, 408. *Kalendarnije običaji*, 1973, 212—213.

⁴³ Š. Kulišić, *God. ANU, Sarajevo*, XI, 153—155; Š. Kulišić, *God. ANU, Sarajevo*, XII, 28—28, 41.

⁴⁴ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, 1973, 447.

Zbog rimskih imena *Diana-Dzevana* i *Ceres-Marzyana*, boginjâ o kojim Dugoš saopštava da su bile osobito poštovane u tim svetim gajevima, neki stariji naučnici, u prvom redu Brückner i Niederle⁴⁵, za njima i mnogi savremenici osporavali su postojanje ovih slovenskih boginja. Međutim, suština pojave, kao i suština problema, nije u imenima boginja, iako Magdeburški anali i hronika, još u IX i X vijeku, spominju Dijanin kip koji je uništio Karlo Veliki. U tome je i sam Niederle nalazio dokaz o postojanju neke slovenske boginje tek slične Dijani, pretpostavljajući da se možda radilo o boginji *Sivi-Živi*, koju izvori spominju u pomeransko-baltičkih Slovena⁴⁶. Niederle je dopuštao da su u staroj poljskoj tradiciji postojala bića kao što su *Lada*, *Marzyana*, *Dzewana* i sl., ali je ujedno smatrao da je nužno utvrditi kakvo je bilo njihovo stvarno značenje i mjesto u poljskoj narodnoj religiji⁴⁷. U stvari, poljski izvori XV vijeka sasvim određeno navode paganske pjesme o Duhovima (tempore Pentecosten) u kojima »zazivaju i poštuju idole«, posebno *ladu* (lado yleli yassa ty — quae consueverunt fieri tempore festi penthecosten). Pri tome je od osobitog značaja da izvori dosljedno ističu djevojke i žene kao *aktivne* učesnice u ovim obredima (vetulae et mulieres et mulieres et puellae), koje pjevaju prastare pjesme dozivajući *Ladu*, igrajući i pljeskajući rukama (manibus coneplaudentes in gyrum choreas ducunt)⁴⁸.

Brückner je riječ *lada* u navedenim pjesmama i običajima smatrao običnim apelativom, a *lel* — *polel* refren ocijenio je kao umetke bez ikakvog značenja. Niederle se nije slagao sa ovom Brücknerovom ocjenom, pretpostavljajući da navedeni refreni predstavljaju apelative mitskih bića i demonâ, čije idole ponekad spominju i pisani izvori. Jedino je smatrao da ovi nazivi nisu označavali viša božanstva⁴⁹. Međutim, rezultati novijih istraživanja sve više ukazuju da je naziv *Lado* u protoslovenskih naroda označavao žensko božanstvo. U jednom ruskom ljetopisu iz XVII vijeka *Lada* je označena kao boginja braka, ljubavi i veselja⁵⁰. Kako ističe Milan Budimir, slovenska imenica *lada*, koja je ujedno ime božanstva, davno je identifikovana sa izrazom likijanskih Indoevropljana *lada* »gospođa, supruga«. Dalje je utvrđena istovetnost ovog doklasičnog termina sa mitološkim imenima *Leda*, *Leto*, *Letona*, kao i njihova povezanost sa dogrčkim matrijarhatom⁵¹. Kult boginje *Lato* ili *Leto*, kasnije često izjednačavane sa Afroditom, bio je raširen u cijelom zapadnom pojasu Male Azije, osobito u Likiji, gdje je kao boginja Majka predstavljala izrazito žensko mitološko biće. Njeno ime zacijelo potiče od likijske riječi *lada*, »žena, supruga«, zaključuje i Roberto Gusmani⁵². Praslovenska riječ *lada*, u značenju »supruga«, nalazi se u ruskom i ukrajin-

⁴⁵ L. Niederle, *n. d.*, 169—170.

⁴⁶ *N. d.*, 177.

⁴⁷ *N. d.*, 169—170.

⁴⁸ U jednom poljskom rukopisu iz 1423. godine čitamo: »...conveniunt vetulae et mulieres puellae non ad templum, non orare, sed ad coreas non nominare deum sed dyabolum scilicet ysaya lado ylely ya ya...«; Niederle, *n. d.*, 171, nap. 1.

⁴⁹ *N. d.*, 171—172.

⁵⁰ *N. d.*, 173.

⁵¹ M. Budimir, *Protoslovenski i staroanadolski Indoevropljani*, Zbornik Filozof. fakulteta, Beograd 1952, 262.

⁵² R. Gusmani, *Le religioni dell' Asia Minore nel primo millennio A. C.* Tacchi Venturi, 1971, t. 2, 328.

skom gdje *laduvaty* znači »pjevati svadbene pjesme«⁵³. Sam izraz *lado*, *lada* sačuvao se do današnjih dana kao refren u poljskim, ruskim i južnoslovenskim svadbenim pjesmama. U staroruskim i staročeškim tekstovima riječ *lada*, *lado* označavala je djevojku (divka, panna) ili momka, kao i u bugarskoj poeziji (»Oj lado, momče mlado«)⁵⁴. U Bugarskoj djevojka odjevena kao nevjesta opremljena za vjenčanje zove se *lada*⁵⁵. U poljskim izvorima XVI vijeka navode se prastari refreni »Lada, Lada, Ileli, Ileli«, a u jednom izvoru iz 1423. godine »ysaya lado ylely ya ya«⁵⁶. A sve nas ovo podsjeća na slovenačke i hrvatske *ladarice* i *ljelje*, kao i na hrvatsko-srpske *kraljice*, čije pjesme stalno prati refren »leljo«⁵⁷. G. Iljinski je refren »ljeljo« doveo u vezu sa lotiškim *leluot* u značenju »zibati djecu u kolijevci«, pretpostavljajući praslovenski glagol *lelati* u istom značenju. »Ljeljo« bi predstavljalo vokativ od *ljelja*, koja je srodna sa bugarskom riječi *ljelja* — »tетка«, i sa ruskom riječi *lelja* u značenju — »kum«⁵⁸. Po mišljenju Petra Skoka, u riječi *lelja* izražena je sveslovenska i baltoslovenska onomatopeja, sa indoevropskim onomatopejskim korijenom *le*⁵⁹, ali je pri tome veoma zanimljivo da se i u nekim baskijskim obrednim pjesmama javlja refren »leto, yl, leto«, i to u sklopu više baskijsko-balkanskih podudarnosti u materijalnoj kulturi i u narodnim običajima⁶⁰.

Kako smo vidjeli, Brückner i Niederle, a za njima i Urbanczyk, donekle i Pisani, ocijenili su da je Dugoš izgradio svoju verziju poljske mitologije na osnovi narodnih pjesama, ali ovdje treba naglasiti bitnu činjenicu da se radilo o *obrednim pjesmama*, koje u sklopu cjelokupnog obreda često sadrže i njegovu dublju suštinu. A zatim, ako Dugošev opis obreda u svetom gaju uporedimo sa opštim slovenskim običajima za plodnost, otkrićemo u njima tako bitne podudarnosti koje ne mogu biti slučajne. Prije svega, obred su stari Poljaci vršili u svetom gaju, što kod slovenskih naroda potvrđuju i mnogi drugi izvori, kao i kasnije zabilježeni običaji. A zatim, obred je vršen sa jasno izraženim ciljem da se postigne dobra ljetina, što je dosljedno naglašeno u cijelom ciklusu sličnih agrarnih običaja u svih slovenskih naroda. U javnom i svečanom obredu učestvovali su ljudi i žene iz okolnih mjesta (*multitudo utriusque sexus ex vicis et coloniis*), ali Dugoš i posebno ističe učešće žena sa djecom (*mares et feminae cum parvulis convenientes*). On, dalje, navodi lascivne igre i pjesme (*ludos huiusmodi impudicis lascivisque decantationibus et gestibus*)⁶¹, što se doslovno slaže sa nekim drugim izvorima XIII — XIV i XV vijeka (*qui utuntur verbis impudicis vel factis illicitis*)⁶² i sačinjava bitni dio slovenskih obreda za plodnost, koje su izvodile

⁵³ P. Skok, *ER*, II, 258.

⁵⁴ L. Niederle, *n. d.*, 172.

⁵⁵ *N. d.*, 173; D. Marinov, *Živ. starina* III, 117.

⁵⁶ L. Niederle, *n. d.*, 171.

⁵⁷ M. Gavazzi, *n. d.*, I, 70—100; V. St. Karadžić, *Etnografski spisi* (Prosveta), Beograd 1972, XVII, 178.

⁵⁸ Rešetarov Zbornik, Dubrovnik 1931, 459—463.

⁵⁹ P. Skok, *ER*, II, 278.

⁶⁰ Ph. Veyrin, *Les Basques*, ed. Arthaud 1955; Š. Kulišić, *GEM*, Beograd 1961, 128—133.

⁶¹ L. Niederle, *n. d.*, 167.

⁶² *N. d.*, 247.

maskirane družine koledara, čarojica, kukera, pokladnih svatova i sl.⁶³. I najzad, kao važan dio obreda Dluogoš navodi žrtvovanje životinja, a ponekad i ratnih zarobljenika (diis suis victimas et hostias de pecoribus et pecudibus, nonnumquam de hominibus in proelio captis offerebant), a u poznatim slovenskim običajima za plodnost, i to u prvom redu usjeva, tako značajan čin predstavljalo je stvarno žrtvovanje svinje, ovce, ili, rjeđe, junca, ili pak, simbolično žrtvovanje maske koze ili tura, koja ponovo oživljava i donosi plodnost poljima. Frazer je ukazao na arhaični običaj žrtvovanja ljudi radi dobre žetve u Frigiji i u staroj Evropi, a simbolični trag ovog obreda on je našao i u bugarskom običaju da povaljenog »kukera« vuku preko izorane brazde⁶⁴. Prema svemu tome, u Dluogoševom opisu starog poljskog obreda za žitni rod naglašeni su osnovni elementi koji sačinjavaju suštinu poznatih slovenskih običaja za plodnost.

O Diani-Dzevani nemamo mnogo podataka, pa je možemo samo ocijeniti kao žensko mitsko biće koje gospodari šumom, gajevima i divljim životinjama, čiji su tragovi možda sačuvani u nekim vjerovanjima o pojedinom drveću (breza, lijeska, tisa), ili još izrazitije u liku »vučje bogorodice« iz bugarske narodne tradicije. Marzyanu — Cereru Dluogoš naziva majkom žita (mater et dea frugum), vjerovatno zbog toga što je njena figura bila izrađena od slame i okićena klasjem i cvijećem, kako je i Niederle mislio⁶⁵. Možemo se složiti s tim da je Marzyana u kasnijoj interpretaciji izjednačena sa rimskom Cererom, ali ostaje činjenica da je ona po svojoj suštini odgovarala mitološkim bićima tipa Cerere. I koliko god bio odbacivan kao nepouzdan poznati češki rječnik *Mater Verborum*, mislim da u njemu nije slučajno, već po istoj religioznoj suštini, *Morana* označena kao Prozerpina⁶⁶ (kći Cerere, koja odgovara Persefoni, kćeri Demetrinoj). U cijelom sklopu običaja potapanja ženske figure, zabilježenom kod Zapadnih Slovena još u izvorima XIV vijeka, Niederle je smatrao njegovim osnovnim značenjem — »iznošenje smrti«, kao obreda koji označava prestanak zime i povratak proljeća. I nazive *Morena*, *Marzyana* on je ujedno izvodio od osnovne *mor* (smrt)⁶⁷. I po mišljenju Janine Przeworske, poljski proljetni običaj potapanja figure Marzane predstavljao bi ostatak obreda posvećenih *Mai*, boginji pokojnika⁶⁸. U stvari ovi su običaji veoma složeni i kriju razna značenja. Kako navodi Tokarev, neki su naučnici u njima vidjeli dramatizaciju mita o borbi zime i ljeta (Grim i drugi stariji mitolozi), drugi su objašnjavali cijeli običaj kao sahranu već odživjelog prošlogodišnjeg duha bilja (Mannhardt) ili kao obredno ubijanje, zapravo žrtvovanje božanstva plodnosti (Frazer). Zibert i Aničkov u ovim su običajima vidjeli očišćenje od bolesti i smrti, dok je Zelenjin u njima nalazio istjerivanje nečiste sile, koju predstavlja rusalka, osobito opasna u vrijeme sazrijevanja žita. Tokarev primjećuje da ova objašnjenja nisu međusobno protivrječna i dopušta mogućnost da svako sadrži dio istine⁶⁹. Iako se opravdano mogu pretpostavljati kako stapanja tako i diferen-

⁶³ Up. M. Arnaudov, *Studiji II*, 98 i d; Š. Kulišić, *God. ANU*, Sarajevo, XI, 127—131.

⁶⁴ Dž. Frezer, *Zlatna grana*, 545 i d; M. Arnaudov, *n. d.* II, 95.

⁶⁵ L. Niederle, *n. d.*, 167, 177.

⁶⁶ *N. d.*, 177. nap. 5.

⁶⁷ *N. d.*, 249—250.

⁶⁸ J. Rosen-Przeworska, *n. d.*, 245.

⁶⁹ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 90—91.

ciranja raznih značenja, do kojih je moglo doći u toku istorijskog razvoja običaja, ipak je neophodno potražiti osnovne elemente običaja koji ih najbitnije određuju i koji ostaju manje-više stalni u raznim vjerskim cjelinama, prilagođeni društveno-istorijskim, kulturnim, pa i etnički uslovljenim sintezama. Ne bez razloga, i pogrebne elemente ovih običaja Prop dovodi u vezu sa »praznicima agrarno-kalendarskog ciklusa«, ističući, pri tome, burno veselje kojim se ovi običaji završavaju. Kod Rusa ovi su običaji počinjali u četvrtak Bijele nedjelje, zvane *Maslenica* (uoči uskršnjeg posta), kada su od slame pravili žensku figuru *maslenicu*, obično odjevenu u ženske haljine, tako da su je zvali i »gospođa maslenica«. Običaj je započinjao dozivanjem ili sretanjem maslenice, a završavao se njenom sahranom ili spaljivanjem. U moskovskoj oblasti, još u sovjetskoj epohi, lutku »maslenicu« vozili su u saonama po selu, sve do noći kada su je iznosili na zasijano polje i spaljivali. Kada bi vatra dogorjela, učesnici su kupili ugarke sa lomače i razbacivali ih po polju. Kako zaključuje Prop, savršeno je očividno da razbacivanje dijelova maslenice treba da obezbijedi uspješan rod usjeva. U tome se sastoji izvorni smisao obreda⁷⁰. Zanimljivo je da su negdje u svakoj kući pravili svoju lutku. Dok su seosku lutku spaljivali u polju, domaće su spaljivali u peći ili su ih kidali na komade i davali stoci radi plodnosti. Prop ujedno odbacuje teze Mülera, Aničkova i Rumjanceva, koji su u običaju sa maslenicom vidjeli obred protiv zime i smrti. Sa metodološke strane, svima njima Prop opravdano prebacuje da nisu vršili skrupuloznu analizu materijala i, osobito, što su jedan praznik (Maslenicu) izučavali bez veze sa drugim praznicima⁷¹. Mislim da ovaj Propov stav predstavlja značajan metodološki napredak, jer ukazuje na slabosti izolovanog proučavanja pojedinih pojava, izvan totaliteta kojemu običaji pripadaju i u kojem se jedino može otkriti njihova dublja suština i primarna osnova.

Značajno je, prije svega, da su u cjelokupnom kompleksu ovih običaja glavnu ulogu imale ženske lutke (maslenica, morinka, marzana, kostroma, kostrubinka, rusalka i sl.) A da se tu radi o istorijski starijem, izvornijem obliku, ukazuje i to što su isti običaj sa ženskom figurom izvodili i Abhasci na Kavkazu⁷². Drugi bitan elemenat običaja predstavlja činjenica da su ove lutke primarno pravljenе od slame. Kao i maslenica, od slame je pravljenа i *kostroma*, čije ime Prop dovodi u vezu sa ruskom riječi *koster*, u značenju — korov, metlica, ali i brada od klasova. Obred sahrane kostrome nije bio vezan za određeni datum, već je izvođen raznih dana, počev od Trojica pa do Petreovdana. Nosili je po selu i zatim utapali ili sahranjivali u polju. Prop pretpostavlja da se sahrana kostrome nekada svodila na zakopavanje u zemlju žitnih klasova⁷³. U muromskom kraju vladimirske gubernije, gdje je ovaj običaj bio najbolje očuvan, kostromu su nosili na obalu rijeke ili jezera, gdje su se učesnici dijelili u dvije grupe koje su se otimalе o kostromu. Na kraju su joj skidali haljine, gazili je nogama i zatim bacali u vodu. Negdje su lutku kidali na komade i sahranjivali u polju⁷⁴. Međutim, kostromu je mogla predstavljati i djevojka, što samo izražava drugi vid u

⁷⁰ V. J. Prop, n. d., 70—73.

⁷¹ N. d., 74—75.

⁷² A. Byhan, n. d., 167; M. Arnaudov, *Studiji I*, 214.

⁷³ V. J. Prop, n. d., 86—87.

⁷⁴ N. d., 87—88.

suštini istog običaja, ali sa naglašenom ženskom predstavnicom. U neka-
dašnjoj penzemačkoj i simbirskoj guberniji, na Trojicu, djevojke u starim,
iznošenim haljinama, birale su jednu, zvanu *kostroma*, koju bi položile na
dasku i nosile do rijeke ili jezera, gdje bi se sve okupale. Nekad su se uče-
snici povorke dijelili u dvije grupe — žensku, koja je naricala, i mušku koja
je veselo i sa smijehom igrala i pjevala⁷⁵. I Mircea Eliade u *kostroni* sagle-
dava mitsku figuru koja simbolično predstavlja ritmičku smrt vegetacije,
praćenu borbama i naricanjem učesnika obreda. Njoj odgovaraju ukra-
jinski *kostrubonko*, *kostrubinka*, izvorno slovenski nazivi po mišljenju Alek-
sandra Brücknera⁷⁶, a suštinu običaja najbolje izražava dječja igra sahrane
kostrubonka u hersonskoj guberniji. Djeca načine krug, pa u sredini stane
dječak ili djevojčica, koji predstavljaju kostrubonku, i štapom prikazuje
oranje, i zatim uz pjesmu prikazuje kako kostroma sije, žanje, veže snopo-
ve, pa vrše, mlati i melje žito. Na kraju kostrubonko umire, a djeca nariču
i dječaka, koji je predstavljao kostrubonka, uhvate za ruke i noge, pa ga
bace u rov⁷⁷. Prop zaključuje da ova veza kostrome sa zemljoradnjom nije
slučajna, štaviše, mislim da je u ovoj dječjoj igri sačuvana suština ovog agrar-
no-mađijskog obreda, u kojem je kostroma prvobitno predstavljala žitni
snop, odnosno mitsko biće iz animizovanog žitnog snopa.

Isto je značenje imao i ženski običaj ispraćanja *rusalke*. Glavni obred
sastojao se u ispraćaju rusalke iz sela u polje, jer se vjerovalo da to utiče
na plodnost polja. Običaj su izvodile žene i djevojke, a rusalku je pred-
stavljala odaubrana djevojka ili slamna lutka. Zanimljivo je da su negdje
(mogilevska gubernija) djevojke u bijelim sarafanima, ukrašene bijelim ogr-
licama, raspletene kose i sa vijencima na glavi, izvodile obred »kada zasija
mjesec«⁷⁸. A sve ovo jasno ukazuje i na lunarnu prirodu rusalke i cijeloga
obreda, jer su ponekad i lutku rusalku odijevali u bijele haljine. Nekad
lutka i nema imena, već se u pjesmi samo kazuje kako je klas otišao na
njivu, da bi na ljeto rodila pšenica. U saratovskoj guberniji povorke rusalki
išle su na Poklade pred Petrov post, a u obredu su učestvovala starije žene,
koje su od raženog snopa pravile žensku figuru i nosile je u raženo polje,
pjevući pjesme o gospodarici kostromi, kumuški. Ovim se običaj izjedna-
čuje sa obredom sahrane kostrome, kako primjećuje Prop⁷⁹, ali ujedno po-
kazuje da je primarna uloga u običajima pripadala snopu i da stoga prvo-
bitno porijeklo ovih običaja treba tražiti u žetvenim običajima. Pored žen-
skih figura koje se prvobitno pojavljuju u ovom kompleksu, bitan elemenat
običaja izražava njihova veza sa žitnim klasjem, od kojeg su i pravljene,
kao i završni čin obreda: njihovo uništavanje na polju radi obilnog žitnog
roda, ili bacanje u vodu radi izazivanja usjevima potrebne kiše. I ukrajinska
obredna lutka *kupalo* pravljena je od slame, i to kao figura odrasle žene,
odjevena u ženske haljine, a njenu neposrednu vezu sa usjevima pokazuje
običaj da bi je djevojke iskidale na komade i nosile u vrt radi boljeg roda⁸⁰.
Stoga, po suštini značenja, nije čudno što Gustinjski ljetopis, iz 1670. godi-

⁷⁵ N. d., 87—88.

⁷⁶ M. Eliade, n. d., 272. A. Brückner, *La mitologia slava*, 1923, 128.

⁷⁷ V. J. Prop, n. d., 88—89.

⁷⁸ N. d., 78—81.

⁷⁹ N. d., 80—81.

⁸⁰ N. d., 85—86.

ne, izjednačava kupala sa rimskom Cererom⁸¹. Na taj način, ove slamne figure, sadržajem i funkcijom, izjednačuju se sa odgovarajućim figurama prilikom žetve, od kojih, najvjerovatnije i vode prvobitno porijeklo. U suštini radi se o istim likovima, sa istim primarnim značenjem, jer znamo da su »majku žita«, zapravo lutku od kukuruznih stabljika »ubijali« peruanski Indijanci, kao što su u Francuskoj »majku pšenice«, izrađenu od posljednjih klasova, spaljivali na lomači, da bi godina bila rodna⁸². Stoga se može zaključiti da je i čehoslovačka slamna lutka *marena*, koja je u sredopusnoj nedjelji (pred Uskrs) predstavljala smrt, prvobitno pripadala ovom krugu, jer je i njena slama razbacivana po polju radi dobre ljetine⁸³. Isto prvobitno značenje morala je imati i poljska slamna lutka *wielka marzana*, koju su u to vrijeme pravile djevojke i nosile je po selu, dozivajući proljeće⁸⁴. Kako smo vidjeli iz ruskih običaja, njeno utapanje ili spaljivanje imalo je da utiče na rod usjeva. U Litvaniji su na kraju žetve od žitnih klasova pravili žensku figuru, kojoj navuku žensku odjeću, pa je stave na gumno pod gomilu žita, što je posljednja ovršena. Ko izvede posljednji udarac prilikom vršenja taj je »ubio staricu«⁸⁵. Istovetno značenje ovih figura najbolje je izraženo u bugarskom običaju da posljednji snop, zvani »kraljica žita«, na koji navuku žensku haljinu, bace u rijeku, da bi usjevi imali dovoljno kiše, ili ga spale, pa pepeo razbace po njivama, da bi bolje rodile⁸⁶.

I seksualno diferenciranje ovih lutaka izrađenih od slame izraženo je već u žetvenim običajima. Pored likova *žitna baba* i *žitni djed*, poznatih i u slovenskih naroda, u žetvenim figurama evropskih naroda mogu se naći naglašeni seksualni simboli, jer ponekad »starca« od posljednjih klasova načine u obliku falusa ili mu izrade crnu glavu sa crvenim usnama, prvobitno simboličnim bojama ženskog organa. Eliade, štaviše, ističe da je najveći broj božanstava vegetacije (tipa Atis, Adonis, Dionis) i Velike Majke (tipa Kibele) bio biseksualan⁸⁷. Iz navedenih prvobitnih likova, koji se javljaju u vezi sa žetvenim običajima, razvile su se i figure tipa *Jarilo* ili figure balkanskog *Germana*, često sa veoma naglašenim falusom. A to nam objašnjava zašto su, pored različitih imena i datuma, kako ističe Prop, »detalji obreda jednoobrazni, a istovetnost tako određena, da se mjesto jednog imena može dati drugo«. Obred uništavanja slamne ili ponekad drvene lutke poznat je svim narodima Evrope, tako da se osnovne forme podudaraju, a razlike se javljaju u danima i tek u nekim pojedinostima⁸⁸. Stariji ruski naučnici, Afanasjev i Sumcov, ove su običaje dovodili u vezu sa kultom Adonisa, i to na osnovi solarne teorije. Na isti način i Aničkov je ukrajinski običaj sa kostrobonkom izjednačavao sa drevnim praznikom u čast boga Adonisa⁸⁹. Prop je samo djelimično i sa priličnom rezervom usvojio osnovno Frazerovo objašnjenje ovih običaja kao obreda umiranja i ponovnog oživljavanja boga

⁸¹ N. d., 83.

⁸² Dž. Frezer, n. d., 518, 504—505.

⁸³ N. N. Gracianskaja, *Kalendarnije običaji*, 1977, 229.

⁸⁴ O. A. Granckaja, *Kalendarnije običaji*, 1977, 208.

⁸⁵ Dž. Frezer, n. d., 535.

⁸⁶ W. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, 332; M. Eliade, n. d., 288—289.

⁸⁷ M. Eliade, n. d., 301, 353.

⁸⁸ V. J. Prop, n. d., 91.

⁸⁹ N. d., 93—94.

vegetacije, jer je ta religija bila široko rasprostranjena po starom sredozemnom Istoku i u grčko-rimskoj antici. Međutim, kako primjećuje Prop, nije jasno da li vaskrsavaju maslenica, kupalo, kostroma, Jarilo, da bi ipak na kraju zaključio kako u običajima Istočnih Slovena nema nikakvog uskršavanja. Prop je isto tako odbacio i teoriju o preuzimanju ovih običaja iz antike, jer je »ruski materijal znatno arhaičniji«. Kako ćemo dalje vidjeti, do sličnih zaključaka dovelo nas je i proučavanje ovih običaja u balkanskim Slovena. Ruski je obred, po svojoj ideologiji i svojim oblicima, arhaičniji od istočnih i antičkih kultova, zaključuje na kraju Prop⁹⁰. Iako smatra da je osnovno Frazerovo objašnjenje pravilno, njegov pojam »duha« vegetacije zamjenjuje pojmom »sile«, što se ipak može prihvatiti samo u animističkom značenju. Inače Prop opravdano prebacuje Frazeru da nije prilikom ovih proučavanja dovoljno uzimao u obzir »društveno-ekonomsku istoriju«⁹¹.

Isto se može prigovoriti i nekim drugim naučnicima koji su se bavili ovim problemom. I Niederle je u ovim slovenskim običajima vidio uticaje grčko-orijentalnih kultova⁹², a Vittore Pisani 1971. godine takođe upoređuje običaj vezan za Jarila sa Adonisovim kultom⁹³. Jedino Westermarck ove običaje dovodi u neposrednu vezu sa načinom sklapanja braka kod proto-slovenskih plemena, kao i sa orgijastičkim igrama koje u toj prilici navode i pisani izvori. Prema opisu monaha Pammija iz XVI vijeka, u nekih istočnoslovenskih plemena održavane su godišnje svečanosti sa razuzdanim igrama, a po ocjeni Westermarcka ove su svečanosti odgovarale kazivanju Nestorove Hronike iz XI vijeka o sličnim igrama i sastajanju omladine susjednih sela na obali rijeka. Svečanosti su održavane uoči ljetnog Sv. Jovana, a taj dan, ističe Westermarck, u pagansko doba bio je posvećen Jarilu⁹⁴. Ostatok ovih običaja, pisao je Volkov u svoje vrijeme, donedavno se održavao u tverskoj guberniji na »Jarilov dan«, kada su mjesni žitelji vodili svoje kćeri na slične igre, kako bi tu našle mladoženje⁹⁵. Navedeno mjesto iz Kijevskog ljetopisa (Nestorove Hronike) Isačenko takođe objašnjava kao potvrdu da su najzaostaliya istočnoslovenska plemena u to vrijeme »još čuvala običaje karakteristične za period prelaza iz grupnog braka u brak parova«⁹⁶. Stoga je neodrživa teza nekih naučnika da se u to vrijeme, i u takvim uslovima, istočnoslovenski običaj vezan za Jarila razvio pod uticajem orijentalnih kultova, i to posredovanjem helensko-rimske civilizacije. Prema svemu izloženom, običaj vezan za Jarila (sahrana) možemo smatrati izvornim i zbog toga što je organski bio spojen sa arhaičnim rodovskim odnosima i običajima, koji su se u određenim prilikama još uvijek održavali u protoistoriji nekih istočnoslovenskih plemena. A za dublje i cjelovitije objašnjavanje značenja Jarila i sličnih mitoloških figura u slovenskim naroda od osobitog su značaja analogni običaji kod Bugara, istočnih Srba i Rumuna. Istočnoslo-

⁹⁰ N. d., 98.

⁹¹ N. d., 92—93.

⁹² L. Niederle, n. d., 258—259.

⁹³ V. Pisani, *La religione degli Slavi*, T. V. 1971, t, 390—391.

⁹⁴ E. Westermarck, *Histoire du mariage*, Paris 1934, I, 101, pozivajući se na Th. Volkov, *Rites et usages nuptiaux de l' Ukraine*, *L'Anthropologie*, v. 2, 3.

⁹⁵ F. K. Volkov, *Svadbarskite obredi na slavjanskite narodi*, Sbornik za nar. umotvorenija, Sofija 1890, III, 144—145.

⁹⁶ A. V. Isačenko, *Indoevropskaja i slavjanskaja terminologija rodstva*, Slavia, Praha 1953, XXII, 74—75.

vneske običaje tipa Jarilo, još je Potebnja, poznati ruski filolog i mitolog, doveo u vezu sa bugarskim običajem sahranjivanja ili bacanja u rijeku lutke zvane *German*, a sam ovaj običaj najpotpunije je izložio i obradio poznati bugarski naučnik Mihail Arnaudov. Po njegovim istraživanjima, bugarski *German*, kao modelovana figura sa naglašenim falusom, uz dramsko-mimički obred sahrane ili bacanja u rijeku, nije bio poznat u svim krajevima Bugarske, već samo u pridunavskoj Bugarskoj, od Vidina do Dobruđe, a prema jugu običaj nije prelazio gorski vijenac Stare planine⁹⁷. Običaj je nepoznat i kod Makedonaca, dok se u veoma sličnoj formi sreće u susjednim krajevima Srbije. A Milenko Filipović, koji je detaljnije proučavao ovaj običaj kod Srba, konstatuje da u istočnoj Srbiji i u južnom Pomoravlju običaj sahrane lutke *Džermana*, u pozno proljeće ili u toku prvih ljetnih dana, prema zapadu ne prelazi dolinu zapadne Morave⁹⁸. Analogni kavkaski običaj sahranjivanja lutke⁹⁹, kao i bugarsko-srpski običaj sahrane ili bacanja u vodu *Germana* — *Džermana*, svojim osnovnim značenjem mađijskog obreda protiv suše izjednačuje se sa običajima koji se inače izvode sa jednim od blizanaca¹⁰⁰. To me navelo da etimologiju imena *German* potražim u latinskoj riječi *frater germanus*, na šta bi upućivala i okolnost da djevojke, koje redovno izvode obred, jasno i dosljedno oplakuju *Germana* kao svog rođenog brata. I činjenica da se naziv *German* — *Džerman*, kao i sam običaj, javlja samo u pridunavskim balkanskim oblastima takođe ukazuje na moguće porijeklo ovog naziva iz balkanskog latiniteta. A da se radi o starom balkanskom običaju, pored kavkaske analogije, potvrđuje i to što se kod Bugara i Rumuna običaj sahranjivanja lutke protiv suše ne samo pojavno već i po svojoj suštini povezuje sa opštim i veoma starim balkanskim običajem *peperuda* (prporuša) ili *dodola* (u centralnim dijelovima Balkana), kojemu takođe nalazimo potpune analogije u kakvaskim običajima. Na Balkanu, u tradiciji Rumuna (balkanskog porijekla), Bugara i Srba, kao i na Kavkazu, sačuvane su veoma rudimentarne forme, koje ujedno sadrže i najdublju suštinu ovih običaja¹⁰¹.

Ako cijeli ovaj sklop slovenskih običaja osmotrimo u njihovoj vezi sa cjelokupnim kompleksom agrarnih običaja, posebno u vezi sa tragovima lunarizma i njihove matrijarhalne društvene i kulturne osnove, onda dolazimo do zaključka da su pretpostavljeni orijentalni uticaji mogli biti samo sekundarni i prilično ograničeni. Oni se mogu donekle pretpostavljati u muškim figurama, osobito u pridunavskim oblastima Balkana, ali je inače za slovensku vjersku tradiciju veoma karakteristično da mitska bića ovog tipa pretežno predstavljaju ženske figure, i to prvenstveno izrađene od slame ili još određenije, od posljednjeg žitnog snopa. A to veoma očigledno otkriva njihovu prvobitnu suštinu, kao i njihovu arhaičnost. Po mišljenju Roberta Gravesa, iz mita o Kori — Persefoni može se pretpostaviti zakopavanje ovakve slamne lutke. *Semela* je u stvari bila drugo ime za Koru ili Persefonu, konstatuje Graves, a scena njenog izlaska iz hada ponekad prikazuje kako

⁹⁷ M. Arnaudov, *Studiji I*, 204—234.

⁹⁸ M. S. Filipović, *Jarilo kod Srba u Banatu*, Zbornik Matice srpske, Novi Sad 1955, sv. 8, 12.

⁹⁹ Ova je lutka bila odjevena u ženske haljine; A. Byhan, *n. d.*, 167; M. Arnaudov, *n. d.*, 214.

¹⁰⁰ Dž. Frezer, *n. d.*, 96—97.

¹⁰¹ Š. Kulišić, *God. ANU, Sarajevo*, XI, 179—183; A. Byhan, *n. d.*, 199.

joj satiri budacima pomažu da izađe, što, po Gravesovom mišljenju, ukazuje da je to bio pelaški obred¹⁰². Semelu je Kretschmer objasnio kao tračko-frigijsku boginju zemlje a njeno ime je doveo u vezu sa indoevropskim *ghem*, slov. *zemlja*¹⁰³. Polazeći od ove Kretschmerove teze, Skok ide i dalje, pa pretpostavlja da indoevropski korijen *ghdem* može pripadati indoevropsko-semitskom prajeziku¹⁰⁴. I Milan Budimir smatra da *Lada* nije jedino »božansko ime«, zajedničko Protoslovenima i doklasičnom Anadolu, iz kojeg se doseliše tokom VIII vijeka stare ere Etrurci na Umbrijsko primorje. A sam termin *lada*, po njegovom mišljenju, ujedno je dokaz nekadašnje matrilinearne društveno-ekonomske epohe, poznate u arheologiji pod imenom tripoljskog kulturnog pojasa (od Kijeva prema jugu). Nosioci te kulture bili su Sloveni, odnosno njihovi preci¹⁰⁵.

Ukazujući na praistorijske izvore nekih matrijarhalnih elemenata u religijama evropskih naroda, Giacomo Devoto primjećuje kako — istočno od linije koja od Vinče, preko srednjeg Podunavlja, prelazi do Izvoare u Rumuniji — još od kraja neolita potiču brojne ženske figure, koje, po opštoj ocjeni, predstavljaju ženska »božanstva«¹⁰⁶. I po mišljenju naših arheologa, ženske figurine iz Vinče predstavljale su simbol plodnosti u ovih neolitskih zemljoradnika¹⁰⁷. Po ispitivanjima Alojza Benca, i zapadno od navedene linije, u neolitskom nalazištu Butmiru, slične figure predstavljale su ženska »božanstva«, a figure sa uzdignutim rukama, kao i maske, jasno otkrivaju njihove religiozno-mađijske radnje¹⁰⁸. Simbolično značenje plodnosti i osobito agrarno-materijarhalno porijeklo ovih neolitskih figura veoma jasno potvrđuju brojne ženske statuete tripoljske kulture. Po najnovijim ispitivanjima, u 60 ženskih figurina ilovača je bila izmiješana sa žitnim zrnjem (utvrđeno x-zracima), što neposredno ukazuje na agrarni karakter ovog kulta. A da se ujedno radilo o matrijarhalnoj osnovi kulta, pokazuje činjenica da je većina ovih ženskih idola nađena blizu kućnih pragova ili pored ognjišta i ploča, takozvanih »zemljanih stolova« koji su u nauci objašnjeni kao domaći oltari¹⁰⁹. U vjerskoj tradiciji slovenskih naroda, kao i njihovih prethodnika i susjeda, može se pratiti, dijalektički shvaćen (sa svim nužnim i razumljivim promjenama), određeni kontinuitet vjerovanja i običaja, koji polazi od ove agrarno-matrijarhalne osnove.

Sovjetski naučnici V. A. Gorodcov¹¹⁰ i B. A. Ribakov utvrdili su veoma dosljedne tragove jednog ženskog božanstva u narodnoj umjetnosti istočnoslovenskih naroda, kao i njihovih prethodnika. Kult ženskog božanstva bio je raširen među skitskim plemenima u oblasti oko Crnog mora i rijeke Dnjepra, gdje je na spomenicima boginja obično prikazana na prije-

¹⁰² R. Grevs, *Grčki mitovi*, 96.

¹⁰³ P. Kretschmer, *Einleitung in d. Gesch. der Griechischen Sprache*, 241; M. Arnaudov, *Studiji II*, 82; P. Kretschmer, *Preistorija Balkana u ogledalu jezika*, Knjiga o Balkanu, Beograd 1936, I, 27.

¹⁰⁴ P. Skok, *ER*, III, 650.

¹⁰⁵ M. Budimir, *Protoslovensski i staroanadolski Indoevropljani*, 262, 276.

¹⁰⁶ G. Devoto, *La religione degli Indoeuropei*, Tacchi Venturi, t. 2, 350.

¹⁰⁷ M. Vasić, *Htonska-agrarni kult u Vinči*, Glas SAN Beograd 1951; B. Gavela *Neolit centralnog Balkana*, Beograd 1968.

¹⁰⁸ A. Benac, *Studije o kamenom i bronzanom dobu u sjeverozapadnom Balkanu*, Sarajevo 1964, 124—125.

¹⁰⁹ J. Maringer, *La religione nella preistoria*, Tacchi Venturi 1970, t. 1, 226—227.

¹¹⁰ V. G. Gorodcov, *Dako-sarmatskije religioznye elementi v ruskom nar. tvorčestve*, Trudi Gosudar. istor. muzeja I, Moskva 1926.

stolju, okružena sveštenicima ili između dva konja¹¹¹. Po mišljenju Guida A. Mansuelli, na istom zemljištu ova velika boginja bila je poštovana prije dolaska Skita, a neke njene statuete iz doba bronz e mnogo naliče na figure koje su u još starijoj epohi nađene u Elamu i u Babiloniji¹¹². Ova se tradicija nastavlja i u sarmatskoj epohi, tako da se u rimsko-sarmatsko doba, od I do IV vijeka naše ere, veliki broj likova boginje sa konjanicima pojavio na obali Dunava, u Panoniji, Meziji, Dakiji i Trakiji. Naučnici su u njoj vidjeli Artemidu, Hekatu, Kibelu, ali ni jednu nisu uspjeli pouzdano utvrditi, zaključuje Ribakov, koji ujedno pretpostavlja da je ovaj kult odavno postojao na cijelom prostoru od Panonije do Priazovlja¹¹³. Međutim, naš arheolog Mihovil Abramić dokazao je na osnovi brojnih nalaza da je kult boginje sa konjima bio raširen i u mnogim krajevima antikne Dalmacije¹¹⁴, a mitska figura žene između dva konja javlja se i na nekim bosanskim stećcima. Ovoj se tradiciji pripisuje i čest prikaz boginje pored konja ili konjanika u narodnoj umjetnosti Istočnih Slovena, koji je osobito izražen u drvorezu i na tkaninama. Tragovi jednog ženskog božanstva plodnosti zapaženi su i u nekim elementima ženske narodne nošnje na Balkanu, posebno u istočnoj Srbiji (žensko oglavlje u obliku roga), koji vode do prastorijskih i protoistorijskih oblika¹¹⁵. Slične pojave konstatovane su i u ženskoj nošnji istočnoslovenskih naroda¹¹⁶.

Još je Niederle utvrdio da čuveni krakovski spomenik (nalazi se u Krakovskoj akademiji) nađen u rijeci Zbruci, nije nikakav falsifikat, već predstavlja neko slovensko, zapravo žensko božanstvo Zapadnih Slovena iz X ili XI vijeka¹¹⁷. I savremeni arheolog B. A. Ribakov, koji takođe datira ovaj spomenik u X vijek, ističe da je na njegovoj frontalnoj strani prikazana drevna boginja sa bikovim rogom izobilja u ruci¹¹⁸. A poznato je da su sa rogom u ruci, simbolom plodnosti, nađene brojne ženske kamene figure, zvane *kamene babe*, i to na širokom prostoru »u evroazijskoj stepi, preko Kavkaza, sve do Mongolije¹¹⁹. O kultu ovih ženskih idola svjedoči i jedan ruski rukopis iz XIV vijeka, u kojem se spominju »idolomoljci bablji«¹²⁰. Pojedina ženska božanstva kod Istočnih i kod Zapadnih Slovena navode i srednjovjekovni izvori, ali, na žalost, sa tako oskudnim podacima da se teško mogu objasniti i sama njihova imena (Mokoš, Siwa dea Polaborum, deorum dearumque imagines), a još manje njihov karakter i njihova funkcija, o čemu će u kasnijem izlaganju biti više govora. Ali, već sada može se konstatovati da izloženi običaji slovenskih naroda dosljedno izražavaju vjerovanje u ženska mitska bića plodnosti, i to u neposrednoj vezi sa usjevima, a slo-

¹¹¹ B. A. Ribakov, *Drevnije elementi v ruskom nar. tvorčestve*, Sov. etnografija 1948, sv. I, 92—94.

¹¹² G. A. Mansuelli, *Les civilisations de l'Europe ancienne*, Paris 19—69, 219—211.

¹¹³ B. A. Ribakov, *n. d.*, 92—94.

¹¹⁴ M. Abramić, *Novi votivni reljefi okonjenih božanstava u Dalmaciji*, Hoffillerov zbornik, Zagreb 1940.

¹¹⁵ J. Arandelović-Lazić, *Žensko oglavlje u obliku roga*, Gem, Beograd, 1971.

¹¹⁶ G. S. Maslova, *Narodnaja odežda russskih, ukraincev i belorussov*, Trudi Inst. etnografiji XXXI, Moskva 1956, 670—675.

¹¹⁷ L. Niederle, *n. d.*, 144—145, 147.

¹¹⁸ B. A. Ribakov, *n. d.*, 99—100.

¹¹⁹ R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, 367.

¹²⁰ L. Niederle, *n. d.*, 197.

venska narodna tradicija ujedno ukazuje, makar i na bezimenu, ali ipak dovoljno jasno izraženu boginju plodnosti, koju potvrđuju i neki arheološki spomenici. U narodnoj tradiciji Istočnih Slovena, kako ističe Ribakov, tokom mnogih vijekova poštovana je velika boginja čije nam je ime ostalo nepoznato. Narodna vjerovanja i običaji koji ovu boginju povezuju sa zemljom i rastinjem, po Ribakovljevu mišljenju, upućuju i na zagonetnu figuru slovenske mitologije — *bereginju*¹²¹. Pisani navodi kako se bereginje zamišljaju zajedno po tri ili po devet¹²², što bi odgovaralo germanskom i galskom prikazu boginja *matres*¹²³, a ne treba zaboraviti da su u staroj grčkoj tradiciji brojevi 3 i 9 pripadali lunarnoj mitologiji¹²⁴. Sa germansko-galskim ženskim likovima *Matres* ili *Matronae* izjednačuju se i skandinavske boginje zvane *disir*, koje neki naučnici dalje upoređuju sa indijskim boginjama *dhisamah*. Ove indijske boginje takođe se ponekad pojavljuju u grupama po tri, a označene su kao boginje plodnosti¹²⁵.

Lingvistička analiza, kao i neki pisani izvori, potvrđivali bi pretpostavku o *bereginji* — boginji zemlje. Pisac »Slova, kako su se u početku klanjali idolima« — navodi da je kod Rusa najstarije bilo poštovanje *bereginja*, koje je prethodilo poštovanju Rožanice-Artemide i još kasnijem Perunovom kultu¹²⁶. U XVI vijeku bereginje su miješali sa vilama, a stariji su ih naučnici obično dovodili u vezu s vodama i sa riječnom obalom. Danas, međutim, prema avest. *barez*, pers. *burz* — brdo, irskom *bri*, njemačkom Berg — brdo, u nauci preovlađuje mišljenje da je slovenska riječ *beregu*, od koje potiče *bereginja*, prvobitno označavala brdo, i da je tek sekundarno u ruskom jeziku poprimila značenje obale. A iz toga Pisani zaključuje da su bereginje bile brdske nimfe (nimfe montane)¹²⁷. U ruskom prevodu Hronike Georgija Hamartola, iz prve polovine XI vijeka, riječ *bereginja* odgovara grčkoj riječi γη — zemlja, iz čega Ribakov zaključuje da je riječ *bereginja* prvobitno označavala boginju zemlje. Uz to, on riječ *bereginja* dovodi u vezu i sa brezom, »svetim drvetom Slovena«, koju su o proljetnom prazniku djevojke odijevale u ženske haljine i poštovale kao božanstvo¹²⁸. Petar Skok u riječi *breza* nalazi indoevropsku osnovu *bherég*, u značenju »svijetliti se, bijel«¹²⁹, što pokazuje da nisu isključena ni stapanja izraza i vjerovanja, jer se u obrednim pjesmama Istočnih Slovena dosljedno govori o »bijeloj brezi«¹³⁰. A svi navedeni običaji, izvorno ženski, sa poljetnim granjem i sa ženskim figurama od žitnog klasja, dosljedno izražavaju agrarno-matrijarhalnu tradiciju, koja se prvobitno razvila na osnovi ženske zemljoradnje. Stoga ne može biti sumnje da ovi običaji i vjerovanja predstavljaju arhaičnu, primarnu osnovu stare slovenske religije, iz koje su se zatim razvili i mnogi dalji običaji i vjerovanja, pa i o nekim višim božanstvima¹³¹.

¹²¹ B. A. Ribakov, *n. d.*, 104—105.

¹²² V. Pisani, *n. d.*, 397.

¹²³ C. A. Mastrelli, *La religione degli antichi Germani*, T. V. 1971, t. 2, 509; J. Vendryes, *La religion des Celtes*, 249—250.

¹²⁴ R. Greys, *n. d.*, 73, 75.

¹²⁵ C. A. Mastrelli, *n. d.*, 509.

¹²⁶ B. A. Ribakov, *n. d.*, 104.

¹²⁷ V. Pisani, *n. d.*, 397; B. O. Unbegaun, *n. d.*, 427—428.

¹²⁸ B. A. Ribakov, *n. d.*, 105.

¹²⁹ P. Skok, *ER*, I, 105.

¹³⁰ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanija*, 63.

¹³¹ S. Kulišić, *Nekoliki tragovi agrarno-materijalne osnove u slovenskoj vjerskoj tradiciji*, GEM Beograd 1976.

VI

VJEROVANJA O NEBESKIM TIJELIMA I OGNJU

Pod uticajem stare mitološke škole XIX vijeka u nauci je dugo vladalo mišljenje o manje-više solarnom karakteru stare slovenske religije, u kojoj je Sunce stajalo »u središtu i na vrhu slovenskog paganstva« (Sreznjevskij, Famyncin, Brückner). U izvjesnoj mjeri i na svoj način, ova shvatanja podržavaju i neki savremeni naučnici, osobito u objašnjavanju prirode nekih slovenskih bogova, kao što su Svarog, Dažbog, Svetovid. Među njima Niederle je, ipak, bio oprezniji kada je, imajući u vidu slovenske sezonske svečanosti (kračun, Božić, koleda, kupalo, kres, Ivandan), zaključio da je »kult sunca u Slovena imao čisto ekonomsku osnovu«, zbog njegovog uticaja na dozrijevanje plodova¹.

Arapski pisci i ruski izvori XI — XII vijeka govore o poštovanju Sunca kod protoslovenskih naroda, ali je zanimljivo da Zapovijed mitropolita Georgija iz tog vremena proklinje samo onoga ko ljubi Mjesec (»Aše kto celujet mesjac«). Neki kasniji ruski izvori pored Sunca redovno navode i poštovanje Mjeseca ili Lune, na primjer u »Slovu« sv. Jovana Zlatoustog iz XVI vijeka². Kod Zapadnih Slovena, zapravo kod Čeha, kult Sunca spominje Opatovički homilijar, gdje se kaže kako su neki poštovali Sunce ili Mjesec i zvijezde (»alii solem alii lunam et sidera colebant«, XII ili XIII vijek)³. Jedan zapis iz XV vijeka navodi kako su Česi tek nedavno prestali poštovati Sunce i oganj (Chalkondylas)⁴. Ali, kako primjećuje Unbegaun, osim ovih očito literarnih pasaža, nema nikakvog osnova pretpostavka o pravom kultu nebeskih tijela kod Slovena⁵. Kod Južnih Slovena, jedan glagoljski Ispovjednik, koji se odnosi na Hrvate u Primorju, osuđuje kao grešnike one »koji bi se klanjali suncu ili mjesecu«⁶. Niederle je ocijenio kao neosnovana i neka objašnjenja arheologa da razni kružići, sa tačkom, krstom ili manjim krugom u sredini, predstavljaju Sunčeve simbole. On je na kraju sasvim opravdano zaključio da su teze o višim oblicima kulta Sunca kod Slovena izvedene *ex post*, na osnovi nekih vjerovanja i osobito na osnovi narodnih pjesama⁷.

¹ L. Niederle, *n. d.*, 78—79.

² *N. d.*, 78.

³ *N. d.*, 29, nap. 3.

⁴ *N. d.*, 78, nap 5.

⁵ B. O. Unbegaun, *d. d.*, 425.

⁶ K. Jireček, *Istorija Srba*, Beograd 1922, I, 120.

⁷ L. Niederle, *n. d.*, 79—80.

U najnovije vrijeme, tezu starijih i nekih savremenih naučnika (Brückner, Pisani, Vasmer, Lehr-Splawinski, Pettazzoni) da je religija Starih Slovena bila »izrazito solarna« najodlučnije i veoma argumentovano je pobijao Evel Gasparini. On, prije svega, ističe da je imenica *sunce* u slovenskim jezicima srednjeg roda, a u baltičkim ženskog, dok je *mjesec* i u slovenskim i u baltičkim jezicima dosljedno imenica muškog roda. Areal solarnih kultova, u kojima se muško sunce pojavljuje redovno kao zaručnik mjeseca, ženskog bića, obuhvata Mediteran, Bliski istok, Indoneziju, Okeaniju i centralnu Ameriku. U kontinentalnoj oblasti Evroazije i Sjeverne Amerike sunce je žensko biće koje se pojavljuje kao mjesečeva sestra. U indoevropskim jezicima gramatički rod imenice *sunce* je različit, može biti muški, kao što je slučaj u grčkom i latinskom, ili srednji, kao u starom indijskom (suryas, surya, svar.) i u gotskom (sauil, sunno), ili ženski kao u baltičkom i staronjemačkom (saule, sunna)⁸. Nehring iz toga zaključuje da u indoevropskoj starini Sunce nije bilo personifikovano⁹. Kako dalje navodi Gasparini, finski jezici nemaju gramatički rod, ali u mitovima Sunce je žensko biće, dok je Mjesec muško. Od savremenih naučnika jedino Pettazzoni podržava tezu o solarizmu u religiji finških naroda, a u stvari, kako primjećuje Gasparini, i kada je personifikovano, Sunce u vjerovanju ovih naroda nema istinsko vjersko značenje. Gasparini zatim ističe da su u indoevropskom arealu svi solarni kultovi prearijski. Čak i Apolon postaje solarno božanstvo tek kod Euripida, dok je Helios predstavljao kritsko božanstvo, čije je ime označavalo konkretno Sunce (ne mitsko)¹⁰. I Mircea Eliade takođe naglašava da je u staroj Grčkoj i staroj Italiji Sunce u kultovima imalo veoma sporedno mjesto. U Rimu je kult Sunca uveden tek u vrijeme Carstva, i to pod uticajem orijentalnih učenja, a više se razvio kao vještački i spoljašnji kult u čast careva. Mit o Heliosu otkriva njegove htonske crte, a brojni epiteti, koji predstavljaju ostatke mediteranskih kultova ukazuju na njegovu organsku vezu sa biljnim svijetom. Njemu se pridaju isti epiteti (pýthios, paian) kao i Leti, jednoj od velikih mediteranskih boginja¹¹. Sumirajući svoja razmatranja, Gasparini konstatuje da u antičko doba ni Grci ni Rimljani, a u srednjem vijeku ni Germani ni Ugrofinci ne znaju za solarna božanstva. Kult Sunca nije poznat kod Finaca ni Samoijeda, koji samo spominju majku-sunce i djeda-mjeseca. Uopšte, kako zaključuje Gasparini, u Evroaziji nije bilo posebnog obožavanja Sunca¹². U vjerovanju slovenskih naroda o Suncu Leopold Schroeder je zapazio izvjesna kolebanja, jer se ono spominje čas kao muško, čas kao žensko biće, na primjer kod Rusa, kako pokazuje izreka: »Matuška, krasnoje solnce«¹³. Zanimljivo je da u srpskoj narodnoj poeziji i Sunce i Mjesec od roditelja imaju samo majku. Otac se i ne spominje, a u nekim pjesmama Sunce predstavlja ujaka, što bi odgovaralo i brojnim tragovima avunkulata u narodnim običajima Južnih Slovena.

⁸ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, Firenze 1973, 579—580.

⁹ N. d., 580, pozivajući se na A. Nehring, *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat*; W. Koppers, *Die Indogermanen und Germanenfrage*, Strasbourg-Leipzig, 1936, 199.

¹⁰ E. Gasparini, n. d., 581.

¹¹ M. Eliade, n. d., 129; U. Pestaloza, *Pagine di religione mediterranea*, II, 22 i d.

¹² E. Gasparini, n. d., 581.

¹³ L. Schroeder, *Arische Religion*, Leipzig 1923, II, 64.

Gasparini s pravom ističe da se u slovenskim običajima i u narodnom vjerovanju, pa i u samoj narodnoj umjetnosti lunarna simbolika često pojavljuje i bez izrazitih elemenata kulta, kao što je slučaj i sa »kolom«, kružnom igrom slovenskom, koja često simbolično prikazuje Mjesečevo kretanje¹⁴. Pa i u narodnoj poeziji slovenskih naroda, na koju su se osobito oslanjali neki stariji naučnici, Mjesec ima ponekad prednost ispred Sunca ili pak predstavlja domaćina. U jednoj srpskoj narodnoj pjesmi na prvom se mjestu spominje: »Na dolami kolo od mjeseca« a zatim tek »Drugo kolo od žarkoga sunca«¹⁵. Kako u ovom slučaju naziv »kolo« znači romb, koji se kao ornament često javlja na pregačama i nesašivenim suknjama (fute kolarke) kod balkanskih Slovena, a kao veoma starinski motiv i na ženskoj odjeći Istočnih Slovena¹⁶, — može se zaključiti da je ovaj ženski motiv prvobitno označavao Mjesec. Inače o starini ovog ornamenta govori i to što se romb ističe i u nekim zapadnojermenskim i albanskim nošnjama¹⁷. U jednoj ruskoj narodnoj pjesmi, i to obrednoj, u prvom trijemu je »svijetli mjesec«, a u drugom »krasno sunce«. U pjesmi Mjesec predstavlja domaćina u Sunce domaćicu, u čemu je Čičerov vidio elemente kulta Sunca. Ova je pretpostavka neosnovana, kako primjećuje Prop¹⁸, jer stihovi označavaju Mjesec kao domaćina i neposredno upućuju na lunarnu mitologiju. I u bjeloruskoj i u poljskoj narodnoj poeziji Mjesec je gospodar, a Sunce gospodarica¹⁹. I u jednoj hrvatskoj narodnoj pjesmi Sunce predstavlja ženu, što uz neke bugarske primjere pokazuje da i kod Južnih Slovena Mjesec može poprimiti značenje ženskog bića²⁰.

U vjerovanju slovenskih naroda osobito se poštuje mlad Mjesec, od kojeg u prvom redu zavisi rod usjeva²¹. Figura Mjeseca, pored figura drugih nebeskih tijela, česta je i na obrednim hljebovima Južnih Slovena, i to kao izraziti agrarni simbol, neposredno uz figure pluga i klasa²². Kod Rusa i Poljaka vjerovalo se da u vrijeme mladog Mjeseca igraju duhovi na poljima i po šumama. Prema poljskim izvorima, vođeni i šumski demoni imaju jasnu mističnu vezu sa mjesecom²³. Po vjerovanju Južnih Slovena, Mjesec pomaže u liječenju, u bakanju i gatanju, a posebno se vjeruje u njegovo blagotvorno djelovanje na usjeve²⁴. U Makedoniji i jugoistočnoj Srbiji zabilježeno je narodno vjerovanje da žene vračarice, zvane *mesečarke*, skidaju Mjesec s neba, pretvore ga u kravu i pomuzu²⁵. A na zoomorfna shvatanja Mjeseca upućuju i neke zagonetke u kojima se Mjesec zamišlja kao konj ili krava. Ponekad se ova vjerovanja prepliću i sa običajima inicijacije (jeremije, lazarice), a u mnogima je izraženo shvatanje o obnavljanju života pomoću Mjeseca, po-

¹⁴ E. Gasparini, *n. d.*, 679.

¹⁵ S. Trojanović, SEZ, XVII, 81, nap. 1.

¹⁶ G. S. Maslova, *n. d.*, 620—621.

¹⁷ Š. Kulišić, God. ANU, Sarajevo, IV, 122.

¹⁸ V. J. Prop, *n. d.*, 40—42.

¹⁹ E. Gasparini, *n. d.*, 586.

²⁰ *N. d.*, 587.

²¹ K. Moszynski, KLS, II—1, 454—458.

²² ZBNŽO, 390; XIX, 159—160; SEZ XVII, 81, LXX, 338.

²³ K. Moszynski, *n. d.*, 454—455.

²⁴ T. R. Đorđević, *Priroda I*, 33—34.

²⁵ *N. d.*, 38; D. M. Đorđević, SEZ, LXX, 555; M. Arnaudov, *Blgar. nar. prazd.* 23.

seбно u vezi sa simbolikom Mjesečevih mijena²⁹. U Srbiji je domaćin, prilikom zadušnica, lomio *koljivaču*, umiješenu »nalik na srp ili mjesec koji je već u poslednjim danima rasipa«. I kao što se rasipa Mjesec poslije uštapa, tako i *koljivača* »prestavlja poslednju fazu privremenog života čovječjeg«²⁷, ali ujedno nagovještava i novi život, kao što se i Mjesec stalno obnavlja. U ovom je običaju izražena potpuna identifikacija ljudskog života sa Mjesečevim mijenama. Kod Srba se vjerovalo da Mjesec privlači duše pokojnika. Mrlje na Mjesecu narod objašnjava kao ljudski lik, a vjerovalo se da na Mjesecu boravi kovač ili arhandeo kojemu je đavo načinio udubljenje na tabanu²⁸. Na taj se način arhandeo na Mjesecu pojavljuje kao praroditelj čovječanstva, jer se, po narodnom objašnjenju, otada svi ljudi rađaju sa udubljenim tabanima. Ova identifikacija prvog čovjeka sa Mjesecom, kako zaključuje Gasparini, potpuno je u skladu sa nazivima »otac« ili »djed«, koji se daju Mjesecu u Poljskoj, u Srbiji i Rusiji. Ukrajinci su mladi Mjesec zvali »Adam«, što bi značilo praotac ljudskog roda²⁹. Slovenski običaji da se Mjesecu upućuju molitve, da se pri pojavi mladog Mjeseca pada na koljena, da mu se upućuju molbe za život novorođenih, da se plače prilikom Mjesečevog pomračenja, kao i vjerovanje da Mjesec povremeno posjećuje carstvo pokojnika i da kao praroditelj ljudskog roda postaje pravo božanstvo, — kako primjećuje Gasparini — predstavljaju crte čistog i bujnog lunarizma, kakav se sreće samo u onim oblastima gdje je lunarna religija u punom cvatu³⁰.

Za razliku od Moszynskog, koji je vjerovanjima slovenskih naroda o Mjesecu posvetio više strana, Tokarev ovim vjerovanjima kod Istočnih Slovena nije obratio veću pažnju, već jedino u ljetnim, osobito »kupalskim vatrarna« nalazi tragove zemljoradničkog kulta Sunca³¹. Inače se u literaturi još uvijek provlače stara shvatanja o sunčanom božanstvu kod Slovena. Tako, na primjer, i Niko Kuret smatra da se vjerovanju u mađijsku moć invandanjskog ognja pridružila vjera u sunčano božanstvo. Kod Slovenaca je, navodno, ovo sunčano božanstvo zvano *Kresnik*, koje Kuret izjednačuje sa tobožnjim sunčanim božanstvom baltičkih Slovena — Svetovidom³². Moszynski je izložio slovenske običaje u vezi sa kretanjem prema Suncu, po Suncu (posolon, oposun, naoposun), zatim zaklinjanje Suncem u slovenskih naroda, kao i mađijsko igranje i skakanje u vezi sa Suncem³³. Nenad Janković na osnovi folklorne građe ističe značaj solarnog kulta kod Srba³⁴, što je na osnovi te literarne građe još uvijek nedokazano. Nasuprot ovom shvatanju, Čajkanović je smatrao da se u vjerovanjima Južnih Slovena ne mogu naći sigurni tragovi kulta nebeskih tijela. Naši preci, kaže Čajkanović, »interesovali su se mesecom i zvezdama samo u pitanjima magije i poljoprivrednog kalendara. Oni su mogli znati za izvestan broj mitova o nebeskim telima, ali kulta nije bilo«³⁵. Gasparini nalazi da se u vjerovanjima slovenskih i baltičkih naroda javljaju izvjesni uticaji solarizma, ali da Sunce nikada ne predstavlja takvo »ljudsko biće« kao Mjesec, da mu se nikada ne obraća

²⁹ Š. Kulišić, *God. ANU*, Sarajevo, XI, 110, 120, 162.

²⁷ S. Trojanović, *n. d.*, 80—81.

²⁸ T. R. Đorđević, *n. d.*, 30—32; *SMR*, s. v. mesec.

²⁹ E. Gasparini, *n. d.*, 588—589.

³⁰ *N. d.*, 589.

³¹ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 140.

³² N. Kuret, *Praznično leto Slovencev*, II, 85—86.

kao ocu ili djedu, niti se praznuje uzdržavanjem od posla. Sunce nije nebeski gospodar i ne utiče na sudbinu ljudi. Navodeći mišljenje Moszynskog da oblici poštovanja Sunca kod slovenskih naroda nisu razvijeni ni izraziti, Gasparini zaključuje da ova vjerovanja i običaji nemaju dubljeg korijena u slovenskoj narodnoj tradiciji. Kao i Moszynski, on u nekim slovenskim izrazima prilikom obraćanja Suncu konstatuje uticaj hrišćanstva koje je u borbi sa mitraizmom usvojilo predstavu o Hristu-Suncu (*Natalis invictus*)³⁶. Može se reći da vjerska tradicija Južnih Slovena potvrđuje navedene ocjene da se izvjesni tragovi vjerovanja o Suncu mogu pratiti u nekim običajima, posebno u vezi s vatrom, ali o nekom kultu Sunca ne može biti ni govora.

Isto su tako i fragmentarni i nepouzdati podaci nekih izvora o kultu ognja u pojedinim slovenskih naroda. Neke običaje u vezi sa ognjem spominju ruski izvori XI i XII vijeka. Na primjer, u »Slovu Hristoljupca« navodi se »kako se mole ognju, zvanom *svarožić*, i odmah zatim kako se mole »pod ovinom«³⁷. O Svarogu, Svarožiću biće govora u posebnom odjeljku, a etimologiju ruske riječi *ovin*, koja znači žitnu sušaru, Vasmerov Etimološki rječnik dosljedno dovodi u vezu sa litvanskom riječi *jauja* — ambar, sa avest. *yevin*, staroind. *yavas*, u značenju »zrno, proso, ječam«³⁸. A iz toga se sasvim jasno vidi da je riječ o ognju prilikom sušenja žita i da je težište običaja vezano sa žitom, a ne sa ognjem. Isto su tako neodređeni i podaci Opatovičkog homilijara, s kraja XI ili početka XII vijeka, gdje se navodi kako su neki poštovali Sunce, neki Mjesec i zvijezde, a neki rijeke i vatre, brda i drveće (alii solem, alii lunam et sidera colebant, alii flumina et ignes, alii montes et arbores). Ovaj izvor, koji se odnosi na stare Čehe, svodeći razne običaje, dalje izričito govori o žrtvovanju životinja izvorima i drveću, i o poštovanju *demon*a (*Ac necquaquam bestiam aliquam, non ad arbores, non ad fontes sacrificio ullo modo facere... non sit nobis religio cultus daemonum*)³⁹. A iz toga se vidi da je riječ o animističkim i demonističkim vjerovanjima i običajima, koji su i do skorašnjih dana izvođeni u seoskim sredinama slovenskih naroda. Stoga prema ovim izvorima ne može biti govora ni o kakvom kultu nekom višem božanstvu bilo ognja ili brda, drveća ili voda. Tu se najvjerovatnije radilo o *živom ognju* ili *živoj vatri* koja je dobijana primitivnim, po svom porijeklu još praistorijskim postupkom, kako je mislio i Niederle⁴⁰. U slovenskih naroda »živa vatra« je vađena o raznim praznicima i u raznim prilikama⁴¹, a na daleku starinu ovih običaja ukazuje i baltoslovenska, sveslovenska i prasllovenska riječ *oganj*, koja se dovodi u vezu sa *agnis* u sanskritu, i sa lat. *ignis*⁴². Litvanci su živu vatru zvali *ugnis szventa* ili prosto »novi oganj«, a jedan izvor govori i o čuvanju svete vatre

³³ K. Moszynski, *n. d.*, 444—448.

³⁴ N. Đ. Janković, *Astronomija*, SEZ, LXIII, passim.

³⁵ V. Čajkanović, SEZ, XXXI, 81.

³⁶ E. Gasparini, *n. d.*, 590; K. Moszynski, *n. d.*, 435. Pobijajući mišljenje Mošinskog da rog predstavlja Sunčev porub — »rabek«, Gasparini ističe da rog predstavlja tipičan Mjesečev lik (tipica immagine lunare); *N. d.*, 589—590.

³⁷ L. Niederle, *n. d.*, 81.

³⁸ M. Vasmer, *ES*, III, 113—114.

³⁹ L. Niederle, *n. d.*, 29, nap. 3.

⁴⁰ *N. d.*, 81—82.

⁴¹ *N. d.*, 82—83; S. Trojanović, SEZ XLV, 107—108.

⁴² P. Skok, *ER*, II, 546; M. Vasmer, *ES*, III 118,

u litvanskom hramu⁴³. Održavanje ognja u nekim slovenskim hramovima spominju arapski i neki drugi izvori, a Niederle smatra da je do te ograničene pojave moglo doći jedino miješanjem nekog kavkaskog plemena sa Slovenima. S druge strane, on pretpostavlja da su neka slovenska plemena, prije svega na Volgi, Donu i Kubanu, mogla preuzeti i neke iranske običaje u vezi sa ognjem, kako pokazuje i riječ *vatra* srodna sa iranskim *ataz*⁴⁴. Kako smo vidjeli, ovo mišljenje o iranskom uticaju na staru slovensku religiju dijele i neki savremeni naučnici (Jakobson, Polak, Pisani). Međutim, kad su u pitanju riječ *vatra* i posebno običaji sa živom vatrom, moramo imati u vidu i mogućnost balkanskog izvora ove riječi, pa i nekih običaja. Iako je riječ *vatra* dovodio u vezu sa avest. *atar* — plamen, Miklošić je među prvim lingvistima pretpostavljao da su ovu riječ Poljacima, Ukrajincima i Moravcima prenijeli rumunski stočari. Istog mišljenja bili su i neki drugi lingvisti (Vondrak, Rozvadovski)⁴⁵, a Petar Skok takođe smatra da je *vatra* balkanska pastirska riječ koju su vlaški stočari prenijeli u karpatske predjele, gdje se javlja u istočnomoravskom, slovačkom, poljskom i ukrajinskom jeziku⁴⁶. Po najnovijim ispitivanjima Idriza Ajetija, slovenska riječ *vatra* potiče iz albanskog jezika, zapravo iz toskijskog oblika *vatër*, odakle je prešla u rumunski jezik⁴⁷. A prema ispitivanjima Sime Trojanovića, kod Južnih Slovena riječ *vatra* preovlađuje kod štokavaca novije (istočnohercegovačke) akcentuacije. U Crnoj Gori, u Makedoniji i Bugarskoj, kao i kod Hrvata čakavaca i kajkavaca na zapadu, mjesto naziva *vatra* sačuvao se satri slovenski naziv *oganj*⁴⁸.

Kod Srba, kako je utvrdio Trojanović, živom vatrom »po pravilu najviše se leči stoka, i to sitna, poglavito ovce«⁴⁹, što najbolje pokazuje da su običaji sa živom vatrom pretežno vezani za stočarsku privredu, u prvom redu za ovčarstvo. A to takođe upućuje na starobalkansko porijeklo običaja, kao što su i običaji sa badnjakom i »dvorenje« tisovine — sigurno starijeg balkanskog porijekla. U nekim krajevima Srbije (nekadašnji podunavski okrug) od zajedničke žive vatre svak je nosio kući po ugarak, kojim bi naložio novu vatru, jer je stara prethodno morala biti pogašena. Negdje su ovu vatru čuvali i godinu dana, a negdje su na njoj i badnjak nalagali⁵⁰. Huculi u Karpatima (vlaškog porijekla) neposredno su vadili »živu vatru« za nalaganje badnjaka⁵¹, što otkriva unutrašnju vezu između badnjaka i žive vatre. Kod Srba liječenje ljudi živom vatrom dolazi na drugo mjesto, ali u nekim selima iz okoline Boljevca njome se liječio samo narod⁵². Kod Istočnih Slovena,

⁴³ Jeronim Praški spominje kod Litvanaca »gentem, quae sacrum colebat ignem eumque perpetuum appellabat. Sacerdotes templi materiam ne deficeret ministrabant; Niederle, *n. d.*, 82, nap. 2.

⁴⁴ L. Niederle, *n. d.*, 84—85.

⁴⁵ F. Miklosich, *Slavische Elemente im Rumänischen*, 9; S. Trojanović, SEZ, XLV, 310—311.

⁴⁶ P. Skok, ER, III, 569.

⁴⁷ I. Ajeti, *n. d.*, God. ANU, Sarajevo, XI, 206—207.

⁴⁸ S. Trojanović, *n. d.*, 265—289.

⁴⁹ *N. d.*, 57.

⁵⁰ *N. d.*, 64, 66, 91, 103.

⁵¹ Dž. Frezer, *n. d.*, 754.

⁵² S. Trojanović, SEZ, XLV, 57.

još na početku XX vijeka, vjerovali su u ljekovitu moć *čistog* ili *svetog ognja*, koji su dobijali trenjem dva komada drveta. Prema podacima iz XIX vijeka, u slučaju epidemije, svi su seljani gasili kućnu vatru, a zatim su vadili zajedničku novu vatru koju su raznosili po domovima. U nekim krajevima novgorodske gubernije seljaci nisu čekali epidemiju ili pomor stoke, već su svake godine u »Ilinski petak« vadili živu vatru, pošto bi prethodno pogasili sve vatre u selu. Slično su postupali i kod Bjelorusa i Ukrajinaca Hucula⁵³.

U slovenskih naroda svetkovine s vatrom osobito su izrazite u ljetnom periodu (Sv. Ivan, Jovan, 23—24. VI), oko solsticija, kada je mladež okićena vijencima igrala oko vatre i preskakala je⁵⁴. U Južnih Slovena obredne su vatre paljene od Jurjeva do Ivandana i Petrovdana (kres, krijes, kresnica, lile, olalije, mašale)⁵⁵. Pomjeranje ovog običaja sa jednog na drugi praznik, kako je primijetio P. Ž. Petrović, dovoljno ukazuje da on nije bio vezan za jedan dan. »Obred se vršio kada su se stada jagnjila ili kada su se žita sejala, a to je vreme pri izmaku zime, što približno odgovara vremenu Velikih Poklada, i kad su se stada oplođavala, ili kad nastanu žita da zru, a to je u letnje vreme, što približno odgovara vremenu Petrovdana«⁵⁶. Očevidan je stočarski i zemljoradnički karakter običaja, što se najbolje vidi iz toga da se vatra pali kod tora, kod stočarskih stanova, na guvnu ili na njivi.

Posebno se izdvajaju bugarski običaji s vatrom, zvani *Nestinari*, koji se vezuju za Sv. Konstantina (21—V) i »Konstantinov mjesec«, ali i za Sv. Jovana (24—VI). Nestinari imaju karakter zatvorenih obrednih misterija, uz igranje oko vatre, na čelu sa »glavnim ili prvim nestinarom«, koji je najčešće starija žena »nestinarkata«. Običaj se dovodi u vezu sa Dionisovim kultom, ali i sa kultom Kibele, jer se i sam naziv *nestinari* izvodi od grčkog *nestinaros*⁵⁷. Krmčija iz 1282. godine navodi kao drevni bugarski običaj skakanje preko ognja, a u bugarskom Sinodiku iz XIV vijeka govori se o nepristojnim misterijama uoči Sv. Jovana⁵⁸. Slične ljetne običaje Rusi su zvali *kupali*, *kupalo*, *kupalja*, Slovaci takođe *kupadla*, dok je kod Čeha riječ *kupadlo* označavala samo poklone koje su djevojke davale momcima uoči Sv. Ivana⁵⁹. Kako je još Niederle konstatovao, izvori ne upućuju na bilo kakvog boga *Kupala* iz vremena slovenskog paganstva. To je u stvari bio ljetni praznik s vatrom, kada se mladež obredno i kupala⁶⁰. U običaju da u vrijeme Kupala momci i djevojke preskaču vatre Tokarev pretpostavlja vjerovanje u čistilačku i plodotvornu moć ognja. On dopušta u tim običajima i vjerovanjima odraz asocijacije Ognja i Sunca⁶¹. Međutim, ovi običaji, koji su sa razuzdanim igrama i nepristojnim pjesmama, uz zajedničko kupanje mladeži, proslavljali puni procvat prirode, — nisu zbog toga nužno morali

⁵³ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 65—66.

⁵⁴ L. Niederle, *n. d.*, 252.

⁵⁵ B. Drobnjaković, *Etnologija nar. Jugoslavije I*, 290—220; N. Kureć, *n. d.*, II, 88—130.

⁵⁶ P. Ž. Petrović, GEM, Beograd 1927, 17.

⁵⁷ M. Arnaudov, *Studiji I*, 60; *Bibliografija radova o obrednim vatrarna u Južnih Slovena*, Lj. Andrejić, GEM, Beograd 1976, 39—40.

⁵⁸ L. Niederle, *n. d.*, 256.

⁵⁹ *N. d.*, 252.

⁶⁰ *N. d.*, 253, 256.

⁶¹ S. A. Tokarev, *n. d.*, 66—67.

imati karakter solarne svečanosti, kako i Unbegaun opravdano primjećuje⁶². Zanimljiv je poljski naziv *sobotka* za ove svečanosti, koji Brückner i Niederle izvode od imena dana *subota*⁶³, koje je primarno označavalo dan punog Mjeseca u starom Babilonu⁶⁴. I jedan ruski izvor iz 1274. godine kaže kako se subotom uveče skupljaju ljudi i žene pa igraju bestidno⁶⁵. O velikoj starini ovih slovenskih običaja govori i jedan podatak iz XI vijeka, gdje se spominju paganske svečanosti šleskih Slovena na brdu koje je do danas sačuvalo ime *Sobotka*⁶⁶. Riječ je, u stvari, o brdu *Siling* ili *Zobten* (od slovenskog *subota*) u Šleskoj (718 m). U navedenim svečanostima vezanim za ovo brdo Unbegaun pretpostavlja stariju tradiciju, koju su, navodno, Germani prenijeli Slovenima⁶⁷, iako za takvu pretpostavku nema nikakve osnove⁶⁸. U običajima slovenskih naroda subota ima značajno mjesto, a mnoga vjerovanja i običaji vezani za taj dan otkrivaju jasne tragove lunarizma i nesumnjivo pripadaju arhaičnoj slovenskoj tradiciji. Običaji balkanskih Slovena u Todorovu i Lazarevu subotu imaju htonski karakter, ali su ujedno prožeti i lunarnim elementima. Uz to treba naglasiti da su i Todorova i Lazareva subota izraziti ženski praznici i da običaji, kao što je tjeranje zmijsa, koje izvode žene i djevojke, obično u zatvorenim društinama, spadaju u krug najintimnijih ženskih obreda sa jasnim tragovima inicijacije. Vjerovanja o sv. Todoru i u vezi sa Todorovom subotom ukazuju na neko lunarno božanstvo, koje je imalo veze i sa podzemnim svijetom, i koje je donosilo proljetni procvat cjelokupne prirode⁶⁹.



⁶² B. O. Unbegaun, *n. d.*, 432.

⁶³ L. Niederle *n. d.*, 253 nap. 2.

⁶⁴ Riječ *subota*, *šabattu*, *šabpattu*, prvobitno je značila dan punog mjeseca; K. Moszynski, *n. d.*, 452, nap. 1.

⁶⁵ L. Niederle, *n. d.*, 253, nap. 2.

⁶⁶ *N. d.*, 255.

⁶⁷ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 430.

⁶⁸ Upor. M. Vasmer, *ES*, III 792.

⁶⁹ Š. Kulišić, *God. ANU, Sarajevo, XI*, 109—120, 164—165.

VII

KULT POKOJNIKA I PREDAKA

Kako je ocijenio Unbegaun, u vjerovanju protoslovenskih plemena o pokojnicima i o zagrobnom životu mogu se nazreti dva osnovna shvatanja. Po jednom, koje izgleda starije, mrtvac je zamišljan kao »živi lješ« od kojeg su strahovali, nastojeći na sve moguće načine da se od njega zaštite. Drugo shvatanje svodi se samo na pojam »duše« pokojnika. A najčešće se ova dva shvatanja tako preplicu, da je teško razlikovati njihove osnovne elemente. Uopšte, radi se o vjerovanju u »tjelesnu« dušu koja je manje ili više vezana za posmrtnu ostatke, zaključuje na kraju Unbegaun¹. O vjerovanju paganskih Slavena u dušu, kako vezanu za tijelo, tako i slobodnu, govore historijski izvori, zatim arheološki podaci o načinu sahrane i, najzad, brojni pogrebni običaji do danas sačuvani. O vjerovanju Starih Slovena u posmrtni život svjedoče i stari nazivi *nav* i *raj*. U starom ruskom jeziku *nav* i *navje* označavalo je lik ili dušu pokojnika, kako se vidi iz Kijevskog ljetopisa (se navije prišiel). Ali, po nekim izvorima ujedno se riječ *nav* u ruskom i u češkom jeziku javlja u značenju »sjedište pokojnika«. U slovenačkom, bugarskom i ukrajinskom jeziku riječi *navje*, *navki*, *navije* označavaju duše umrlih, ali nekrštenih². Kod Srba riječ *nav* takođe označava dušu djeteta koje je umrlo prije krštenja³. Slovenska riječ *nav* srodna je sa gotskom *naus* (pokojnik), staropruskom *nowis*, litvanskom *novyti* (mučiti), ali se u savremenoj lingvistici poriče njeno germansko porijeklo⁴. Porijeklo opšteslovenske riječi *raj* Niederle je smatrao nejasnim⁵, dok je savremeni lingvisti ocjenjuju kao pozajmicu iz starog iranskog avest. *ray* u značenju »bogatstvo, sreća«, srodno sa lat. *res* — »stvar, imanje«. Po mišljenju Romana Jakobsona, slovenska riječ *raj* u značenju »blaženstvo« direktno je preuzeta iz iranskog jezika⁷. Upoređuje se i sa mordvinskom riječi *riz* »sreća«, za koju se takođe pretpostavlja da je preuzeta iz iranskog⁸. U najstarijim crkvenoslovenskim tekstovima grčki izraz *paradeizos* preveden je sa riječi *raj*⁹, praslovenskim apela-

¹ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 437.

² L. Niederle, *n. d.*, 37—38.

³ SMR, 209.

⁴ M. Vasmer, *ES*, III, 35.

⁵ L. Niederle, *n. d.*, 38.

⁶ M. Vasmer, *ES*, III, 435—436.

⁷ R. Jakobson, *Funk Wagnalls, Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, II 1026.

⁸ E. Gasparini, *n. d.*, 527.

⁹ L. Niederle, *n. d.*, 38.

tivom koji je, kako misli Skok, morao značiti »ugodno boravište, otok blaženih«¹⁰. U svakom slučaju riječ je praslovenska i prethrišćanska, a označavala je zagrobno boravište duša pokojnika. Kako je to boravište zamišljeno, ne može se suditi po nekim saopštenjima iz X vijeka, jer se u njima naziru tudi, hebrejski ili hrišćanski uticaji. Po Niederlovom mišljenju, kazivanje Ibn Fadlana da su Sloveni u X vijeku zamišljali raj kao zeleni vrt ili Masudijevo kazivanje kako žena želi da zajedno s mužem stigne u raj — nije pouzdano¹¹. Pisani, međutim, prihvaća navedena saopštenja arapskih pisaca i ujedno zaključuje da o vjerovanju Starih Slovena u zagrobni život svjedoči običaj da se zajedno sa pokojnikom sahranjuju njegove stvari, hrana, piće, stoka, pa i njegova žena¹². Stoga i Pisani odbacuje Thietmarovu tvrdnju da Sloveni smatraju kako smrću sve prestaje (*qui cum morte temporali omnia putant finiri*)¹³. Ostaje, dakle, na snazi Niederlovo tumačenje ovih Thietmarovih riječi, naime, da Stari Sloveni nisu imali predstavu o vječnom životu u smislu hrišćanskog učenja o uskrsnuću. Ali, ako je vjera Starih Slovena u zagrobni život potpuno zasvjedočena, iz tih se podataka ne može *eo ipso* zaključiti da su vjerovali u besmrtnost duše¹⁴.

U narodnom vjerovanju može se pratiti kako se odvajanje duše od tijela zamišlja kao veoma postupni proces. Običaji otkrivaju vjerovanje da se duša pokojnika zadržava u blizini živih za 40 dana, zapravo do dana kada raspadanje znatno odmakne. Po ruskom narodnom vjerovanju, mrtvacu se srce raspadne četrdesetog dana¹⁵. I po vjerovanju Srba, poslije četrdeset dana duša više nije u tako neposrednoj vezi sa kućom i srodnicima. Mnogi običaji, naročito daće i pomeni, ukazuju da duša, po narodnom vjerovanju, boravi uz tijelo godinu dana, dok se ono sasvim ne raspadne. Za to vrijeme pokojniku se daju neposredne daće i tom prilikom ostavlja se mjesto za njega, namjenjuje mu se dio žitnog prinosa ili se računa da pokojnik za godinu dana ima svoj dio u kući, od kojega se sprema daća za njegovu dušu. I nadgrobni se spomenik mora postaviti u toku prve godine, jer je spomenik služio prvobitno kao sklonište duše, kao i drveće posađeno na grobu. Za mrtvacem se nosi sud s vodom, krčag s vodom meće se u kovčeg, a negdje se svakodnevno za 40 dana grob prelijeva vodom. Ovi običaji slovenskih naroda poznati su, inače, širom svijeta, a po jednom objašnjenju, prelijevanje grobova vodom prvobitno se izvodilo u namjeri da se ubrza raspadanje tijela, kako bi se duša oslobodila truleži. Tijelo koje ne može da se raspadne u Crnoj Gori zvali su *očajanik* ili *očajnik* (čajati — čekati)¹⁶.

Kako stariji, tako i neki savremeni naučnici smatraju da je u Starih Slovena običaj spaljivanja mrtvaca prethodio običaju sahranjivanja. Da su paganski Sloveni spaljivali svoje mrtve, pokazuju nam podjednako arheološka istraživanja kao i pisani izvori, a trag ovih običaja sačuvan je i u slo-

¹⁰ P. Skok, *ER*, III, 100.

¹¹ L. Niederle, *n. d.*, 38—39.

¹² V. Pisani, *La religione degli Slavi*, T. V. 1971, t. 2, 400.

¹³ Thietmar, *Chronicon*, I, 7 (14); Niederle, *n. d.*, 39, nap. 7.

¹⁴ L. Niederle, *n. d.*, 39—40.

¹⁵ E. Gasparini, *n. d.*, 605—606. Gasparini navodi konstataciju K. Rankea da je četrdesetnica uobičajena kod indoevropskih naroda »satem« jezika, a da je poznata i kod Ugrofinaca.

¹⁶ V. Čajkanović, *SEZ* XXX, 57—69; B. Drobnyaković, *n. d.*, 163—167; *SMR*, 113—115; V. St. Karadžić, *Srp. rječ.*, s. v. *očajnik*; P. Skok, *ER*, I, 288.

venskoj narodnoj tradiciji. O tome najbolje svjedoči mnoštvo urni u grobovima Istočnih i Zapadnih Slovena, a historijski izvori spominju običaj spaljivanja u raznim slovenskim zemljama. Stoga Niederle zaključuje kako su paganski Sloveni praktikovali sahranjivanje i spaljivanje mrtvaca, ali da je primarno i tipično za pagansko doba bilo spaljivanje, kao i kod susjednih indoevropskih naroda Litvanaca, Germana i Gala. Ako uporedimo rezultate arheoloških istraživanja sa pisanim izvorima, — kaže Niederle — postaje očigledno da su Sloveni praktikovali spaljivanje još u vrijeme kada su Germani pod uticajem hrišćanske crkve i po zabranama Karla Velikog već odavno napustili ovaj običaj. U Češkoj i Lužici spaljivanje je bilo uobičajeno još u X, a ponegdje i u XI vijeku, kod polapskih Slovena mjestimično od VIII—X vijeka, u Poljskoj u XI vijeku, u nekih ruskih plemena u XII, a ponegdje i u XIII vijeku¹⁷. Kod Južnih Slovena nekropole slovenske sa urnama nađene su u Bugarskoj, a jedan nalaz u Dalmaciji ocijenjen je kao sumnjiv. Paljenje ognja na slovenskim grobovima, koje se spominje tek od XV vijeka, predstavljalo bi survival prvobitnog spaljivanja mrtvaca¹⁸. I saopštenje da je tijelo srpskog cara Dušana sahranjeno uz svete vatre, kao i običaj spaljivanja mrtvaca za koje se smatralo da su se povampirili, objašnjavaju se kao trag starog slovenskog običaja spaljivanja mrtvaca¹⁹.

Po Unbegaunovom mišljenju, spaljivanje, koje je kod Slovena prethodilo običaju sahranjivanja, u početku je imalo jedini cilj da se što potpunije uništi opasni mrtvac. S druge strane, spaljivanje, koje je zahvatalo samo tijelo, moglo se uskladiti i sa animističkim vjerovanjem, pogotovo ako pretpostavimo da je spaljivanje oslobađalo dušu tjelesne truleži. Kada je kasnije preovladalo sahranjivanje, od pokojnika se štitilo gomilanjem teških ploča, bilo na samo tijelo pokojnika ili na gomilu zemlje. Ali, i u procesu spaljivanja vjerovalo se da duša nastavlja život u pepelu. Radi zaštite od umrlog urne su stoga zakopavali pod gomilom, ponekad sa otvorom okrenutim nadolje, radi veće sigurnosti. Gomilu su često podizali na raskršću, da bi na taj način zavarali dušu umrloga²⁰. Poznato je da su neka slovenska plemena spaljivala ili sahranjivala mrtvace u čamcu (čunu), ko što su radili sjeverni Germani i baltički Finci²¹. Ruski izvori iz X do XII vijeka opisuju sahrane knezova na saonama. Običaj sahrane na saonama, i ljeti, uopšte po suhom, dugo se očuvao kod Rusa i Ukrajinaca, zatim u Poljskoj i donekle u Južnih Slovena²². Proučavajući običaj sahrane na saonama kod Južnih Slovena, Milovan Gavazzi skreće pažnju da ova tradicija nije dosada utvrđena »na većem i većma kontinuiranom prostoru Južnih Slavena, ili u svih njih«. Stoga je pretpostavio da ovaj običaj može predstavljati staro slovensko nasljeđe, ali

¹⁷ L. Niederle, *Rukovet slovanských starožitností*, Praha 1953, 215—217. Pševorska primjećuje da su Kelti češće sahranjivali svoje mrtve u ranoj i srednjoj latenskoj epohi. N. d., 128. Cezar je u svojim Komentarima za Kelte zabilježio »Cremant et defodiunt« (VI, 19).

¹⁸ M. Garašanin — J. Kovačević, *Pregled materijalne kulture Južnih Slovena*, Beograd 1950, 196—197.

¹⁹ L. Niederle, *Rukovet*, 226; *SMR*, 115.

²⁰ B. O. Unbegaun, n. d., 438; L. Niederle, *Rukovet*, 217.

²¹ L. Niederle, *Rukovet*, 220.

²² N. d., 221—222.

²³ M. Gavazzi, *Pogrebne saone*, Zbornik Etnograf. muzeja, Beograd 1953, 238—243.

ujedno nije isključio ni uticaj starijih balkanskih kultura²³. Niederle je ovaj običaj smatrao domaćim kod Slovena i kod Finaca²⁴.

Zajedno sa pokojnikom sahranjivali su njegove predmete, darove, no-
vac, pse, konje i robove. Ponekad je žrtvovana i žena, kako za Južne Slovene
saopštavaju Maurikije i Leon, a Thietmar za Poljake, dok arapski pisac Fadlan
opisuje običaj prilikom sahrane jednog ruskog velmože. Pretpostavlja se da
ovaj običaj potiče iz indoevropske starine, jer je bio poznat i kod Germana,
kod Litvanaca, Prusa, Tračana, kod Skita i Sarmata²⁵. U samom obredu
posebno je zanimljiv običaj zvani *trizna*, spojen sa daćom. Ovaj se običaj
izričito spominje kod Rusa 945. godine, ali po nekim podacima Niederle je
ocijenio da je bio raširen u svih slovenskih naroda²⁶. Prema opisu koji nam
je ostavio Kosmas Praški u svojoj Hronici, triznu je sačinjavalo naricanje sa
igrama maskiranih igrača, što je 1092. godine zabranio knez Bratislav²⁷. Da
je u tom obredu izvođena i nekakva simbolična bitka, ukazuje ne samo riječ
bitva u *Žitiju Konstantina Muromskog*, već i etimologija naziva *tryzna*, kako
je mislio Niederle, prema češkom izrazu *tryzniti*, poljskom *tryznić*, u znače-
nju »udarati, tući nekoga«. U crkvenoslovenskim spisima sa riječi *trizna*
prevedeni su grčki izrazi *stadion*, *agon*²⁸. Međutim, u Vasmerovom *Etimo-
loškom rječniku* navedena je i pretpostavka da je riječ *trizna* prvobitno
mogla značiti životinjsku žrtvu kao sastavni dio obreda²⁹. Milenko Filipović
je pokušao da bosanske nazive *trzan* ili *trzna*, u značenju »ledina, njiva pod
ugarom, ili širi prazan prostor u selu«, dovede u vezu sa starom slovenskom
triznom, ali i jezički i sadržajno veoma neubijedljivo³⁰. Daća je u izvorima
izražena u nazivima *pir* ili *strava*, koju spominje Jordan prilikom Atiline
sahrane, u Ugarskoj 453. godine, gdje su tada morali živjeti Sloveni³¹. Sloven-
ski izraz *strava*, u značenju daće, sreće se u češkim i poljskim izvorima XIV
i XV vijeka³². Inače, po Niederleovom mišljenju, mnogi pogrebni običaji slo-
venskih naroda, po svojoj osnovi i svojim značenjem, najvjerojatnije potiču
još iz prehrisćanskog doba³³. A savremeni naučnici, Unbegaun, Tokarev, Pi-
sani, u sažetom vidu uglavnom iznose Niederleove podatke o kultu pokojnika
kod Starih Slovena. Pisani, pri tome, ističe da ubijanje konja prilikom sahra-
ne ruskih velmoža podsjeća na slične skitske običaje koje nam je opisao

²⁴ L. Niederle, *Rukovet*, 222.

²⁵ N. d., 218—220. Običaj sahrane konja, slugu i jedne od nezakonitih žena pored umrlog kralja Herodot navodi i kod Skita. Istorija, IV, 71, 72.

²⁶ L. Niederle, *Rukovet*, 222.

²⁷ Zabrana kneza Bratislava iz 1092. godine: »...item sepulturas, quae fiebant in silvis et in campis, atque scenas, quas ex gentili ritu faciebant in biviiis et triviis, quasi ob animarum pausationem, item et iocos profanos, quos super mortuos suos inanes cientes manes ac induti faciem larvis bachando exercebant«; Niederle, *Rukovet*, 223.

²⁸ L. Niederle, *Rukovet*, 223.

²⁹ M. Vasmer, *ES*, IV, 102.

³⁰ M. S. Filipović, *Tragovi staroslovenske (staroruske) trizne kod Južnih Slovena*, Radovi Nauč. društva, Sarajevo 1965, XXVI (9), 175—195.

³¹ »Stravam super tumulum eius, quam apellant ipsi, ingenti comessatione concelebrant.«; Jordanis, *Getica*, 258; Niederle, n. d., 223.

³² L. Niederle, n. d., 223; Up. M. Vasmer, *ES*, III, 770.

³³ L. Niederle, n. d., 226.

³⁴ V. Pisani, n. d., 369, 370, 400.

Herodot. I Herodotov opis sahrane kod Tračana (Kretonaca) Pisani upoređuje sa starim slovenskim običajima i zaključuje da se radi o jednoj od mnogih podudarnosti u kulturi ova dva susjedna indoevropska naroda³⁴.

Tokarev je primijetio da kod Južnih Slovena nije konstatovan običaj spaljivanja pokojnika³⁵, a Gasparini najodlučnije naglašava da u cijeloj dunavsko-balkanskoj slovenskoj oblasti nije nađen ni jedan grob sa spaljenim mrtvacima i da sve stare slovenske nekropole u Vojvodini i u Sloveniji svjedoče o sahranjivanju mrtvaca³⁶. Ovo se ne slaže sa podacima naših arheologa da su u Bugarskoj (Vrbovsko i Bukovica) nađene nekropole sa urnama. Tu se konstatovalo da su u slovenske urne, po ornamentu i po fakturi, stavljali nagorjele kosti leša koji je prethodno spaljen. U Bukovici, na istoj nekropoli, nađeni su i grobovi sa sahranjenim lešom. »Na ovom mestu upražnjavanje oba običaja ne može da se smatra kao istovremeno, jer grobovi u kojima se sahranjivalo mogu biti kasnijeg porekla od grobova sa spaljivanjem, a da je nekropola i dalje bila u upotrebi kada su Južni Sloveni napustili običaj spaljivanja i prešli na sahranjivanje«³⁷. Analiza latensko-rimskih groblja u Poljskoj pokazuje da je bilo grobova sa oružjem, nakitom i keramikom keltskog tipa, a običaj sahranjivanja u zemlji je čisto keltski, smatra Rosen Przeworska, jer su Sloveni, Protosloveni i Presloveni općenito spaljivali mrtvace. Ako su nakit i oružje mogli biti uvezeni, ističe Przeworska, pogrebni obred, uz druge keltske elemente koji su trajali do srednjeg vijeka, otkrivaju dugotrajnu koegzistenciju dva etnosa: autohtonog slovenskog i istočnokeltskog³⁸. A u stvari, kako misli i nastoji dokazati Gasparini, spaljivanje ne predstavlja izvorni slovenski običaj, kako do danas tvrde mnogi češki, poljski i ruski arheolozi.

Kod Zapadnih Slovena preovlađuje sahranjivanje, a spaljivanje je rijetko u pagansko doba. Niederle je smatrao, kako navodi Gasparini, da je pod rimskim i hrišćanskim uticajem kod Slovena sahranjivanje zamijenilo stariji običaj spaljivanja, kao što je bilo i kod Germana, dakle idući od zapada prema istoku. A time se objašnjava i što se običaj spaljivanja najduže održao kod Istočnih Slovena. Pobijajući ovu tezu, Gasparini se pita kako su Sloveni, poslije navodno hiljadugodišnjeg običaja spaljivanja, mogli doći do običaja obrednog iskopavanja kostiju, zatim do različitog položaja sahrane muškaraca sa glavom okrenutom istoku, a žena sa glavom okrenutom zapadu, i otkuda im običaj sahrane u monoksilnom lijesu i na saonama po suhom. Ove običaje, ističe Gasparini, Sloveni nisu mogli preuzeti ni od Rimljana ni od Germana. Različiti položaj sahrane žena i muškaraca javlja se u halštatskoj i u tripoljskoj kulturi, a monoksilni lijes upotrebljavan je u bronzano doba u Vestfaliji i Danskoj, a doskora kod nekih finskih plemena, pa u Indiji i Indoneziji. Svi navedeni običaji, po svom karakteru i po svom arheološkom određenju, pripadaju arhaičnom obredu sahrane, tako da ih Sloveni nisu mogli uvesti u srazmjerno novije doba³⁹. Običaj iskopavanja kostiju, njihovog obrednog čišćenja i umivanja, i zatim ponovne sahrane, Gasparini

³⁴ S. A. Tokarev, *Religija v istoriji nar. mira*, 180.

³⁵ E. Gasparini, *n. d.*, 616.

³⁷ M. Garašanin — J. Kovačević, *n. d.*, 196.

³⁸ J. Rosen-Przeworska, *n. d.*, *passim*.

³⁹ E. Gasparini, *n. d.*, 616—617.

konstatuje u Makedoniji, u Srbiji, Crnoj Gori i u Sloveniji⁴⁰. Međutim, Tihomir Đorđević smatra da je običaj dvostruke sahrane u okolini Đevđelije, Debra i Galičnika pozajmljen od Grka. Značajno je, pri tome, da je dvostruko sahranjivanje konstatovano na Balkanu ne samo kod Grka u Makedoniji već i kod Rumuna u Rumuniji i u istočnoj Srbiji, a zatim i kod pravoslavnih Albanaca⁴¹, što bi upućivalo na uticaje starijeg balkanskog stanovništva. I Gasparini, koji u navedenom našem običaju vidi slovensku tradiciju, takođe smatra da se ne može sasvim isključiti ni uticaj preslovenskog supstrata, a po Fialinom nalazu praznih grobova na Glasincu zaključuje da je dvostruko sahranjivanje postojalo na Balkanu i u ilirsko doba. Matičetov i Gavazzi, kako navodi sam Gasparini, ne smatraju ovaj običaj za opšti slovenski, već ga radije objašnjavaju uticajem preslovenskog lokalnog supstrata⁴². Ali, u svakom slučaju, balkanski i južnoslovenski običaj dvostruke sahrane, iako sporadičan, potvrđuje Gasparinijevu ocjenu o njegovoj arhaičnosti.

Trag običaja dvostrukog sahranjivanja kod drugih slovenskih naroda Gasparini nalazi u narodnoj poeziji, gdje se ističe ženska uloga u obredu, što je u skladu sa opštim običajem da žene ovom prilikom skupljaju i peru kosti⁴³. Uopšte, zaključuje Gasparini, slovenska prehrišćanska vjerovanja, starija i od klasične antike, proizlaze iz obreda ponovne sahrane koji je morao prethoditi spaljivanju. Ovo je teško utvrditi arheološki, jer u obredu dvostruke sahrane, koja se izvodi u dva razna perioda (prva i ponovna sahrana), arheolog može konstatovati jedino drugu sahranu. Ali i pored toga, Gasparini u nekim slovenskim nekropolama nalazi izvjesne tragove ovog obreda, a posebno se zadržava na praznim grobovima. Navodeći razna objašnjenja ove pojave, on sumnja da se uvijek radi o simboličnim grobovima onih koji su negdje daleko ili neznano umrli. Na primjer, trećina praznih grobova u mogilniku Nukši, sa ukupno 190 grobova, čini ovu hipotezu malo vjerovatnom. Jakimović je neke prehrišćanske prazne grobove u Poljskoj nazvao »zagonetnim«, pa ih objašnjava time da su mrtvaci bili spaljeni, iako o tome nema traga. Za prazne kurgane Kriviča Tarakanova pretpostavlja da su ostali neupotrijebljeni, a Gasparini zaključuje da veći dio praznih grobova iz paganskog doba na zemljištu Slovena upućuje na obred ponovne sahrane (na drugom mjestu, u drugi grob). Tome u prilog osobito govore kurgani Kriviča. »Stoga«, kako zaključuje Tarakanova, »ovi su tumuli vjerovatno rezultat istovremenog spaljivanja.« Ako se radilo o zajedničkim grobovima u jednoj mogili, kako tvrde sovjetski arheolozi (Tiščenko, Glazov, Tarakanova, Spicyn i Orlov), onda se mora zaključiti da kod Kriviča leševi nisu bili pojedinačno spaljivani, od slučaja do slučaja, već zajednički i periodično, godišnje ili trogodišnje i više, svih onih koji su umrli u vremenu između jedne i druge kremacije. A šta se događalo sa leševima u vremenu od smrti do spaljivanja, pita se Gasparini, i daje jedino mogući odgovor: lješevi su bili sahranjivani, a zatim njihovi ostaci ponovo iskopani za dan zajedničkog spaljivanja. A to pokazuje da je kolektivno spaljivanje, kako zaključuje Gasparini, kod Kriviča, možda i Novograđana, predstavljalo sekundarni obred

⁴⁰ N. d., 597—598.

⁴¹ T. R. Đorđević, *Nekoliki samrtni običaji u Južnih Slovena*, Godišnjica N. Čupića XLIX, 81—84.

⁴² E. Gasparini, *La seconda sepoltura presso gli Slavi orientali*, Annali dell' Istituto Universitario Orientale, Napoli 1960, 97—109.

⁴³ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, 1973, 601.

sa već raspadnutim leševima. Gdje god se vrši periodična, zajednička kremacija, tu se prethodno iskopavaju ostaci pokojnika, kao što je bio običaj u Kambodži, u nekim krajevima Kine, na Bali ostrvima ili u Južnoj Americi. A značajno je da su ostaci ovih običaja konstatovani i kod finskih Mordvina⁴⁴. I Niederle je primijetio da se kod Istočnih Slovena običaj spaljivanja pokojnika na sjeveru ne javlja prije VIII vijeka. U sjeverozapadnoj Bjelorusiji, gdje su nađeni izmiješani grobovi sa spaljenim i sahranjenim leševima, ovi posljednji sigurno su slovenski. Na istoku spaljivanje se za razliku od sjevernih i sjeveroistočnih krajeva, u V i VI vijeku prostire do Rjazana. A zajedno sa običajem spaljivanja ovdje se pojavljuju i kurgani (od tursko-kumanske riječi *kurgan*, srodne i sa iranskom *gurchana*), koje su Sloveni, potkraj paganskog doba, preuzeli pod stranim, zapravo skitskim uticajem⁴⁵.

Izvorno slovenski običaj sahrane pokojnika, po Gasparinijevom mišljenju, odražava »agrarno-vegetalnu« ideologiju koja ljudski život izjednačava sa životom biljke⁴⁶. Navodeći brojne slovenske praznike u čast pokojnika, Unbegaun ističe da su i gotovo svi sezonski obredi poprimili izvjesne elemente kulta pokojnika, što je osobito vidno na Badnje veče i na proljeće u sedmici poslije Uskrsa⁴⁷. I Vaclavik konstatuje da je u Zapadnih Slovena kult pokojnika vezan sa proljetnom novom godinom, i to u prvom redu sa sijanjem⁴⁸. Kako stariji, tako i savremeni naučnici navode velik broj pomena i praznika u čast pokojnika, osobito u slovenskih naroda istočnog obreda. Tu spadaju južnoslovenski *pomen*, *podušje*, *sofra*, *daća*, *opijelo*, *četrdesetnica*, *zadušnice*, *ružičalo*, *družičalo* i dr. Glavni praznici u čast pokojnika padaju u vrijeme Duhova (Trojica, Semik) i u jesen, a Gasparini ovdje posebno navodi tjeranje rusalki i posjetu koledara, koji bi predstavljali pokojnike. Međutim, kako smo vidjeli, koledari su ovo značenje mogli primiti tek sekundarno. Posebno je zanimljiva, naglašava Gasparini, jedna svečanost u Bjelorusiji, Ukrajini i Srbiji, koja ima ženski karakter i matrijarhalno porijeklo, jer se posebno održava u spomen umrlih žena-baby. Pozivajući se na Filipovića, on ističe da u nekim krajevima »velike babine« predstavljaju najveću godišnju svečanost⁴⁹. Bjeloruski naziv *babi*, kojem odgovara i ukrajinskih *djadinki*, označava duše ženskih predaka⁵⁰. U Kućima, u Crnoj Gori, kolačiće koje spremaju o zadušnoj suboti nazivaju *babice*, a u Makedoniji su

⁴⁴ N. d., 608—614; M. Barjaktarević, *Prazan grob*, Zbornik Fil. fakulteta, Beograd 1960, V, 1.

⁴⁵ E. Gasparini, n. d., 615; L. Niederle, *Rukovet*, 36, 227.

⁴⁶ E. Gasparini, n. d., 605.

⁴⁷ B. O. Unbegaun, n. d., 440.

⁴⁸ A. Vaclavik, n. d., 158.

⁴⁹ E. Gasparini, n. d., 620; M. S. Filipović, *Zvanica ili uzov*, Radovi Nauč. društva, Sarajevo 1965, XXVI, 159.

⁵⁰ L. Niederle, *Život starych Slovanu*, II—1, 50—52; A. Vaclavik, n. d., 159; S. A. Tokarev, *Religioznye vjerovanija*, 36—38. Ovdje spada i ruski podušni praznik *Radunica*, čije je ime pogrešno izvedeno iz grčkog jezika (Niederle, n. d., 260). Nije vjerovatna ni veza sa riječi *rod*, prema »roditeljki« — zadušni dani (S. A. Tokarev, n. d., 38), pa se u savremenoj lingvistici dovodi u vezu sa pridjevom *rad*, što je i po suštini značenja najvjerovatnije; M. Vasmer, *ES*, III, 341—432. Ruska *radunica* »termin koji kaže da se mrtav raduje donesenim darovima«; P. Skok, *ER*, III, 95. Kod Slovenaca i Hrvata, kao i u Slovačkoj, za podušje se javlja riječ *karmina*, izvedenica od *krma*, *krmiti* (hrana, hraniti), koja se stopila sa crkvenim latinskim *carmina*, *carmen*; P. Skok, *ER*, II, 52—53; L. Niederle, *Život starych Slovanu*, II—1, 50—51.

koledare ponegdje zvali *babari*. U okolini Leskovca posljednji dan slave zovu *baba*, a negdje Pataricu nazivaju »ženska slava« i proslavljaju je isto kao i slavu. Velikoruske »roditeljske subote«, bjeloruski *dziady*, ruski *dedy*, ukrajinski *rodyteli*, kao podušni dani odnose se na sve pokojnike i posebno na pretke⁵¹. Koliko god običaji pokazuju da se određenih dana u godini nastoji ugoditi pokojnicima, da se pozivaju na gozbu, gdje im ostavljaju posebno mjesto za stolom, isto se tako poslije podušne svečanosti pozivaju da napuste dom. Tako je, na primjer, domaćin u Polesju, poslije molitve pred ikonom, otvarao prozor ili vrata i pozivao pretke (dzjady) da odu, da idu na nebo⁵².

U svih slovenskih naroda postojao je strah od nečistih mrtvacu koji su umrli nasilnom smrću ili prije vremena, prije nego što su proživjeli svoj život⁵³. Kod Istočnih Slovena bilo je opšte rašireno shvatanje da samoubice i uopšte »nečiste« mrtvace zemlja ne prima i da ih ne treba sahranjivati na groblju⁵⁴. Iz istog razloga kod Srba »selo ne dā da se u njihovo groblje sahrani: pogibalac, samoubilac, obešenjak, besni čovek kad umre, koga ubije grom, i ko umre nekršten«⁵⁵. Po narodnom vjerovanju, »samoubice i pogibaoci« pretvaraju se u vampire⁵⁶.

Opatovički Homilijar sasvim jasno otkriva vjersko poštovanje koje su Česi, krajem XI vijeka, ukazivali pokojnicima, odnosno njihovim dušama⁵⁷. Kult predaka kod polapskih Slovena zabilježio je još Thietmar u XI vijeku, koji kaže kako u okolini Merseburga poštuju domaće bogove i prinose im žrtve, očekujući od njih veliku pomoć (*domesticos colunt deos multumque sibi prodesse eosdem sperantes hiis immolant*)⁵⁸. Domaće penate u baltičkih Slovena spominju Sakso Gramatik i Helmold koji ističe seoske i gradske penate (*Nam praeter lucos atque penates, quibus agri et oppida redundabant*)⁵⁹. I Kosmas Praški u svojoj Hronici govori o libacijama u čast penata (*vestris penatibus libate libamen gratum*)⁶⁰. I u jednom izvoru iz 1382. godine takođe je zabilježeno vjerovanje starih Čeha u domaće penate (*dicit se habere penatem in domo sua*)⁶¹. Na poštovanje domaćeg duha (*domovoj*) kod Rusa ukazuje jedno mjesto u »Žitiju Feodosija Pečerskog« iz XI vijeka, a zatim i neki kasniji izvori⁶². U jednom poljskom izvoru iz XV vijeka spominje se mitsko biće zvano *uhoze* (*vbosshe*), koje po Brucknerovom objašnjenju nije

⁵¹ L. Niederle, *n. d.*, 50—52; A. Vaclavik, *n. d.*, 159. 174, nap. 23; S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanija*, 36—38. SMR, 10.

⁵² A. Vaclavik, *n. d.*, 160; S. A. Tokarev, *n. d.*, 38; E. Gasparini, *n. d.*, 621.

⁵³ E. Gasparini, *n. d.*, 622; V. Čajkanović, SEZ, XXXI, 70—71. Poziva se i na O. Schrader, *Totenhochzeit*, Leipzig 1904, 14.

⁵⁴ S. A. Tokarev, *n. d.*, 38—39.

⁵⁵ M. Đ. Miličević, *Godišnjica N. Čupića*, II, 201; T. R. Đorđević, *Naš nar. život*, II, 116.

⁵⁶ P. Ž. Petrović, SEZ, LVIII, 290, 338.

⁵⁷ »Et tamen ipsam animam hominis, quae vere anima est, cum falsa imaginatur, colere non debemus... Quam ob rem caveamus, ut non sit nobis religio cultus hominum mortuorum...« Homiliar Opatovički (57); Niederle, *n. d.*, 41.

⁵⁸ Thietmar, VIII, 69; Niederle, *n. d.*, 40.

⁵⁹ Niederle, *n. d.*, 40—41.

⁶⁰ *N. d.*, 41.

⁶¹ *N. d.*, 43.

⁶² *N. d.*, 62.

ništa drugo nego duša pretka koja boravi u domu⁶³. A J. Lasicki u svom djelu *De diis Samagitarum*, s kraja XVI vijeka, izričito kaže kako Rusi duše umrlih nazivaju *uboze* (lemures, quos Russi uboze appellant)⁶⁴. Navedeni poljski izvor saopštava kako su stari Poljaci poslije objeda ostavljali ostatke hrane dušama, odnosno demonu *uboze*. Tokarjev ovog domaćeg duha potpuno odvaja od duhova prirode i objašnjava ga kao ostatak arhaičnog kulta predaka, kod Rusa i Bjelorusa. Kod Ukrajinaca je lik ovog mitskog bića sasvim izbljedio, izgubivši svoje značenje u narodnom vjerovanju. I rusi su ovog duha rijetko zvali *domovoj*, već obično *domaćin*, *djed*, *djeduška*, ili samo opisno kao onoga koji je naklonjen kući ili stoci. Bjelorusi su ga zvali *hatnik* (kućni gospodar), Ukrajinci *hatnij didko* (kućni djed). Vjerovalo se da svaki dom ima svog duha koji boravi ispod ili iza peći, pod pragom ili na čardaku. Smatrali su ga zaštitnikom cijele porodice, zatim stoke, osobito konja. Vjerovali su da domovoj kažnjava one koji krše običaje. Ljudi su nastojali da ponudama izmole njegovu naklonost, pa su mu ostavljali hljeba i soli, ponekad malo kaše ili duhana. Prilikom seobe pozivali su ga da pređe u novi dom, jer se vjerovalo da je osobito vezan za staru kuću. Gotovo svuda zamišljan je kao kosmati i bradati starac, ponekad sav u dlakama, a ponekad je zamišljan podoban umrlom domaćinu, a nekad čak i živom. Rjeđa su bila predanja o njegovoj ženi, koju su zvali *domovička*, *domoviha*, *maruha*, a vjerovali su da ona živi u podrumu. A još rjeđe, i to, kako izgleda, samo kod Bjelorusa, sreće se i vjerovanje da pored glavnog domaćeg duha u kući žive i manji duhovi. Kako zaključuje Tokarev, domovoj je duh zaštitnik porodice, a potiče iz vremena kada se, naporedo sa raspadom rodovskog društva, porodica izdvojila kao samostalna društvena jedinica⁶⁵. Naravno, to je u početku bila zadružna porodica, kakva se u sjevernim oblastima Rusije doskora sačuvala. Tokarev pretpostavlja da je to mogla biti i inokosna porodica, pa je tada zaštitnik porodice zamišljan u liku umrlog pretka domaćina. Iz predstave o glavnom zaštitniku kuće, daljim diferenciranjem zamišljana su i druga bića kao duhovi pojedinih zgrada ili proizvodnih mjesta, kao što su: duh staje, duh sušnice, gumna ili, pak, kupatila. Bjelorusi su vjerovali i u duha zaštitnika svinja, a na isti način u Poljskoj su zamišljali da duh zaštitnik može boraviti u kući, u kupatilu, u hambaru ili u staji⁶⁶. Suprotno navedenom mišljenju Tokareva, Gasparini ističe da ovi duhovi nisu mogli biti manistički, jer je teško zamisliti da je porodica imala posebnog duha-pretka za svaku zgradu ponaosob⁶⁷. Kao Rusi i Poljaci, tako su i Estonci, Mordvini i Čeremisi vjerovali da u svakoj zgradi živi poseban duh. Po vjerovanju Mordvina, domaći duh je, u stvari, »bog lipove kore« ili »bog greda«. Zamišljan je i kao žensko biće, kakva je i ruska *domoviha*. Ako kućni domaćin ne brine o njoj, ona »škripi zubima«, kao i poljski kućni duh⁶⁸. I nje-

⁶³ »Nonnulli sunt qui non lavant scutellas post cenam feria quinta magna et feriali ad pascendum animas vel alias quae dicuntur *vbosshe* stulti credentes... Aliqui remittunt remanencias ex industria in scutellis post cenam quasi ad nutriendum animas vel quoddam demonium quod vocatur *vbosshe*...« Anonimna »Kazania« II, s početka XV stoljeća; Niederle, n. d., 42, nap. 5.

⁶⁴ L. Niederle, n. d., 42, nap. 5.

⁶⁵ S. A. Tokarev, n. d., 94—97.

⁶⁶ N. d., 98.

⁶⁷ E. Gasparini, n. d., 503.

⁶⁸ N. d., 503—504.

mački domaći duh vezan je za kuću, a njegovo ime *Kobold* doseže do starog islandskog izraza *kofi* (kobe) sa značenjem »drveno zdanje«. Značenje kućnog duha imaju i poljski naziv *skrzat*, češki *škritek*, slovenački *škratek*, izvedeni od njemačke riječi *Schratt* — šumski duh. Slična vjerovanja poznata su i u sibirskih naroda, gdje Jakuti poštuju duha »gospodara jurte«, dok Čukči šatorske motke smatraju svetim i obredno ih mažu krvlju žrtvovanog jelena. Drveni stup nasuprot ulazu u šator Ostjaci zovu »kućni domaćin«⁶⁹. U Okeaniji je rašireno vjerovanje da u kući živi neki duh drveta, ali po opštem vjerovanju, duh bilja i drveća dobija postepeno i manističko značenje. U Sloveniji se vjerovalo da duša pokojnika živi zarobljena u kućnoj gredi i stara se o kući. U Crnoj Gori i Bosni gredu pored ognjišta omotavali su pogrebnom plahtom, da bi spriječili dalje umiranje kućne čeljadi. Kada dostigne ovakvo značenje, duh drveta, po narodnom vjerovanju, odvaja se od svoje prvobitne osnove i od svog sjedišta, tako da se najzad pojavljuje kao duh kućnog pretka. Kritikujući Meriggia, koji više obraća pažnju na ova sekundarna vjerovanja i poriče prvobitnu prirodu *domovoja* kao duha drveta, Gasparini smatra da se takvim shvatanjem ne može objasniti činjenica što isti duhovi žive u svakoj drvenoj zgradi, i u najmanjim, pa i u nenastanjenim zgradama⁷⁰. U prilog Gasparinijevom tumačenju mogu se navesti osobita vjerovanja i običaji vezani za drvljanik. Kod Srba na drvljaniku je ostavljena žrtva mitskoj mečki, na njemu se obavlja obred bratimljenja, baje se bolesnicima, na drvljanik se prosipa voda zatečena u vrijeme izdisaja samrtnika, i, zatim, voda u kojoj je okupan mrtvac. Noću se ne ide na drvljanik, jer se zazire od zlih duhova⁷¹. Iz cjelokupnog Gasparinijevog izlaganja jasno proizlazi da su slovenske predstave o kućnom duhu-zaštitniku prvobitno ponikle iz vjerovanja o duhu drveta, s kojima su se zatim izmiješala i vjerovanja o pokojnicima, posebno o pretku-domaćinu, zaštitniku kuće.

Gasparini je opravdano i neke običaje u vezi sa slavom (krsnim imenom) doveo u vezu sa agrarnim običajima na kraju žetve⁷², u kojima se javljaju tek sekundarni elementi kulta pokojnika. Stariji su ispitivači u slavskim običajima nalazili elemente kulta predaka i uopšte naglašavali njihovo manističko značenje. Međutim, u srpskim i crnogorskim slavskim običajima i osobito zdravicama preovlađuju primarni agrarno-proizvodni elementi, koji otkrivaju sasvim drukčiji karakter ovih običaja i cijele svečanosti. U jednoj zdravici o krsnom imenu, zabilježenoj u Boki Kotorskoj (Dobrota), toliko je izražen agrarni karakter obreda i posebno obrednog hljeba, da u njoj nema ni traga kulta pokojnika. Njen osnovni motiv predstavlja želja da domaćinu ponese godina. Agrarno-mađijske elemente neposredno izražava navođenje zemljoradničkih radova, oranja, sijanja i, na kraju, simbolično je prikazana obilna žetva. Pogača »koja je na vjetru vijana i na situ sijana« simbolično predstavlja usjeve, a njena uloga odgovara osnovnom značenju napitnice u kojoj je naglašena želja da rode usjevi i da ponese ljetina. Ova zdravica sadrži neke osnovne elemente starih slovenskih koledarskih pjesa-

⁶⁹ N. d., 504—505; K. Moszynski, n. d., 668, 670. Up. V. G. Kuznecova, Sibirskij etnograf. sbornik, Moskva 1957, II, 263—280.

⁷⁰ E. Gasparini, n. d., 505; B. Meriggi, *La preghiera slava pagana*, Firenze 1961, 19.

⁷¹ SMR, 109.

⁷² E. Gasparini, n. d., 563.

ma i običaja⁷³. A cjelokupni obred o krsnom imenu ovog starijeg crnogorskog stanovništva Boke, katoličke vjere, upućen je živim članovima kuće i nema elemenata podušja, niti uopšte kulta pokojnika. A to bi potvrđivalo mišljenje Petra Ž. Petrovića da je podušne elemente u slavske običaje unijela pravoslavna crkva⁷⁴. Agrarno-proizvodni karakter slavskog obreda dosljedno je utvrdio Petar Vlahović u mnogim slavskim običajima i zdravcima Južnih Slovena⁷⁵.

Upoređujući neke slavske običaje sa finskim običajima ovog sklopa, Gasparini je zaključio da je srpska slava u hrišćanskoj formi sačuvala godišnju svečanost u čast pretka-osnivača bratstva — *sebre*, a pod imenom svetitelja koje je nadjenuto pretku prilikom krštenja⁷⁶. Ali, ne može se prihvatiti njegova teza da su godišnje svečanosti baličkih Slovena, u vremenu od X do XII vijeka, bile istovetne srpskoj slavi i da se njihovi idoli nisu u suštini razlikovali od svetitelja srpske slave. U ovim običajima baltičkih i balkanskih Slovena mogu se nazreti samo neke opšte rodovske crte, ali sadržaj i konkretne forme balkansko-slovenskog krsnog imena (slave) dosljedno odražavaju specifične balkanske uticaje. Prije svega, treba imati u vidu da slava na Balkanu nije samo slovenski običaj, već se javlja i kod vlaškog (aromunskog) stanovništva i osobito kod Albanaca⁷⁷. Kod sjevernih Albanaca svaki je dom imao svoju »oru«, svog duha zaštitnika koji se, po njihovom vjerovanju, starao o blagostanju i napretku doma. I kada se zadruga podijeli, vjerovali su da ovaj kućni duh i dalje pruža zaštitu svima koji su se iz zadruge izdvojili⁷⁸. Svi Malisori (sva sjeverna Albanija), drže Nikoljdan zimski kao opštu narodnu slavu, ali ujedno svako malisorsko pleme ima posebnu krsnu slavu⁷⁹. Zanimljivo je da je slava svih Zatrijepčana *Zoja* (Sv. Gospođa), a Nikoljdan im je »prisluzbica«⁸⁰. Marko Miljanov naglašava da Albanci »služe svece na plemena« (po plemenima). Svi slave Sv. Nikolu zimskog, a Grudi, Nikči, Beriše posebno i Gospođindan⁸¹. Jovan Erdeljanović takođe ističe da se u Kuća »slava prvobitno ne smatra kao svečanost pojedinih porodica nego kao opšta proslava celog bratstva i čak plemena«⁸². Albanska slava ima, dakle, jasan rodovsko-plemenski karakter, tako da se kućna slava javlja tek kao sastavni dio opšte bratstvene ili plemenske slave. A to, takođe, ukazuje da su podušni elementi za neposredne kućne pokojnike u nekim slovenskim običajima slavskim sekundarni.

⁷³ Š. Kulišić, Spomenik SAN, Beograd 1953, CIII, 205—206. Up. P. Caraman, n. d., 527, 530, 543.

⁷⁴ SMR, 175—178. Jedino se ne može prihvatiti teza o solarnom karakteru slavskog obreda, jer za to sama okrugla pogača ne predstavlja nikakav ozbiljan dokaz.

⁷⁵ P. Vlahović, *Prilog proučavanju krsne slave*, Slovenski etnograf, Ljubljana 1967, 120, 128.

⁷⁶ E. Gasparini, n. d., 561—562.

⁷⁷ Up. M. S. Filipović, *Cincari u Bosni*, Zbornik radova Etnograf. inst. SAN, Beograd 1951, sv. 2, 97—98; P. Vlahović, n. d., 122; S. Zečević, »Praznik« (slava) u severoistoč. Srbiji, GEM, Beograd 1969, 397—406.

⁷⁸ S. Isljami, *Semejnaja obščina Albancev*, Sov. etnografija. Moskva 1952, sv. 3, 128.

⁷⁹ A. Jovičević, *Malesija*, SEZ, XXVII, 125.

⁸⁰ S. Dučić, *Život i običaji plemena Kuća*, SEZ, XLVIII, 245.

⁸¹ M. Miljanov, *Sabrana djela*, Titograd 1967, knj. 2, 72.

⁸² J. Erdeljanović, *Kući*, SEZ, VIII, 295.

Na staro balkansko porijeklo običaja krsnog imena dalje upućuju i jasne kavkaske paralele. Kod nekih kavkaskih plemena, kao i kod sjevernih Albanaca, Crnogoraca i Srba, postojao je u suštini isti, prvobitno sigurno rodovski kult domaćeg zaštitnika, takođe sa agrarnim elementima. U osetinskoj zadruzi ljudi su određenog dana molili duha zaštitnika da im udijeli rodnu godinu, a zatim su pili piće od prosa i obredno jeli ispečenu jetru žrtvovane životinje⁸³. I kod Karačajaca su sačuvane predstave o duhu — kućnom zaštitniku, kojemu su ostavljali hranu pored ognjišta. Nazivali su ga »kućni domaćin« ili »knjeginja kuće«, koju su zamišljali kao ženu dugih vlasi⁸⁴. Ova predstava ženskog zaštitnika kuće očigledno je matrijarhalnog porijekla, u skladu i sa albanskom predstavom ženskog duha-zaštitnika »ora«, koja se zamišlja i kao vila⁸⁵, dakle kao žensko mitsko biće. A nije tek slučajno da su i mnoga albanska plemena slavila Sv. Gospođu, kao što je i crnogorsko pleme *Čeklići*, ranije *Teklići*, dobilo svoje ime od crkve Sv. Tekle, koja »postoji još i danas«, kako navodi Jireček⁸⁶. Kult sv. Tekle održavale su obje crkve, tako da je crkva Sv. Tekle kod Sutomora imala dva oltara⁸⁷, posebno za pravoslavno i poseban za katoličko bogoslužjenje. U suštini ženski karakter prvobitnog kulta potvrđuje i Erdeljanovićevo mišljenje da su se *Čeklići* prozvali po imenu ženskog pretka *Čekle*⁸⁸.

Određenog praznika (godišnjica) Bugari bi načinili rupu u pepelu u koju su sipali krv zaklanog pileta u čast »stopana«, izbornog starješine zadruge, što Gasparini objašnjava kao poštovanje istaknutog pretka, Gasparini i ovaj običaj ocjenjuje kao stari slovenski, navodeći Brücknerovo mišljenje da su članovi starog slovenskog roda poštovali domaća božanstva, zajedničke pretke⁸⁹. U stvari, ovaj kult domaćeg pretka u Bugarskoj bio je najizrazitiji u makedonskim selima na jugu Pirinske Makedonije, gdje se vjerovalo da svaka kuća ima svog zaštitnika, obično nekog porodičnog pradjeda. Sjen ovog rodonačelnika veoma su poštovali svi ukućani, jer se vjerovalo da njemu duguju zahvalnost za obilje u kući, zdravlje i sreću. Ako članovi zadruge dožive duboku starost, ako žene lako rađaju, ako se stada množe i ovce daju obilno mlijeka, ako njive, vinogradi i voćke dobro rađaju — sve je to milost nevidljivog zaštitnika. Vjerovalo se da on boravi na kućnom tavanu, gdje očekuje ponude u hrani. Stoga su povremeno (na primjer, kad se nekome javi u snu) spremali »stopanovu gozbu«, kada su pjevali i obredne pjesme⁹⁰. Može se zaključiti da su u ovim običajima sačuvani najstariji elementi prehrišćanskog poštovanja kućnog zaštitnika, zbog toga što običaj nije vezan za nekog hrišćanskog svetitelja, ni za neki crkveni praznik, a zatim što u cijelom obredu glavna uloga pripada najstarijoj ženi u zadruzi. Za taj paganski praznik sprema kuću, a svi ukućani odjenu se u najljepše haljine i okite

⁸³ A. Byhan, *n. d.*, 221—222.

⁸⁴ Narodi Kavkaza, I, Moskva 1960, 263. Očividno se radi o rodovskom kultu, kako pokazuju i najnovija istraživanja. Up. B. A. Kaloev, *Osetini*, Moskva 1971, 269—272.

⁸⁵ S. Dučić, *n. d.*, 269.

⁸⁶ K. Jireček, *n. d.*, Beograd 1923, III, 52.

⁸⁷ R. Kovijanić, *Pomeni crnogorskih plemena u kotorskim spomenicima XIV—XVI vijeka*, Cetinje 1963, I, 177.

⁸⁸ J. Erdeljanović, *Stara Crna Gora*, SEZ, XXXIX, 492.

⁸⁹ E. Gasparini, *n. d.*, 561—563.

⁹⁰ M. Arnaudov, *Blgarski nar. prazdnici*, 157—158.

cvijećem, zimi zdravcem (Geranium). Na ognjištu pometu pepeo pa iskopaju manju rupu, a zatim najstarija žena iz kuće zapali po dvije svijeće na pragu i na ognjištu, pa nad ognjištem obredno zakolje crnu kokoš, čija krv kaplje u iskopanu rupu. Ovdje su jasno izraženi elementi htorskog kulta (crna kokoš, sipanje krvi u rupu na ognjištu), a u čast mitskog pretka. Ali je značajno da cijeli obred izvode ženska lica, zapravo pripreme radnje, dok sam obred izvodi najstarija žena. Najmlađa djevojka iz kuće donosi »nenačetu« vodu za obrednu pogaču koju peku dvije žene, i to od pšeničnog brašna tri puta prosijanog, što takođe ukazuje na obrednu manipulaciju. Trpezu sprema uz samo ognjište. Svi su ukućani na nogama i tada najstarija žena uzima čašu s vinom, odlijeva polovinu na ognjište (libacija), a ostatak prolije uz odžak govoreći: »Raduj se stopane, veseli se kućo!« Zatim metne pogaču na glavu pa je prelomi na dva i na četiri dijela. Komade pogače i pite premazane maslom i medom, zajedno sa lijevim kokošijim batakom i tri čaše vina, odnese na tavan i ostavi u tri tamna ugla, kao dio namijenjen stopaninu, mitskom pretku⁹¹. Običaj da se pogača lomi na glavi u Južnih Slovena izvodio se negdje sa božićnim obrednim hljebom, da tako visoko porastu usjevi. U zapadnoj Bosni bio je običaj da polaženika, koji na Božić obredno zakolje kokoš, na polasku zakite kokošjim batacima⁹². U pirinskom običaju stopanu se na tavan nosi lijevi batak, a poznato je da je lijeva strana ženska po najstarijim vjerovanjima⁹³. Inače je poznato i vjerovanje da demoni i duše predaka žive na tavanu⁹⁴, pa je i sasvim prirodno da se i obredno jelo nosi mitskom pretku na tavan. U srpskim svadbenim običajima zabilježeno je obredno igranje svekrve na tavanu, dakle ženskog lica koje ima izuzetnu ulogu u svadbenim običajima⁹⁵. Vratimo se sada ponovo pirinskom običaju. Kada starica, koja je nosila ponude na tavan, siđe, svi ukućani sjednu za trpezu, pa najprije prskaju vinom ognjište i odžak uz blagoslov: »Raduj se stopane, veseli se kućo!« Prije nego što počnu jesti ista najstarija žena obraća se zamišljenom stopaninu riječima: »Kuda išao rosu istresao, žito donosio, kuda po vinogradu hodao, grožđe donosio!« Ostali ukućani uzvraćaju: »Cvjetaj kućo, veseli se domaćine!« Prilikom ispijanja zdravice najstarija žena moli stopanina da im podari zdravlje i dug život, da olakša porođaj trudnicama, da čuva stoku. Poslije večere starije žene pjevaju prazničke pjesme. Dvije nedjelje poslije praznika stara žena pregleda jelo i piće ostavljeno na tavanu, a cijela se kuća raduje ako je neko parče nagriženo ili ako je vino u nekoj čaši opalo. Tada svi kliču: »Stopan je jeo, stopan je pio!«⁹⁶ Arnaudov dalje navodi kako su slični običaji izvođeni i kod Bugara u oblasti Rodopsko, gdje se takođe vjerovalo da svaka kuća ima mitskog stopanina,

⁹¹ N. d., 158—159.

⁹² Š. Kulišić, GZM, Sarajevo 1953, 22, 26; Lj. Pećo, SEZ XXXII, 369.

⁹³ Une première observation démontre avec quelle rigueur le système gynécocratique développe toutes ses conséquences: c'est la préférence qu'il accorde au côté gauche. J. J. Bachofen, *Du regne de la mère au patriarcat*, Pages choisies par A. Turel, Paris 1938, 34. Inače Bahofen griješi kada lijevu, žensku stranu objašnjava kao pasivnu, jer ni moć Izidine lijeve ruke, koju spominje, nije bila pasivna. To je u stvari zapadna, Mjesečeva strana ženska zbog duboke veze žena sa Mjesecom u narodnom vjerovanju i u prvobitnim religijama. Up. M. Eliade, n. d., 149—162.

⁹⁴ V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 126, 150.

⁹⁵ V. Čajkanović, *Svekrva na tavanu*, GEM, Beograd 1931, VI, 6.

⁹⁶ M. Arnaudov, *Blgarski nar. prazdnici*, 159—160.

koji donosi dobro i zlo, krije se nevidljiv, javlja se u snu ili u vidu zmije lazi po kući⁹⁷. Vidjeli smo da se duh kućnog pretka zamišlja u kućnoj zmiji, ali navedeni običaji nemaju karakter podušja, već jasno izražavaju radosno značenje obreda sa religiozno-madijskim postupcima u želji da se od mitskog pretka iznudi zdravlje ukućana, rod usjeva i napredak stoke. Kako dalje navodi Arnaudov, vjerovanje u slične duhove zaštitnike kuće, čeljadi i imanja, veoma je rasprostranjeno u cijeloj Evropi i, posebno, na Balkanu. U Grčkoj stopanina su zvali »gospodar kuće« ili su ga zamišljali kao mjesnog zaštitnika koji se javlja u vidu zmije. Arnaudov ova balkanska mitska bića upoređuje sa ruskim, zvanim *domovoj*, i sa njemačkim, zvanim *Kobold*, a najstarije paralele nalazi u prinošenju žrtve rimskom kućnom zaštitniku zvanom *Lar familiaris*, čijoj je brizi bilo povjereno sve što je najsvetije i najvrednije u kući⁹⁸. Međutim, mora se konstatovati da su navedeni pirinski običaji u cjelini znatno arhaičniji od rimskog poštovanja domaćih Lara, i da po došljednoj ulozi ženskih lica u obredu, osobito najstarije žene u kući, — sasvim jasno otkrivaju svoje prvobitno matrijarhalno porijeklo. Na to nas upućuju i neki drugi bliski običaji, iz kojih se može ujedno sagledati i njihovo starije balkansko porijeklo.

Kod Bugara, istočnih Srba i Makedonaca, posebno kod Mijaka, osobiti proizvod ženske keramike predstavljaju zemljani predmeti na ognjištu koji se podmeću pod suđe. Narod im je dao nazive »pop«, »popče« ili »topka«, a kod Mijaka »starci«, koji imaju izrazito vjersko značenje. Na Badnje večće domaćica od svakog jela sa trpeze ispušta na »starce«, govoreći: »Ela dedo, da večterame! Ti da oraš i da kopaš i da ne (nas) raniš!« U sjevernoj Albaniji, kako navodi Milenko Filipović, kameni prekladi na ognjištu smatraju se za sjedišta vještica, »dakle kao sedišta ženskih predaka, što upućuje na još veću starinu nego običaj Mijaka, od kojih se kult vrši muškim precima«⁹⁹. Filipović ove »topke« s razlogom dovodi u vezu sa brojnim arheološkim primjercima sličnih predmeta trako-ilirskog porijekla. Tako figura »čoveče«, izrađivana u Skopskoj Crnoj gori, direktno podsjeća na sličnu »topku« iz praistorijskog nalazišta Ripča kod Bihaća, »delimično u obliku ljudske figure«¹⁰⁰.

Ograničenja (tabu) koja prate izradu crepulja u neposrednoj su vezi sa kultom mrtvih, a glavno se ograničenje sastoji u tome da kuća poslije smrtnog slučaja ne izrađuje crepulje za 40 dana, negdje tri godine, a najčešće za godinu dana. Taj rok, kako primjećuje Filipović, u najtješnjoj je vezi sa kultom mrtvih i sa predstavama o zagrobnom životu. Poslije godine dana »mrtvac je sasvim mrtav i više mu se ne priređuju individualni pomeni, nego on ulazi u red ostalih umrlih iz roda ili kuće, pa mu se pomen čini o opštim zadušnicama«¹⁰¹. Zabrana izrade crepulja u Dračevu kod Skoplja u vremenu od tri godine uslovljena je nekada raširenim običajem dvostruke (ponovne) sahrane, kada su, poslije tri godine, otkopavali kosti da bi ih, zatim, očišćene i umivene ponovo smjestili u porodičnu ili u zajedničku seosku kosturnicu. Zanimljivo je i to da u Bugarskoj, Makedoniji i Srbiji, zemlju za izradu cre-

⁹⁷ N. d., 160.

⁹⁸ N. d., 162.

⁹⁹ M. S. Filipović, *Zenska keramika kod balkanskih naroda*, Posebna izdanja SAN, CLXXXI, Beograd 1951, 81 i d., 153—155.

¹⁰⁰ N. a., 154.

¹⁰¹ N. d., 129.

pulja žene gotovo redovno kopaju na Jeremijin dan, kada su inače kod balkanskih Slovena žene i djevojke izvodile običaje u vezi sa zmijama, izrazitim htonskim bićima. Vlahinje u okolini Boljevca kopaju zemlju za crepulje samo »na Medvedov dan (13. avgusta)«, u stvari na Mečkin dan koji se u okolini Boljevca osobito slavio. Dan određen za pravljenje crepulja često je četvrtak, a posebno se vodilo računa o Mjesečevim mijenama, što pokazuje da je i balkanska ženska keramika prirodno bila vezana za lunarna vjerovanja. Obično se miješanje zemlje i pravljenje crepulja izvodi uz pun ili uz mlad Mjesec¹⁰².

Prema podacima Tokareva, tragova kulta mrtvih, koji bi upućivali na matrijarhat kod Istočnih Slovena, nije bilo. Navodeći običaje koji izražavaju kult zemlje, Tokarev opisuje i običaj zakletve zemljom. Kod Bjelorusa to su pravo imali samo muškarci, a ženama je bilo dopušteno tek da ljube zemlju, ali se nisu mogle zaklinjati¹⁰³. Isto navodi i Moszynski opisujući običaj zakletve zemljom kod slovenskih naroda. I Tokarev i Moszynski pretpostavljaju da je u Slovena postojao običaj žrtvovanja zemlji, iako nisu sačuvani njegovi jasni tragovi. Moszynski navodi neke bugarske običaje prilikom oranja i, osobito, srpski običaj da se prilikom prvog oranja zakopa jaje u brazdu, kao trag prvobitne žrtve¹⁰⁴. Srpski običaji ukazuju na poštovanje zemlje kao staništa duša pokojnika. U nekim krajevima pokojniku meću na prsi malo zemlje, ponegdje sa pokojnikove njive ili sa kućnog ognjišta. U kući gdje je neko umro zabranjuje se unošenje zemlje, nabijanje poda, popravljivanje ognjišta, izrada crepulja, obično za godinu dana. Zajedno sa zemljom obavezno se nasljeđuje i slava, i po ženskoj liniji ako nema muških nasljednika¹⁰⁵.

Nekim običajima balkanskih Slovena iz kulta predaka i uopšte pokojnika nalazimo izvornije paralele u običajima Vlaha istočne Srbije, a neki od ovih vlaških običaja toliko su specifični da je njihova balkanska starina očevidna. Zanimljivo je da kod Vlaha sjeveroistočne Srbije, o »prazniku« koji odgovara srpskoj slavi, važan dio obreda izvodi domaćica, tri puta okadi trpezu, pa »zatim umoči parče hleba u svako jelo koje se nalazi na stolu, pa ga pojede, čime *pusti trpezu*, namenjajući ova jela mrtvima«. A dok gosti večeraju, domaćin metaniše i ljubi zemlju 40 ili 44 puta¹⁰⁶. Ispitivači su utvrdili i neke specifične crte u pogrebnim običajima Vlaha istočne Srbije, a među njima i ranije spomenuti običaj dvostrukog sahranjivanja¹⁰⁷. U Gornjoj Resavi (Jezero) bio je običaj da poslije 40 dana iskopaju mrtvaca i preliju ga vinom¹⁰⁸.

¹⁰² N. d., 131—134.

¹⁰³ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 74—77.

¹⁰⁴ K. Moszynski, *KLS*, II—1, 510—513.

¹⁰⁵ *SMR*, 141.

¹⁰⁶ S. Zečević, GEM, Beograd 1969, 397—406.

¹⁰⁷ M. Matić, *Pogrebni običaji*. Krsno ime — slava. GEM, Beograd 1962, 186—193, 203—210.

¹⁰⁸ Kao u Resavi, iste običaje o slavi imaju i Vlasi u drugim krajevima istočne Srbije i Cincari u Makedoniji. Kako ističe Petar Kostić, karakteristično je za ove srpske i vlaške običaje da su tijesno vezani za kult predaka i za »agrarno-madijski kult, što potvrđuje i njihova velika sličnost sa božićnim običajima«. GEM, Beograd 1966, 219—221. I osobenosti ove vlaške tradicije, posebno neki matrijarhalni elementi, kao i kavkaske analogije, takođe ukazuju na starobalkansko naslijeđe i u ovom kompleksu običaja i vjerovanja.

I u običaju ubijanja staraca, koji ima i svoje religiozne elemente, takođe se može zapaziti veza sa starijom balkanskom tradicijom. Običaj ubijanja staraca bio je poznat u Germana, kod iranskih naroda (Skita i Masageta) i kod Prusa, a zasvjedočen je i u polapskih Slovena zabranom vojvode Otona iz 1328. godine¹⁰⁹. Kod Južnih Slovena predanja o ubijanju staraca zabilježena su u istočnoj Srbiji i Makedoniji, gdje je običaj poznat pod imenom *lapot*¹¹⁰ (Srbija) i, zatim, u dinarskim krajevima, posebno u Crnoj Gori pod imenom *pustenovanje*, od riječi *pustina*¹¹¹ — »od vune svaljano kao debelo ćebe« na koje su polagali starce. Na zapadu ova se predanja dovode u vezu sa »starim narodom— *Nemrima*, a u istočnoj Srbiji zabilježena su i kod Vlaha¹¹². Da je ovog običaja bilo u mediteranskoj zoni, potvrđuju podaci nekih antičkih pisaca (Timej, Demon) sa ostrva Sardinije. Iz saopštenja da se starci »rađuju smrti i smatraju se srećnim, i umiru u *smeju* i zadovoljni«, zaključuje se o madijsko-religioznoj suštini ovog običaja koji je prvobitno sigurno imao svoje ekonomske razloge. Veselje je »utuk na smrt«, pa u ovom smislu, kako smatra Čajkanović, treba shvatiti i obaveznu veselost o mrtvačkim praznicima¹¹³. Time se objašnjava i običaj starih Tračana da »samrtnika sahranjuju uz igru i veliko veselje i spominju muke kojih se oprostio dok nije dospao u večno blaženstvo«¹¹⁴. Polazeći od antičkih izvora, Fanula Papazoglu je opširnije izložila tragove ubijanja ostarjelih roditelja u preslovenskog stanovništva Balkana, kao i religiozni karakter ovog običaja. Vrlo je vjerovatno, zaključuje F. Papazoglu, »da bismo običaj ubijanja staraca našli i u nekom drugom balkanskom plemenu, a ne samo kod Tribala, kad naša dokumentacija ne bi bila tako fragmentarna, kao što jeste«. A saopštenje Sidonija Apolinarisa da se kod Tračana nije smatralo grijehom »onemoćalom starcu prekratiti život željezom«¹¹⁵ — nalazi odjeka u predanjima da su Vlasi u Homolju, u starije vrijeme, »žegli po vratu starce i babe kad mnogo ostare i ne umiru«¹¹⁶. Zanimljivo je da su u dinarskoj oblasti osobito živu uspomenu na ovaj običaj sačuvala narodna predanja u Pješivicama¹¹⁷, koji doslovno nose ime starih *Špana*, preslovenskog stanovništva Crne Gore. U narodnim predanjima veoma rašireno ime preslovenskog stanovništva Crne Gore i susjedne Hercegovine *Špani*, *Spanji*, po svemu što o njima znamo, nije imenovalo neku određenu etničku grupu ili neki narod, već je kao opšti naziv (apelativ) označavalo preslovenske stanovnike golih brda krasne Crne Gore. Ime *Pješivci*, od nraslovenske riječi, *pleš* (calvities), koja označava brojne oronime (Plješivica)¹¹⁸, predstavljalo

¹⁰⁹ L. Niederle, *Rukovet*, 214. Tragovi ovog običaja zabilježeni su i u ruskoj narodnoj tradiciji; L. Niederle, *Život St. Slov*, I, 222.

¹¹⁰ Riječ *lapot* Skok uslovno dovodi u vezu sa litvanskim *alpti*, *alpsti* — »versch-machren, ohnmächtig werden«; P. Skok, *ER*, II, 271.

¹¹¹ V. St. Karadžić, *Srp. rječnik*, s. v. pustina; P. Skok, *ER*, III, 81.

¹¹² S. Trojanović, *Lapot i prokletije u Srba*, Beograd 1898; B. Drobňaković, *Etnologija naroda Jugoslavije*, 130—133.

¹¹³ V. Čajkanović, *SEZ*, XXXI, 25—42.

¹¹⁴ Herodot, *Istorija*, V, 4, str. 326.

¹¹⁵ F. Papazoglu, *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba*, ANU, Sarajevo 1969, Djela, XXX, 375—379.

¹¹⁶ B. Drobňaković, *n. d.*, 131.

¹¹⁷ *N. d.*, 131.

¹¹⁸ P. Skok, *ER*, II, 684—685, s. v. pliša.

bi, najvjerojatnije, veoma stari kalk, načinjen prema grčkoj riječi *spanoi*, *spanios*, u značenju »rare«, kako je objašnjava Skok u vezi sa *span*, dakle suprotno od *densus* — gust¹¹⁰. Naravno, naziv *Spanoi* za ilirsko brđansko stanovništvo (golobrdane)¹²⁰ prvobitno su mogli dati stanovnici grčkih emporija na obali južnog Jadrana. Stoga nas ne iznenađuje što su predanja o ubijanju staraca najživlja u Pješivcima, gdje je i predanje o Španjima »svježije«, gdje su brojnije »starine koje zovu španjskim« i gdje za poneko staro bratstvo »koje još postoji u plemenu, govore neki da su od Španja«¹²¹.



¹¹⁰ P. S k o k, *ER*, III, 308.

¹²⁰ Prema tome, prvobitno značenje ovih imena *Spani* (*Spanoi*) — *Pješivci* bilo bi »stanovnici golih brda« — Golobrdani. Kako ističe Skok, oronim odgovara romanskim: fr. *Caumont*, *Chaumont*, tal. Monte calvo, — »kod nas *Golo brdo*«. *ER*, II, 684 (pliša). A poznato je da se zajedno sa albanskim stanovništvom iz okoline Debra, još u XV vijeku, iselila u Italiju i grupa slovenskog stanovništva. Ovi slovenski doseljenici u Kalabriji su zvani »Gallabardhenj, Golobrdani, ljudi iz Golog brda«, kako je zaključio M. S. Filipović. *Etnologija*, Skoplje 1940, sv. 3, 129—134. I u jednom izvoru iz 1530. godine albanski se *Spani* takođe spominju u brdima, iznad Drivasta; »monti delli Spani« u Miriditima; J. K o v a č e v i ć, *Istorija Crne Gore*, Titograd 1967, I, 288.

¹²¹ »Pješivci, plemja v brdah«, 1803. godine (St. N o v a k o v i ć, *Glasnik*, XLVIII, 84); P. Š o b a j i ć, *Bjelopavlići i Pješivci, plemena u crnogorskim brdima*, SEZ, XXVII, 174, 200, 201, 202, 230 i posebno str. 300.

VIII

DEMONI

Novija istraživanja potvrđuju Niederleovu ocjenu da je i na koncu paganskog doba osnovu stare slovenske religije sačinjavao animizam, a da je demonologija predstavljala njen razvijeniji dio. A treba reći da je Niederle, pri tome, imenom *demon*a obuhvatio i niža animistička vjerovanja, o drveću, izvorima, rijekama, kamenju, bez određene, bliže identifikacije pojedinih demoni i njihovih naziva. Međutim, već i najstariji pisani izvori sadrže sasvim određene podatke koji izričito govore o poštovanju demoni kod Starih Slovena. Tako vizantijski pisac Prokopije (Prokopios) iz Cezareje, još u VI vijeku, saopštava kako Sloveni »poštuju rijeke i nimfe, kao i druge demone, i svima prinose žrtve, a tom prilikom i gataju«¹. Kako je mislio i Niederle, ovaj se podatak u prvom redu odnosio na ona slovenska plemena koja su u VI stoljeću »grnula na Balkan«. Pisani, takođe, smatra da se ovo Prokopijevo saopštenje neposrednije odnosilo na južna i jugozapadna slovenska plemena, ali ujedno ističe da Prokopijev opis odgovara svemu onome što znamo o vjerskim predstavama ostalih slovenskih plemena². A to potvrđuje i niz staroruskih izvora, kao i više izvora koji se odnose na Zapadne Slovene. Kijevski mitropolit Jovan II (1080—1089) prekorava one koji žrtvuju demonima (bijesom), izvorima i jezerima. I u Slovu Jovana Zlatoustog, s početka XII vijeka, pored groma, sunca i mjeseca, spominje se i poštovanje vila³. Još u XVI vijeku (1534. god.) novgorodski arhiepiskop Makarije piše caru Ivanu Groznom kako narod prinosi demonima (bijesom) krvne žrtve, volove i ovce. Kod Zapadnih Slovena Kosmas Praški u svom Ljetopisu, s kraja XI ili s početka XII vijeka, spominje biće zvano *Tetka*, koja je neuki češki narod naučila da poštuje brdske i šumske vile (Oreadas, Driadas, Amadriadas adorare et colere)⁴. Homilijar Opatovički (XI ili XII vijek) doslovno kaže kako mnogi poštuju demone, i kako su samo po imenu hrišćani, a u stvari su gori od pagana (et plurimi etiam in hac terra nostra adorant daimonia), pa na kraju zabranjuje poštovanje demoni (non sit nobis religio cultus daemonum). U jednom poljskom crkvenom izvještaju iz XVI vijeka takođe se navode oni što poštuju demone.⁵

¹ Prokopios, *De bello Gothico*, III, 14; L. Niederle, *Život starych Slovanu*, II, 1, 26—27.

² V. Pisani, *La religione degli Slavi*, T. V. 1971, t. 2, 380—381.

³ L. Niederle, *n. d.*, 27—28.

⁴ *N. d.*, 28—29.

⁵ Item si qui invocant demones... (Exhortatio visitations synodalis); L. Niederle, *n. d.*, 30, nap. 6.

Polazeći od Taylorovih shvatanja o animizmu i demologiji ili, bolje, demonolatriji, Niederle je u starom slovenskom vjerovanju demone definirao kao »nadjljudska bića kojima je oživljena priroda«. Iako se ogradio od manističkih teorija H. Spencera, G. A. Allena, J. Lipperta, Niederle je ipak ocijenio da se jedan dio demonističkih predstava u staroj slovenskoj religiji razvio iz poštovanja predaka, ali odmah zatim dodaje da je većina demon-
skih bića u slovenskom vjerovanju ponikla iz »neposredne animizacije i demonizacije prirode«⁶. I po ocjeni B. O. Unbegauna, pored manističkog kulta, u slovenskoj religiji preovlađuju »vjerovanja usko vezana za prirodu, što nimalo ne iznenađuje kod naroda izrazito rustične civilizacije«⁷. I V. Pisani konstatuje kako uz Prokopija i drugi izvori potvrđuju staro slovensko vjerovanje o demonima, »bićima koja nadmašuju ljude (superiori) i koja žive u okolnoj prirodi«. Ovakva su nam bića dobro poznata iz grčke i rimske mitologije i, bez sumnje, potiču još iz indoevropske zajednice, zaključuje Pisani⁸. U cjelini, može se konstatovati kako i pisani izvori i narodna tradicija podjednako pokazuju da su u paganskoj religiji slovenskih naroda prevladale predstave iz neposredne animizacije i demonizacije prirode. Štaviše, može se primijetiti kako su se neke manističke predstave ponekad sekundarno spajale sa prvobitnim shvatanjima animizovane prirode i prirodnih demona.

Kod starih Rusa, kako pokazuju neki izvori, riječ *div* označavala je šumskog demona, docnije poznatog pod imenom *lešij*. Ukrajinci su nazivima *divy*, *divky* označavali bića srodna rusalkama, a kod Bugara i Srba naziv *diva* javlja se u vezi sa riječi *vila* — *samodiva*. Kod Čeha je naziv *divy* označavao demona prirode. Na osnovi jezičke analize (iransko — *div*, ind. *deva*, lat. *divus*, *deus*), Niederle je zaključio da je ovaj termin još u praindoevropskom leksikonu označavao demona i da su u tom značenju riječi *div* imali i stari Sloveni⁹. U savremenoj nauci ovaj je problem veoma pronicljivo osvijetlio Petar Skok, koji smatra da slovenska osnova *div* potiče iz baltoslovenske jezičke zajednice, tako da praslavenskom *div* odgovara u baltičkoj grupi: *dievas* — bog, *deive* — boginja, staropruski *deiwas*. Promjena značenja, od litvanskog »bog« do slovenskog »čudo«, po Skokovom mišljenju, dogodila se u praslavensko doba zbog toga što je kao terminus technicus za božanstvo u praslavenskom već postojala druga riječ — *bog*. Stoga je baltoslovenska riječ *div* morala biti specijalizirana po zakonu sinegdohe na »djelo božanstva — čudo«¹⁰.

Drugi stari naziv za demona bila je opšteslovenska riječ *bes*, koja je kasnije označavala zlo biće, zapravo đavola. Ali, kako je još Niederle primijetio, u izvorima nema nikakve potvrde za ovo značenje, koje se očito razvilo pod uticajem hrišćanske crkve. U srednjovjekovnim izvorima riječ *bes*, za oznaku demona, zabilježena je kod Rusa još u Kijevskom ljetopisu u XI vijeku, zatim kod Čeha u XIV i kod Poljaka u XVI vijeku. U ruskim izvorima obično se javlja u množini *bjesi*, a spominju se i bjesovske igre, bjesovske pjesme i scene¹¹. Etimološko objašnjenje riječi *bes* od hipotetič-

⁶ L. Niederle, *n. d.*, 21—24, 31.

⁷ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 425.

⁸ V. Pisani, *n. d.*, 397.

⁹ L. Niederle, *n. d.*, 31—33.

¹⁰ P. Skok, *ER*, I, 409—410.

¹¹ L. Niederle, *n. d.*, 33.

nog *bed-s*, kao i rekonstrukciju po litvanskom *baisus* — strašan, Moszynski je smatrao neodrživim¹². Skok, međutim, riječ *bijes* tumači kao termin iz praslovenskog paganstva, koji je označavao »demonско božanstvo« istog ranga kao što je i Gorgona (jezibaba, baba Jaga). Pod uticajem hrišćanstva ovaj je naziv »postao tabu za *vrag* u našim narječjima, kao i u češkom i poljskom«. Riječ je baltoslovenska, prema litvanskom *baisa* — strah, od indoevropskog *baid-s-a*, litvanskog pridjeva *baisus* — »strašan, užasan«, sve izvedeno od osnove glagola *baidyti* — »plašiti«¹³.

Demonska bića u vjerovanju Istočnih Slovena Tokarev je podijelio u tri grupe: duhovi prirode, domaći duhovi i zli ili nečisti duhovi¹⁴. Među duhovima prirode ističe se šumski duh *lešij* sa ženskim likom *lešika*, o kojima je već podrobno raspravljano. Za razliku od lešija, u narodnoj tradiciji Istočnih Slovena ostao je znatno bljedi lik duha polja — *poljevika*. U mnogim mjestima vjerovali su da polja čuva sam lešij, što je sasvim razumljivo ako se ima u vidu vjerovanje o plodotvornom uticaju duha drveta na rod usjeva. U oblasti crnice, gdje je više polja nego šume, raširena su vjerovanja o *poljevom* ili *poljeviku* kojega negdje zamišljaju crnim, kao što je crna zemlja, i sa zelenom travom na glavi umjesto kose. Po jednim vjerovanjima on je gô, a po drugima sav je u bijelom ili se javlja kao nakazni čovječuljak. U orlovskoj guberniji, o Duhovima su tajno poljeviku prinostili na žrtvu starog pijetla i dva jaja. Ženski lik, koji bi odgovarao poljevoju, kod Rusa je predstavljala *poludnica*, zamišljena kao visoka žena ili djevojka u bijeloj odjeći, koja se poslenicima u polju obično javlja za vrijeme podnevne žeg¹⁵. Poludnica se u Čeha spominje već u jednom izvoru iz XIII vijeka, kod Poljaka u XV vijeku, a kod Rusa u XVI stoljeću¹⁶. Dok ovog lika i naziva nema u Bjelorusa i Ukrajinaca, u češkoj narodnoj tradiciji, kao i kod Slovaka, javlja se *polednica*, u Lužičkih Srba *pripoldnica*, kod Poljaka *poludnica*, a kod Južnih Slovena *poludnica* je poznata jedino kod Slovenaca¹⁷. Teško je prihvatiti racionalno objašnjenje Tokarjeva da *poludnica* personifikuje opasnost od sunčanog udara u toku rada pod ljetnom žegom¹⁸. Mnogo je prihvatljivije objašnjenje poludnice kao žitnog demona, majke žita ili duše rastinja, kako to radi Moszynski. Kako naglašava Mahal, kod Čeha je poludnica zamišljena kao »zaštitnica usjeva«. Njena pojava u žitu, u bijeloj odjeći, kao i njeno napastvovanje ljudi, ukazuje na biće ovog tipa. Pastor P. Oderborn, u djelu *De Russorum religione*, još 1581. godine potvrđuje ovo vjerovanje o ženskom demonu koji se javlja u polju za vrijeme žetve¹⁹.

U Bjelorusiji i Ukrajini, gdje nije nađeno vjerovanje o *poludnici*, njeu ulogu ispunjavaju drugi demoni, osobito rusalka, a kod Slovenaca i dru-

¹² K. Moszynski, *KLS*, II—1, 703.

¹³ P. Skok, *ER*, I, 149.

¹⁴ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 79.

¹⁵ N. d., 84.

¹⁶ L. Niederle, *n. d.*, 65.

¹⁷ K. Moszynski, *n. d.*, 690—692.

¹⁸ S. A. Tokarev, *n. d.*, 84.

¹⁹ K. Moszynski, *n. d.*, 690—693. Na Korčuli (Vela Luka) pripovijedalo se kako su žene poslije žetve, po mjesecini, na njivi srele tri vile. U Hercegovini se vjerovalo da vile sa guvna odnose djecu; Š. Kulišić, *Razvitak*, B. Luka 1940, br. 5, 146—147.

gih Južnih Slovena — vile²⁰, koje se takođe pojavljuju prilikom žetve. Vjervovanja o rusalkama bila su široko rasprostranjena kod Ukrajinaca i južnih Velikorusa. Rusalke su zamišljane kao lijepe djevojke koje žive u vodi, u rijekama i jezerima, odakle noću izlaze na obalu, i to najviše o Duhovima kada prelaze u polja i u šumu. Negdje su razlikovali vodene i šumske rusalke, a kod južnih Velikorusa preovlađuju vjervovanja o rusalkama kao bićima koja žive u šumi i u polju²¹. A to se sasvim podudara sa ranije navedenim običajem istjerivanja rusalke iz sela u polje, jer se vjerovalo da ona utiče na rod usjeva. Bijela haljina u koju je lutka-rusalka ponekad odjevena, kao i rusalijski obred po mjesecini, — ukazuju i na lunarne crte u prirodi ovih mitskih bića. Zanimljivo je i kazivanje da se rusalke obraćaju samo muškarcima, golicaju ih ili nastoje povući u rijeku²², što nas podsjeća na izvjesne tragove menadizma, poznate u slovenskim žetvenim običajima²³. I Unbegaum nalazi da ponašanje rusalki prema ljudima izražava izvjesne erotske postupke²⁴.

Kod Bjelorusa rusalke su pretežno zamišljane kao šumska i poljska bića, rjeđe kao riječna. Kod zapadnih Bjelorusa rusalke nisu imale nikakve veze s vodom, već su zamišljane u žitnom polju²⁵, što najbolje pokazuje da se prvobitno radilo o žitnom demonu, uopšte o ženskom demonu koji donosi plodnost poljima. Kako primjećuje Tokarev, kod sjevernih Velikorusa lik vodene ili šumske rusalke potpuno je nepoznat, a mjesto rusalki javljaju se razna druga ženska bića, sa različitim imenima. To su većinom ili šumska bića duge kose i velikih grudi koja, suprotno mišljenju Tokareva, svojom suštinom ipak odgovaraju primarnim predstavama o rusalkama²⁶. Sumirajući vjerovanja o rusalkama iz stare i najnovije ruske literature, Slobodan Zečević, pored ostalog, navodi i vjerovanje da je »mjesec njihovo sunce«, što direktno potvrđuje lunarnu prirodu rusalki. U šumi hvataju muškarce, skidaju im odjeću, golicaju ih, a mogućna je i polna veza sa ljudima, što takođe jasno upućuje na menade. Po bugarskom vjerovanju, rusalke dolaze samo jednom godišnje, i to u vrijeme kada žita zriju. Vjeruje se da one natapaju žitna polja cijele Rusalne nedjelje, pa je stoga u to vrijeme zabranjen rad u polju²⁷. Iz ovih vjerovanja tako neposredno izbija suštinski lik ženskog demona poljske plodnosti, koji potpuno odgovara običaju tjeranja rusalke u polje. Običaj da se ponegdje slamna lutka iskida i razbaca po polju najbolje otkriva njen prvobitni karakter žitnog demona. Ruski obredi u vezi sa rusalkama po mnogim crtama odgovaraju navedenim obredima sa maslenicom i osobito običajima sa trojičnom brezom, primjećuje Prop. Na isti način kao što trojičnu brezu bacaju u raž radi dobrog roda, tako i rusalke dozivaju ili »prevode« iz šume u polja. Rusalke kao vodena bića obezbjeđuju vlagu poljima, u čemu se takođe ogleda jedna od njihovih bitnih funkcija. Noću, po mjesecini igraju kolo uz pjesmu, a vjerovalo se da će žito bolje

²⁰ K. Moszynski, *n. d.*, 693.

²¹ S. A. Tokarev, *n. d.*, 87—88.

²² *N. d.*, 88.

²³ E. Gasparini, *n. d.*, 436; Š. Kulišić, *God. ANU, Sarajevo, X*, 178—179.

²⁴ B. O. Unbegaun, 428.

²⁵ S. A. Tokarev, *n. d.*, 89.

²⁶ *N. d.*, 88—89.

²⁷ S. Zečević, *Rusalke i Todorci u nar. vjerovanju*, GEM, Beograd 1974, 111—112; D. Marinov, *Sbornik za nar. umotvorenija*, Sofija 1914, XXVIII, 191.

roditi gdje su one igrale²⁸. Isto vjerovanje zabilježeno je i u istočnoj Srbiji²⁹. U mogilevskoj guberniji, kako sam već ranije spomenuo, kad zasiya mjesec djevojke u bijelim haljinama i sa bijelim ogrlicama, raspuštenih vlasi i sa vijencima na glavi predvođene *rusalkom* išle su na njivu pod usjevima. U njihovoj završnoj pjesmi jasno je izražena želja da rodi žito, što predstavlja suštinu ovog agrarno-lunarnog obreda³⁰.

U nekim mjestima Rusije rusalne su povorke poprimile vid obrednih sahrana, što, po Propovom mišljenju, ukazuje na srodnost rusalnih obreda sa običajima sahrane kostrome³¹. Na osnovi narodnih vjerovanja kod Istočnih Slovena, Dimitrije Zelenjin je rusalke objašnjavao kao »nečiste pokojnice«, zapravo kao duše utopljenica ili nekrštene djece³². Tokarev je ocijenio da je ovo objašnjenje u svakom slučaju jednostrano. Iako je priznavao složenost lika rusalki, u kojem se odražavaju i obilježja nekih drugih demona, osobito poludnice, Zelenjin je ipak rusalke objašnjavao isključivo kao predstavnice duša žena i djece umrlih prije vremena i nasilnom smrću. Tokarev smatra da ovom objašnjenju protivrjeći već i sam naziv *rusalke*, koji potiče od proljetnog i ljetnog obreda za plodnost, a zatim i neosporna veza rusalki sa stihijama prirode. Iako ne poriče u liku rusalki i vjerovanje o »nečistim pokojnicima«, Tokarev sasvim osnovano zaključuje da rusalke prvenstveno spadaju u red duhova prirode³³. Nasuprot Brücknerovom mišljenju, koji je takođe u rusalkama vidio duhove prirode, Gasparini u potpunosti usvaja navedeno Zelenjinovo objašnjenje³⁴. Međutim, i Prop, kao i Tokarev, priznaje da je u narodu bilo predstava o rusalkama kao dušama prerano ili nasilno umrlih djevojaka ili, pak, o dušama djece umrle prije krštenja, ili ujedno smatra da Zelenjinova »teorija« ne objašnjava suštinu običaja u Rusalnu nedjelju. One tada izlaze iz vode, pa od Trojičindana ili »semika« do Petrovdana žive u šumi, hrane se u poljima, najrađe u gustoj raži³⁵, a iz svega je vidno da obred sa »rusalkom« svojom suštinom odgovara običajima sa »maslenicom« i sa trojičkom brezom. Osobito je značajno da se u nekim običajima i ne spominje rusalka, već samo klas koji je pošao na njivu, u bijelu pšenicu. A sve to dosljedno pokazuje da je rusalka primarno predstavljala vodenog, šumskog i žitnog demona i da je tek sekundarno poprimila i značenje duša djevojaka ili djece umrlih prerano ili neprirodnom smrću. Ovo bi potvrđivala i činjenica da se u istočnoj Srbiji, kao i u Čehoslovačkoj, ponegdje *kraljice* izjednačavaju se rusalkama, i to po njihovoj funkciji donošenja plodnosti³⁶. I okolnost, na koju ukazuju Zelenjin i Tokarev, da se kod Istočnih Slovena za rusaluku u narodu javlja niz drugih imena (kupalka, vodjana, šutovka, lešačiha i sl.)³⁷, pokazuje da su i predstave o rusalkama, kao i rusalni običaji, arhaičniji od njihovog imena.

²⁸ V. J. Prop, n. d., 78.

²⁹ S. Zečević, n. d., 110.

³⁰ V. J. Prop, n. d., 79—80.

³¹ N. d., 81.

³² D. K. Zelenin, *Očerki ruskoj mitologiji I*, Petrograd 1916. *K voprosu o rusalkah*, Živaja starina, XX, 3—4.

³³ S. A. Tokarev, n. d., 94.

³⁴ E. Gasparini, n. d., 355 i nap. 159.

³⁵ V. J. Prop, n. d., 78—81.

³⁶ S. Zečević, GEM, Beograd 1974. 125.

³⁷ S. A. Tokarev, n. d., 88.

Imenom *rusali* označene su raspusne igre još u Kijevskom ljetopisu iz XI vijeka. Ohridski arhiepiskop Dimitrije Homatijan u XIII vijeku takođe napada običaj *rusalija* i njihove »sramne igre«. Kako je zaključio Niederle, po izvorima je očevidno da su običaji ovog kompleksa naziv *rusalije* dobili na Balkanu, o čemu najstariju potvrdu nalazimo u jednom izvoru iz XI vijeka. U isto vrijeme javlja se i kod Istočnih Slovena, a raširen je do Alpa i Karpata, gdje je bila očuvana svečanost rusalskih kraljeva³⁸. To potvrđuje i slovenački naziv *risale*, *risalček* za mjesec maj, kao i običaj vođenja *ruse*. U Prekomurju Duhove zovu *Risali*, *Risalski svetki*³⁹. Niederle je mislio da se i podatak Kosmasa Praškog o narodnom svetkovanju na Duhove, u stvari, odnosio na rusalske običaje, jer se govori o libacijama na izvorima i o žrtvama u čast demona⁴⁰.

Sama svečanost, sa raspusnim igrama, često pod maskama, proslavljana je na Duhove, ali je, po Unbegaunovoj ocjeni, moglo doći do stapanja sa kupalskim, pa i sa koledarskim običajima⁴¹. Ova ocjena ima tim više osnova ako imamo u vidu da i koledarski običaji prvobitno potiču od proljetnih obreda. Kako je još Arnaudov naglašavao, rimski praznik ruža (*Rosalia*, *Rosaria*, *dies rosationis*) nije pripadao zvaničnom kultu, tako da je u Kampaniji proslavljan početkom maja, u Rimu sredinom maja, u Apeninima sredinom juna, a u gornjoj Italiji u mjesecu julu, iz čega se vidi kako dan praznika nije bio bliže određen. Ali, što je najvažnije, kako dalje ističe Arnaudov, ovaj rimski praznik u početku nije imao nikakve veze sa kultom pokojnika. To je bio praznik proljeća, kada cvjetaju ruže i kada sama priroda poziva na veselje i gozbu. A tada su ružama posipali i grobove, što odgovara želji da se i na mrtve prenesu simboli života i radosti, slično ulozi vina i krvi u pogrebnim i podušnim običajima. A to je kasnije, vjerovatno, uticalo da je ovaj praznik poprimio i karakter zadušnica⁴². U starom Rimu praznik ruža (*rosalia*) kasnije je spojen sa običajem *dies parentales*, potpuno manističkog karaktera⁴³.

Nazivi *rusalije*, *rusalje*, *rusalka*, po mišljenju većine starijih i, može se reći savremenih naučnika, potiču od imena rimskog praznika *pascha rosarum*, *rosalia*, bilo izravno ili preko grčkog *rusalia*⁴⁴. Stoga je ispravno i mišljenje da je naziv srpskog podušnog običaja *ružičalo* (družičalo), u stvari, srednjovjekovna adaptacija izvedena od latinskog *rosa*, *rosalia*⁴⁵, ali se ne može prihvatiti mišljenje nekih starijih naučnika (Murko, Veselovskij, Aničkov) da slovenske rusalske igre pripadaju kultu pokojnika⁴⁶. Po svojim osnovnim crtama, rusalki običaji slovenskih naroda prvobitno su pripadali kultu prirode, izvođeni su u proljetno-ljetnom periodu, sa jasnim ciljem da

³⁸ L. Niederle, *n. d.*, 53—57.

³⁹ N. Kuret, *n. d.*, 22.

⁴⁰ »...offerentes libamina super fontes mactabant victimas et daemonibus immolabant«. *Kosmas* III, 1; L. Niederle, *n. d.*, 57, nap. 1,

⁴¹ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 428, 433.

⁴² M. Arnaudov, *Studiji II*, 124—130.

⁴³ A. Grenier, *La religion romaine*, 117 i d.

⁴⁴ L. Niederle, *n. d.*, 54, i tamo navedena literatura; M. Vasmer, *ES*, III, 520; P. Skok, *ER*, III, 175.

⁴⁵ P. Skok, *ER*, III, 175.

⁴⁶ L. Niederle, *n. d.*, 57, nap. 7.

se njena probuđena snaga prenese na sve živo i, posebno, na polja pod usjevima. Manistički su elementi tek kasnije našli svoje mjesto u ovim običajima⁴⁷, i to ne uvijek ni svuda. U katoličkog stanovništva Boke Kotorske, kao i u susjednoj Dalmaciji, naziv *Rusalje* označava Duhove, ali u običajima koji se toga dana izvode preovlađuju agrarni elementi radi plodnosti polja. Tom prilikom litija je obilazila mjesni atar, a sveštenik je tada blagosiljao polja, vinograde i bunare, u ribarskim mjestima još i mreže i ribarske barke, pa su *Rusalje* označavale »ribarski dan« ili dan »ribarskog«, dakle sasvim proizvodnog »zavjeta«⁴⁸.

Ime *rusalka* takođe se izvodi od latinske riječi *rosa*, odnosno *rosalia*⁴⁹, jer je sasvim prirodno da je naziv običaja prenesen na ženska mitska bića koja su u njima imala prvorazrednu ulogu zbog svog uticaja na plodnost. Ovdje je proces utoliko jasniji što se naziv *rusalka* javlja kasno, tek u početku XVII vijeka, dok stariji izvori daju dovoljno podataka o ženskim mitskim bićima ovog tipa, ali pod drugim imenima. Stoga su u pravu oni naučnici koji smatraju da je naziv *rusalka* zamijenio starije nazive *bereginja* i *vila*, a vjerovatno i *poludnica*⁵⁰. A to znači da su i po svom karakteru *rusalke* prvobitno odgovarale *vilama*, *bereginjama* i sličnim mitskim bićima. Gasparini još ukazuje da su ruska mitska bića *vodjanica*, *šutovka*, *čertovka* imale ogromne grudi. I slovačka *runa* mogla je prebaciti dojke preko rame na i tako dojiti dojenčad, na isti način kao i baba Jaga, koja, ujedno, predstavlja lunarno biće. Ovo je vjerovanje opšte evroazijsko, jer se javlja u vezi sa bićem *ovda* kod Čeremisa, pa do mitskog ženskog bića *janas* na Sardiniji. Analogna figura, kao majka duhova, u jugoistočnom Borneu ima samo jednu dojku, pa je W. Schmidt objašnjava kao figuru koja simbolično predstavlja tamni mjesec⁵¹. Kod Srba se vjerovalo da su vile zadojile neke poznate junake (Marko Kraljević, Miloš Obilić) i da, uopšte, djeca, koju bi vile podojile, time dobijaju neka natprirodna svojstva⁵².

Vile, takođe, spadaju u ženska mitska bića još iz slovenske starine, po mnogo čemu slične *rusalkama*. Ruska crkvena uputstva iz XII vijeka osuđuju kult vila, a, kako misli Niederle, stara predstava o vilama, kao i njihovo ime, kasnije su potisnuti likom i imenom *rusalki*⁵³. Već i po samom Prokopijevom kazivanju o slovenskim nimfama (VI vijek) može se zaključiti da je vjerovanje o vilama bilo prastaro i opšte slovensko. Neki podaci iz XV vijeka spominju vile i u češkoj narodnoj tradiciji, ali nije jasno da li se radilo o izvornom narodnom vjerovanju ili o književnom uticaju sa juga, gdje su se vjerovanja o vilama najduže očuvala⁵⁴. Već u jednoj listini bugarskog cara Konstantina Asena (1259—1278), a zatim i u kasnijim bugarsko-srpskim tek-

⁴⁷ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 433.

⁴⁸ Š. Kulišić, Spomenik SAN, Beograd 1953. CIII, 210. Up. M. Gavazzi, *n. d.*, I, 70.

⁴⁹ L. Niederle, *n. d.*, 54, 57.

⁵⁰ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 428; V. Pisani, *n. d.*, 397—398; A. Johanson, *Der Wassergeist bei Balten und Slawen*, Acta Baltico-Slavica, 2, Bialystok 1965, 23—32.

⁵¹ E. Gasparini, *n. d.*, 657—658.

⁵² SMR, 67, 109.

⁵³ L. Niederle, *n. d.*, 61—62.

⁵⁴ *N. d.*, 62.

stovima iz XV i XVI vijeka spominju se *vile* i *samovile*. Bugarski naziv *samodiva* mora da je veoma star kad je prešao i u novogrčki jezik⁵⁵. Niederle je ocijenio da sjeverna i južna slovenska tradicija predstavlja vile kao duše umrlih neudatih djevojaka. Ali, s druge strane, mnoga ih vjerovanja prikazuju kao personifikaciju atmosferskih pojava, osobito vjetra i oblaka, a zatim i njihovo preobraćanje u labuda, sokola ili konja. Stoga Niederle zaključuje da su se u vjerovanju o vilama spojila dva elementa: vjerovanje o dušama pokojnika i personifikacija prirodnih pojava. Na njihovo značenje uticale su i predstave rusalki i navki⁵⁶. I Moszynski ističe da vile predstavljaju personifikaciju izvora i vjetra, kao i rusalke u besarabijskih Ukrajinaca ili grčke nereide, dok preobraćanje vila u labudove pripada široj evropskoj i azijskoj tradiciji⁵⁷. Moszynski posebno ukazuje na vezu sa Mjesecom, jer vile, kao i rusalke, igraju noću po mjesecini, a Mjesec je božanstvo vodenih demona⁵⁸. Kao i Niederle, Moszynski odbacuje etimologiju N. Veselovskog, koji je naziv *vila* dovodio u vezu sa litvanskom riječi *veles* — duše umrlih, a isto tako i etimologiju V. Mansikka, koji je porijeklo riječi *vila* tražio u turskim jezicima⁵⁹. Iako smatra da je etimologija riječi *vila* nejasna, Moszynski je dovodi u vezu sa riječi *vihor* i sa glogolom *viti*, pa na kraju ocjenjuje da je vila prvobitno bila demon vjetra⁶⁰. Na isti način i Unbegaun ukazuje na razna, nedovoljno ubjedljiva tumačenja imena *vila*, pa na kraju zaključuje da nam je njena etimologija nepoznata⁶¹. Petar Skok najprije naglašava različito značenje riječi *vila* u Sjevernih i Južnih Slovena. Dok u Sjevernih *vila* označava ludu, ludost, u Južnih Slovena znači žensko mitološko biće. I po njegovom mišljenju riječ *vila* nema pouzdane etimologije, pa navodi kako su je neki naučnici dovodili u vezu sa litvanskim *vylius* — obmana, *vilti* — obmanuti. (Potebnja, Brückner, Mladenov). Kao tvorba »iz magijskog doba može da ide zajedno sa *vještica*, *višac* — *viščun* i sa *vidati* — *vidjeti* — *vidla*«, zaključuje na kraju Skok⁶².

U južnoslovenskoj tradiciji vile su lijepe djevojke raspuštene kose, obično svijetle ili zlatne, u proziranim haljinama, ali često sa magarećim, konjskim ili kozjim nogama. Jašu na jelenima i konjima. Po mjestu boravka dobijale su ime: vodarkinje, zagorkinje, planinkinje, oblakinje. Rado igraju (vilino kolo) pored rijeka i jezera, po šumskim proplancima ili u oblacima⁶³. U savremenoj nauci, može se reći, prevladuje mišljenje da su vile prvobitno predstavljale personifikaciju prirodnih pojava, a da su se tek kasnije, možda i pod uticajem hrišćanske crkve (V. Pisani)⁶⁴, u narodnom vjerovanju pojavile predstave o vilama kao dušama neudatih ili nasilno umrlih djevojaka. U našoj narodnoj tradiciji vile se pojavljuju na njivi pošto je žito požnje-

⁵⁵ N. d., 59—60.

⁵⁶ N. d., 63064.

⁵⁷ K. Moszynski, n. d., 686.

⁵⁸ N. d., 643.

⁵⁹ N. d., 688 L. Niederle, n. d., 60; V. Mansikka, *Die Religion der Ostslawen*, 1922.

⁶⁰ K. Moszynski, n. d., 689.

⁶¹ B. O. Unbegaun, n. d., 427.

⁶² P. Skok, *ER*, III, 593.

⁶³ L. Niederle, n. d., 60 i d. *SMR*, 66—70.

⁶⁴ V. Pisani, n. d., 398.

veno (Korčula), a često se dovode u vezu i sa guvnom (Vilino gumno, toponim). U Hercegovini se vjerovalo da sa gumna odnose djecu, a isto tako pljeva se ne smije ostaviti na gumnu »da se zle duše ne igraju, jer se okolo gumna najviše kupe«. ⁶⁵ A ovo bi otkrivalo vezu vila i sa žitnim poljem, sa gumnom i pljevom, kao žitnih demona. I Čajkanović, koji je smatrao da su vile zadržale »starinski karakter demona prirode«, ističe da su u narodnoj religiji i mitologiji najčulenije biljarice ženski demoni — *vile*. »One se i rađaju iz biljaka ili iz drveća i žive u njima ili oko njih; čak i njihova egzistencija zavisi, u najvećoj meri, od magičnih biljaka«. ⁶⁶ Kako naglašava Čajkanović, sliku o vilama kao bezimenim demonima prirode upotpunjuje i činjenica da su vile tek u epskoj poeziji dobile svoja imena i počele pojedinačno djelovati. U pripovijetkama, »koje su najstarija vrsta narodnih umotvorina, javljaju se one još u množini«. ⁶⁷ Po Pisanijevom mišljenju, ime *vila* poticalo bi od glagola *viti* (uviti, obmanuti), sa prvobitnim značenjem *vir*, *vrtilog* koji odvlači na riječno dno. Stoga on smatra da su ova bića istovetna grčkim nimfama i sirenama ⁶⁸. I Niederle podsjeća da su vile, vjerovatno, one *nimfe* o kojima govori Prokopije ⁶⁹. Rimska tradicija spominje žrtve *Nymphis in Campo* ⁷⁰, kao što i neki keltski spomenici sadrže dedikacije nimfama ⁷¹, pa se i u južnoslovenskom vjerovanju o vilama ne može isključiti antički i uopšte stariji balkanski uticaj.

Po narodnom vjerovanju Ukrajinaca i Južnih Slovena, duše nekrštenih zamišljaju se kao ženska personifikacija: *navke*, *navije* ⁷². U starom ruskom jeziku riječi *nav*, *navije* označavale su mrtvaca, po mišljenju Tokareva, »nečistog mrtvaca«, a tek kasnije, kako svjedoči i Kijevski ljetopis, kod Rusa, kao i kod Čeha, značile su boravište pokojnika ⁷³. U srpskoj tradiciji *nave* su duše utopljene i nekrštene djece, a u zapadnoj Makedoniji *nav* je zao duh koji napada porodilje za četrdeset dana ⁷⁴.

Još Thietmar u XI vijeku spominje poštovanje demona voda kod poljskih Slovena. Ime *vodovik* javlja se u Novgorodskom ljetopisu 1229. godine, a kod Čeha duh *vodnik* zabilježen je u XIV vijeku ⁷⁵. Vjerovanja o vodenim duhovima poznata su u tradiciji Rusa, Lužičkih Srba, Čeha i Slovaka, dok su donekle kod Bjelorusa i osobito kod Ukrajinaca ove predstave potisnute vjerovanjem o rusalkama ⁷⁶. U Južnih Slovena takođe su bila raširena vjerovanja o vodenim demonima, a posebno se ističu vjerovanja o dunavskom vodenom duhu patuljastog izgleda, s bradom do pojasa i kozjim nogama, koji vuče kupače na riječno dno ⁷⁷. Uopšte, po slovenskom narodnom vje-

⁶⁵ Š. Kulišić, Razvitak, B. Luka 1940, br. 5, 146—147.

⁶⁶ V. Čajkanović, *Kult drveta i biljaka kod starih Srba*, Srp. književ. glasnik, Beograd 1940, LX, 112—122.

⁶⁷ V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 172.

⁶⁸ V. Pisani, *n. d.*, 397—398.

⁶⁹ L. Niederle, *Rukovet*, 290.

⁷⁰ A. Grenier, *La religion romaine*, 126.

⁷¹ J. Vendryes, *La religion des Celtes*, 278.

⁷² K. Moszynski, *KLS*, II—1, 675—678.

⁷³ L. Niederle, *Život starych Slovanu*, II, 1, 37, 53; S. A. Tokarev, *Religija v istor. nar. mira*, 182—183.

⁷⁴ *SMR*, 209.

⁷⁵ L. Niederle, *n. d.*, 65.

⁷⁶ K. Moszynski, *n. d.*, 680.

rovanju, za razliku od šumskog duha koji pomaže ljudima, vođeni je duh zao i najviše voli da utapa ljude. Ruska tradicija prikazuje ga kao golog starca duge kose, ali on poprima i oblik pojedinih životinja: jagnjeta, svinje ili krupne ribe. Po narodnom vjerovanju, u svakoj rijeci, bari ili jezeru živi po jedan vođeni duh, a u sjevernim predjelima Rusije postojalo je vjerovanje u ženskog vođenog duha⁷⁸. Suprotno mišljenju Zelenjina i Moszynskog, koji su smatrali da se radi o dušama utopljenika, Tokarev s razlogom konstatuje da je u Istočnih Slovena svojim postankom i svojim značenjem vođeni duh sličan šumskom duhu, jer, u stvari, predstavlja gospodara stihije⁷⁹. Do istih zaključaka došao je i Slobodan Zečević, koji je na komparativnoj osnovi detaljno obradio ova vjerovanja u Južnih Slovena⁸⁰. Posebno su zanimljive neke vlaške paralele u nazivima i u vjerovanju o vođenom duhu, koje bi ukazivale i na starije balkanske uticaje.

U Slovu sv. Grigorija (XII vijek), pored žrtve »upiru i bereginjama«, navodi se i *pereplut* u čiju su čast pili iz rogova »okrećući se«, što jasno ukazuje na obredni čin, iako je Niederle u svoje vrijeme ocijenio da je cijeli ovaj podatak nejasan⁸¹. Unbegaun smatra da izvor ukazuje na obredne elemente čije nam značenje nije jasno, jer ne znamo ni da li se radi o božanstvu ili o nekom demonu⁸². U Vasmerovom Etimološkom rječniku *Pereplut* je od *pere* i *plut* objašnjen kao »bog zaštitnik moreplovaca«⁸³. Pisani *Perepluta* izjednačava sa *Plutom* iz jedne poslanice cara Aleksija iz 1649. godine, u kojoj se zabranjuje dozivanje *Pluta* u božićnim noćima. Ime *Pereplut* je još Sobolevski objašnjavao od *pere* i *plovo*, *pluti* — plivati, a po Pisanijevom mišljenju, *plutit* bi značilo »ići unaokolo«. Sa ovim glagolom povezano ime *Pereplut*, prema navedenim podacima o dozivanju *Pluta*, označavalo bi boga »pijanstva i plesa«, nekog slovenskog Baka, koji je i sam tračkog porijekla. Zabrana cara Aleksija navodi na misao da su u vrijeme Božića vladale bahanalije koje bi odgovarale grčkim dionisijskim igrama u mjesecu decembru, kao i rimskim Saturnalijama. Pri tome, Pisani ističe da ruski prijedlog *pere* etimološki odgovara latinskom *per*, koji, pored ostalog, znači i »ponovo, iznova« (ripettutamente, di nuovo), a to bi, po njegovom mišljenju, označavalo onoga koji godišnje u određeno doba ponovo dolazi⁸⁴. Pada u oči i prizivanje *Pluta* (*Perepluta*?) u vrijeme decembarskih praznika, kada je i po običajima mnogih slovenskih naroda svaku kuću obredno posjećivao polaženik. Daleki spomen ovog običaja, još iz XI vijeka, sačuvao nam je Thietmar, koji saopštava kako je u merseburških Slovena određene svečane noći seoski pastir obredno polazio svaku seosku kuću, gdje je bio svečano dočekan i gošćen⁸⁵. I po narodnom vjerovanju, koje je zabilježio Vuk Karadžić, dobro je ako se polaženik opije i pobjljuje, pa stoga i nastoje da ga, svakako, na-

⁷⁷ SMR, 112—113.

⁷⁸ S. A. Tokarev, *Religioznye vjerovanija*, 85.

⁷⁹ N. d., 86—88; K. Moszynski, n. d., 679.

⁸⁰ S. Zečević, *Mitska bića*, GEM, Beograd 1967, 327—337. Slična su vjerovanja zabilježena u okolini Šapca i Aleksinca, gdje se vođeni duh zove *kemza*, *kendza*, nejasnog porijekla; SMR, 165.

⁸¹ L. Niederle, n. d., 43.

⁸² B. O. Unbegaun, n. d., 404.

⁸³ M. Vasmer, *ES*, III 239.

⁸⁴ V. Pisani, n. d., 394—395.

⁸⁵ L. Niederle, n. d., 156.

piju⁸⁰. A to bi takođe podržalo Pisanijevu pretpostavku o Pereplutu kao slovenskom Baku, u čiju su čast ispijali vino iz rogova. I srodstvo našeg polaznika sa ilirskim Silvanom, posebno neki elementi koji, po Rendićevoj ocjeni, približuju Silvana grčkom Prijapu i rimskom Liberu, sa tragovima Bakovog kulta⁸¹, podržavali bi Pisanijevu tezu o Pereplutu bakovskom polazniku u decembarskim noćima.

U vjerovanju slovenskih naroda posebnu grupu sačinjavaju mitska bića koja na neki način određuju sudbinu ljudi. Iako je Prokopije iz Cezareje (VI vijek) tvrdio da Sloveni »ništa ne znaju o sudbini i ne pomišljaju da ona može uticati na ljude«, ruski izvori XI — XIII vijeka često spominju vjerovanja o muškom demonu zvanom *Rod*, a isto tako i o ženskom demonu zvanom *roždenica*, *rožanica*, u množini *rožanice*. Niederle je mislio da su ova bića »prije manističkog porijekla nego drugog«⁸², a Unbegaun, koji je potcijenio vrijednost Prokopijevih kazivanja, na osnovi ruskih izvora smatra da su *rodu* i *rožanica* (od korijena *rod* — roditi) kod Rusa predstavljali demone u vezi sa sudbinom, sa rođenjem i sa precima. Njemu se čini da Stari Sloveni nisu poznavali parke, a za kasnije zabilježena bića, kao što su srpske *sudbenice* ili češke *sudičky*, on misli da su literarnog porijekla⁸³. Vittore Pisani smatra da su u ruskoj mitologiji *Rod* i *rožanice* predstavljali »prilično značajna bića«, jer se još u XV vijeku spominju molitve upućene *Rodu* i *rožanicama*, kojima odgovaraju slovenačke *sojenice*. Štaviše, Pisani je pretpostavio da je *Rod* kod starih Rusa predstavljao boga, a *rožanice* boginje, slične na neki način rimskim parkama i grčkim mojrama, koje su određivale ljudima sudbinu. A to, po njegovom mišljenju, ne bi umanjivalo vrijednost Prokopijevog saopštenja da Slovenima nije bila poznata mitska Sudbina jer je to nešto sasvim drugo. Barem po svom porijeklu, zaključuje Pisani, sa *rožanicama* su istovetne slovenačke *sojenice*, zapravo »one koje odlučuju« (slovenački *sod* — iudicium)⁸⁴.

Istina je da se u ruskim izvorima XI, XII i XIII vijeka navodi kako se ljudi mole *Rodu* i *rožanicama*, kako im prinose med, sir, hljeb, kašu (kutja) i žito. Neki izvori spominju »žrtvene trpeze« i striženje dječje kose u čast rožanica⁸⁵, ali se iz toga ne može izvoditi zaključak (Pisani) da je *Rod* starih Rusa predstavljao božanstvo a rožanice boginje. I Prokopijevo kazivanje, po veoma ubjedljivom Niederleovom objašnjenju, moglo se odnositi na nedostatak vjere u apstraktni *fatum*, jer se u kasnijim slovenskim izvorima redovno govori o konkretnim demonskim bićima koja utiču na ljudsku sudbinu⁸⁶. Manističko porijeklo ovih mitskih bića Niederle nalazi i u tome što su ona određivala sudbinu članova svoje porodice, ali je ujedno sasvim ispravno odbacio tezu Veselovskog da je *Roda* zamijenio domovoj, i da njegov odnos prema rožanicama odražava grupni brak⁸⁷. U stvari, vjerovanja o

⁸⁰ V. St. Karadžić, *Srp. rječnik*, s. v. polazajnik.

⁸¹ D. Rendić-Miočević, *Ilirske pretstave Silvana na kulturnim slikama sa područja Dalmata*, GZM, Arh. X, Sarajevo 1955, 5—40, posebno str. 37.

⁸² L. Niederle, *n. d.*, 66—67.

⁸³ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 441.

⁸⁴ V. Pisani, *n. d.*, 398.

⁸⁵ L. Niederle, *n. d.*, 68.

⁸⁶ *N. d.*, 67—68, 69.

⁸⁷ *N. d.*, 69—70.

rožanicama, koje nisu pojedinačno identifikovane, kao ni vještice, ni vile u pripovijetkama, — predstavljaju izvorna, u svakom slučaju arhaičnija bića, sa vidnom matrijarhalnom osnovom. U tom pogledu značajno je da su neki obredi u vezi sa rožanicama izvođeni na Bogorodični praznik ili da su brašno i sir prinosili »u čast Bogorodice«⁹⁴. Niederle je ruske i južnoslovenske personifikacije usuda, sudbine objašnjavao tuđim, zapravo antičkim predanjima o *tihe*, fatumu, fortuni jer su i u ruskom prevodu grčke Hronike G. Hamartola (XIV vijek) riječi *genezis*, *tihe* prevedene kao *rođenice*. Jedino vjera u sreću, po njegovom mišljenju, mogla je biti stara slovenska, kako se navodi kod starih Bugara i Rusa još u izvorima IX i XI vijeka. Kozma prezbiter kaže kako pokršteni Bugari još vjeruju u sreću. Ipak, u cjelini, Niederle ističe kako je na kraju paganstva, kod Rusa i kod balkanskih Slovena bila ukorijenjena vjera u mitska bića koja već prilikom rođenja određuju čovjekovu sudbinu. Na takvu funkciju Roda i rožanica ukazuje i njihova etimologija, kao i podudarnost slovenske tradicije sa rimskim parkama, grčkim mojrama⁹⁵ i nordijskim nörnima (Valkirama)⁹⁶, koje određuju ljudsku sudbinu. Značajno je da se radi o ženskim bićima u prvom redu, a zatim poznato je da su mojre, koje ispredaju sudbinu, bile lunarna bića. Porfirije kaže da mojre zavise od Mjesečeve snage, a jedan orfički tekst označava ih kao kćeri Mjesečeve majke⁹⁷. Vjerovanja o sličnim ženskim bićima poznata su i kod finskih naroda Povolžja i Sibira, u cijeloj Evropi i na Kavkazu. Kao i kod germanskih i baltičkih naroda, vjerovanja o suđenicama, izražena i u raznim običajima, bila su širom poznata kod Rumuna i kod svih slovenskih naroda, kako navoda Moszynski, i osobito kod Južnih Slovena⁹⁸. Zečević ističe kako je trojstvo *norni* bilo poznato svim germanskim narodima, a češke *sudice* takođe se javljaju u trojstvu⁹⁹. Pozivajući se na Hesiodovu Teogoniju, Robert Graves kaže da su tri suđaje i tri hesperide »Trojna Boginja Mesec u njenom ovaploćenju boginje smrti«. *Mojra* znači »dio« ili »faza«, a Mjesec ima tri faze i tri ličnosti (mojre): Klota, Lahesa, i Atropa. Po drugom objašnjenju, mlad Mjesec predstavlja božanska djevica proljeća, pun Mjesec Nimfa, boginja ljeta, a fazu kad mjesec opada, Krona boginja jeseni¹⁰⁰.

U južnoslovenskoj tradiciji ova bića predstavljaju *sojenice*, *suđaje*, *suđenice*, *narečnice*, *rođenice*, *orisnice*, *urisnice*. Kod Rumuna se ove tri »boginje« nazivaju *ursite*, *ursitele*, *ursitori*, što bi podsjećalo na južnoslovenski izraz *urisnice*¹⁰¹, koji je Niederle izvodio od grčkog *horizontes*, a Moszynski od bugarskog *naričam*, *urisvam*, *orisvam*¹⁰². Bugarsko *orisvam* — »prédestiner« Skok objašnjava kao balkanski grecizam aorist (*horiza*), u cincarskom *ursire*¹⁰³, što nam otkriva i porijeklo našeg naziva *urisnice*, *orisnice*. Makedonski Aromuni ih nazivaju *albe* (bije), kao što su i južnoslovenske

⁹⁴ N. d., 69.

⁹⁵ N. d., 70, nap. 4 i 5.

⁹⁶ E. Tonnelat, *La religion des Germains*, Mana III, 1948, 361.

⁹⁷ M. Eliade, n. d., 159—160.

⁹⁸ K. Moszynski, n. d., 693—697.

⁹⁹ S. Zečević, n. d., 350.

¹⁰⁰ R. Grevs, *Grčki mitovi*, str. 35, 46, 170.

¹⁰¹ S. Zečević, n. d., 350.

¹⁰² L. Niederle, n. d., 66; K. Moszynski, n. d., 695, nap. 2.

¹⁰³ P. Skok, *ER*, II, 544 (odurisati).

sudaje odjevene u bijelu odjeću. Albanci takođe znaju za trojstvo ovih bića pod imenom *mire* (mojre), *fate* (fatum), a u sjevernoj Albaniji *ore*¹⁰⁴. U grčkoj mitologiji poznate su *hore*, kćeri Zeusove i Temidine, koje su upravljale smjenom godišnjih doba i poretkom u prirodi. Inače, po grčkom mitu, tri mojre, odjevene u bijelo, koje je Erebus začeo u noći, ispredale su ljudsku sudbinu. Ali, u početku kako misli Graves, mojra je povijala dijete u laneni povoj, a mit se zasnivao na običaju da se u pelene i povoje novorođenog djeteta utkiva porodična ili rodovska oznaka, i tako određuje njegovo mjesto u društvu¹⁰⁵. Kako smo vidjeli, i neki slovenski nazivi za mitska bića koja određuju sudbinu djeteta potiču od riječi *rod*, *roditi*. Naziv *roždanica* zabilježen je u crkvenoslovenskom¹⁰⁶, a po suštini vjerovanja i po njihovim glavnim atributima svakako su i u slovenskoj mitologiji ženska mitska bića koja određuju sudbinu ne samo u većini već i arhaičnija. Po nekim njihovim crtama, kao i po indoevropskim, posebno balkanskim paralelama, mogu se nazreti i neki elementi njihove lunarne prirode. Pojava muškog mitskog bića *Rod*, koje određuje sudbinu, očito je sekundarna i odgovara razvoju patrijarhata u starom slovenskom društvu.



¹⁰⁴ S. Zeczević, *n. d.*, 350.

¹⁰⁵ R. Grevs, *n. d.*, 46, 170.

¹⁰⁶ P. Skok, *ER*, III, 152; M. Vasmer, *ES*, III, 490—491.

IX

NEBESKI BOG (*DEUS OTIOSUS*) I BOG DAVALAC (*DEUS DATOR*)

Helmoldovo kazivanje (XII vijek) kako su baltički Sloveni, pored mnogih drugih bogova, vjerovali u jednog nebeskog boga koji je upravljao ostalim božanstvima¹, — do danas predstavlja predmet raznih tumačenja i spорова. Pobijajući Nehringovu tezu da se radi o božanstvu koje su izmislili hrišćanski sveštenici, Niederle ukazuje i na podatak vizantijskog pisca Prokopija (VI vijek) koji kaže da su Sloveni vjerovali u jednog boga vladara грома i општег gospodara kojemu su žrtvovali stoku i prinosili druge žrtve. Na osnovi navedenih podataka i po nekim saopštenjima arapskih pisaca Ibn Rasteha i Mas'udija (X vijek), Niederle zaključuje da su Sloveni imali predstavu o nekom »najvišem« bogu, ali ujedno postavlja i niz značajnih pitanja o položaju i karakteru ovog božanstva. Prije svega, on se pita: koji je taj najviši bog i u kakvom je odnosu bio prema ostalim božanstvima, a zatim, da li je bio izvan sistemâ poznatih slovenskih bogova (kijevskih i baltičkih) ili se nalazio u njihovom sastavu i, najzad, da li je taj bog predstavljao izraz prvobitnog monoteizma ili tek najviše božanstvo u sklopu slovenskog politeizma?²

Stanislav Urbańczyk je bez ikakve osnove ovo nebesko vrhovno božanstvo izjednačio sa gromom (piorun), Suncem i ognjem³. Unbegaun, kao i Brückner, u navedenom Helmoldovom saopštenju nalazi jak hrišćanski uticaj⁴, dok Pisani, naprotiv, smatra da je ovaj podatak, iako obojen stranim elementima, pouzdan i potvrđen kazivanjem Ibn Fadlana o ruskim trgovcima koji prinosе ponude idolu-stupu sa ljudskim licem što nadvisuje ostale stupove-idole⁵. Međutim, spomenuti najviši stup, zapravo drveni idol sa ljudskim licem, ne može imati nikakve veze sa nebeskim bogom, kako pokazuju vjerovanja raznih, pa među njima i slovenskih naroda. Vjerovanja o nebeskom bogu, koji se povukao na nebo i ne vodi brigu o ljudima, Eliade navodi kod afričkih Juruba (na Obali robova), kod stanovnika Konga, kod Herera koji vjeruju da se vrhovni bog povukao na nebo i prepustio ljude

¹ »Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristitias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum deum in coelis ceteris imperitantem, illum prepotentem caelestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse et unumquemque eo prestantiorem, quo proximorem illi deo deorum.«; Helmold, I, 84 (ed. B. Schmeidler, Hannover 1937). B. Meriggi, »Unus Deus« di Helmold, Zbornik Matice srpske za filologiju i lingvistiku, VII, Novi Sad 1964, 15, nap.; L. Niederle, *n. d.*, 178, nap. 1.

² L. Niederle, *n. d.*, 178, nap. 3 i 4.

³ S. Urbańczyk, *Religija poganskih Slovan*, 14 i d.

⁴ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 423; A. Brückner, *Mitologia slava*, 177 i d.; Isti, *O paganstvu kod starih Slovena*, Knjiga o Balkanu, Beograd 1937, 51—61.

⁵ V. Pisani, *n. d.*, 381.

nižim božanstvima⁶. Ista vjerovanja o nebeskom bogu, koji je tako udaljen da uopšte ne vodi računa o ljudskim djelima, zatečena su i kod naroda Sibira i centralne Azije. Mongolski naziv za vrhovno božanstvo glasi *tengri*, što znači — »nebo« (*tengeri* kod Burijata, *tängere* kod Tatara na Volgi, *tangara* kod sibirskih Jakuta). Čeremisi su vrhovnog nebeskog boga zvali *Jume*, što je takođe izvorno značilo — »Nebo«. Eliade ističe da su uralo-altajski narodi sačuvali primarna vjerovanja o vrhovnom nebeskom bogu, koji ne zna za hijerogamiju i koji se ne preobražava u boga oluje i groma⁷. Rafaele Pettazzoni je ovo nebesko božanstvo u vjerovanju raznih naroda i plemena objasnio kao personifikaciju neba (»un essere che dimora nel cielo, la cui vita è la vita stessa del cielo«). Nebesko biće shvaćeno je kao personifikacija neba, »prema onoj mitskoj misli koja određuje sve oblike prvobitne religiozne svijesti«⁸. Eliade, pri tome, primjećuje da većinu nebeskih bogova karakteriše siromaštvo kulta i nedostatak periodičnih obreda⁹, što je veoma karakteristično i za slovenska vjerovanja i narodne obrede.

Pravu prirodu slovenskog nebeskog boga, što ga spominje opat Hel-mold u svojoj *Hronici Slovena* (Cronica Slavorum), najbolje je uočio Evel Gasparini koji ga, po saznanjima savremene nauke, sasvim tačno naziva — *deus otiosus*. Sloveni, kako ističe Gasparini na osnovi Helmoldovog kazivanja, nisu poricali (non diffitentur) da postoji jedan jedini bog na nebesima (unum deum in coelis), koji se stara samo o nebeskim stvarima (coelestia tantum curare), podijelivši dužnosti nižim božanstvima koja potiču od njega (hos vero distributis officiis obsequentes, de sanguine eius processisse). Hel-mold ovog boga naziva svemoćnim (praepotentem) i bogom bogova (»deo deorum«), ali to nije ljudski bog, ističe Gasparini, jer on samo upravlja drugim bogovima (»ceteris imperitantem«) i nema nikakve veze sa zemljom. Kako je dalje pokazao Gasparini, ovo slovensko vjerovanje o najvišem bogu nije se razvilo pod uticajem hrišćanstva, već se potpuno podudara sa pagan-skim vjerovanjem nekih evroazijskih naroda, u prvom redu Mordvina. Jedino ugrofinski i uralški narodi jasno razlikuju vrhovno nebesko biće od njegovih posrednika. Stoga se, po Gasparinijevom mišljenju, ne može govoriti o arktičkom pramonoteizmu (Urmonotheismus, prema shvatanjima W. Schmidta) kod ovih naroda koji odbacuju svaki antropomorfni lik neboskog boga. I koliko god mnogim naučnicima ovo nebesko božanstvo slovensko može izgledati problematično, zaključuje Gasparini, jasan je njegov primat nad ostalim natprirodnim bićima, kao što su jasni njegovo nebesko boravište i njegova neaktivnost (*deus otiosus*). Ova slovenska predstava o vrhovnom nebeskom bogu nije ni hrišćanska, ni indoevropska, već se javlja kao zapadni ogranak evroazijskog vjerovanja, ocjenjuje Gasparini¹⁰.

Veoma jasan odraz ovih prvobitnih vjerovanja sačuvan je i u živoj tradiciji slovenskih naroda: Bjelorusa, Ukrajinaca i Poljaka, kao i kod Bugara i Srba. Po bugarskom i srpskom narodnom vjerovanju, bog je napustio

⁶ M. Eliade, *n. d.*, 53.

⁷ *N. d.*, 62—66.

⁸ R. Pettazzoni, *Dio Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Roma 1922, 67—83.

⁹ M. Eliade, *n. d.*, 52.

¹⁰ E. Gasparini, *Questioni di mitologia slava*, Slov. etnograf, Ljubljana 1961, 91—97; Isti, *Il matriarcato slavo*, 1973, 513—517.

zemlju i preselio se na nebo kada su ljudi počeli da griješe i da psuju božanstvo¹¹. Ali da se, u stvari, radi o prvobitnoj personifikaciji neba, pokazuju izrazi u kojima riječ *bog* često znači »nebo«: »ispod boga nema se kud«, »ne vidi bijeloga boga«, »što je pod suncem i pod bogom«, čemu bi odgovarao i bugarski izraz »vika do beloga boga«¹². I vjerovanje o nebeskom bogu koji je dužnosti podijelio nižim božanstvima (Helmold) izraženo je u jednoj srpskoj narodnoj pripovijesti, gdje bog saziva skup svih svetaca da bi izvršio podjelu upravljanja¹³. Trag ove podjele funkcija sačuvan je i u poznatoj pjesmi *Sveci blago dijele*. Inače se u srpskoj narodnoj poeziji i u narodnom vjerovanju ovaj viši, nebeski bog dosljedno razlikuje od Perunova nasljednika — sv. Ilije gromovnika, kojemu je ovu funkciju i dodijelio nebeski bog. Stoga i Nenad Janković ispravno zaključuje da je »u našim narodnim pesmama verovatno nekadašnji bog neba onaj *car nebesni* koji ženi Sunce, svoga sina«¹⁴.

Zbog svega toga, kako ističe Gasparini, nemoguće je poistovetiti nebeskog boga, o kojem govori Helmold, sa tvorcom munje i gospodarom svih stvari kojeg nam je opisao Prokopije u trećoj knjizi *De bello gothico*. Prokopijev bog je meteorski, u vezi je sa ljudima kao moćni gromovnik kojemu su žrtvovali goveda, dok je slovenski nebeski bog predstavljao primitivno biće, u najužoj vezi sa vjerovanjem ugrofinskih i altajskih naroda, koji veoma jasno razlikuju gromovnika — sina nebeskog boga¹⁵.

Bruno Meriggi navodi kako je i Vaclav Polak uporedio Prokopijeve i Helmoldove podatke, nalazeći u njima dokaz da su Sloveni potkraj paganstva stigli do jednoboštva. Ali on ujedno smatra da se ovim problemom mnogo studioznije pozabavio Evel Gasparini, kojemu pripisuje osobitu zaslugu što je utvrdio da se Helmoldovo i Prokopijevo svjedočanstvo ne mogu izjednačavati, jer njemački hroničar navodi takve karakteristike vrhovnog slovenskog boga kojima se on bitno razlikuje od Prokopijevog gromovnika. Analogije između slovenskog boga opisanog u Helmolda i evroazijskih nebeskih bogova, koje ističe Gasparini, zaista su jedinstvene i savršeno podudarne. U oba slučaja radi se o nebeskim bićima opisanim kao »jedinim«, koja žive na nebu, upravljaju drugim natprirodnim bićima i ništa drugo ne rade. Međutim, kako primjećuje Meriggi, Helmoldovi podaci o slovenskom nebeskom bogu sasvim su izolovani i navode samo neke, a ne sve attribute, koji, po vjerovanju primitivnih naroda, pripadaju vrhovnom nebeskom bogu¹⁶. Stoga, mjesto izloženog Gasparinijevog objašnjenja, on nastoji da vrhovnog nebeskog boga, o kojem govori Helmold, nađe među poznatim bogovima baltičkih Slovena. Upoređujući dva mjesta iz Helmoldove Hronike, Meriggi pretpostavlja da se riječi »non diffitentur unum deum« odnose na boga Svantevita. Po njegovom mišljenju, dva odlomka Helmoldove Hronike (I, 52; I, 84) izražavaju početak i kraj jednog perioda u razvitku religije Obo-dričana i uopšte baltičkih Slovena. Prvi nam opisuje konkretnog, »tako reći, primitivnog, grubog« boga Svantevita, a, po sličnosti konstrukcije i po analognoj strukturi kazivanja, drugi bi odlomak predstavljao ponavljanje

¹¹ N. d., 514.

¹² V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 52.

¹³ M. J. Majzner, *Srpske nar. pripovetke*; SEZ L, IV odelj., Beograd 1934, 96.

¹⁴ N. Đ. Janković, FEZ, LXIII, 31—32. (B. Petranović, II, br. 1); *Smr*, 26.

¹⁵ E. Gasparini, *Qestioni*, 97—98. *Il matriarcato slavo*, 537.

¹⁶ B. Meriggi, n. d., 16.

prvog, s tim što bi bog bez imena u drugom odjeljku, u stvari, bio Svantevit, poslije dva decenija označen kao uzvišeno, božanstvo¹⁷.

Meriggi je Gasparinijevo objašnjenje ocijenio kao hipotezu, a, u stvari, njegova je teza daleko više hipotetična, jer se, umjesto suštinske analize, pretežno osniva na formalnoj, strukturnoj analizi teksta. Po Gasparinijevoj sadržajno-komparativnoj analizi i po svemu što znamo o vjerovanju u nebesko božanstvo, očigledno je da se Helmoldovo kazivanje u drugom navedenom odlomku (I, 84) jasno odnosi na vjerovanje baltičkih Slovena u nebeskog boga tipa »deus otiosus«. Literatura na koju upućuje Meriggi može samo još više da nas ubijedi u opravdanost Gasparinijevog objašnjenja, a izolovanost Helmoldovog kazivanja o slovenskom nebeskom bogu ni najmanje nas ne čudi kada znamo da je interes germanskih hroničara bio da prikažu rušenje *konkretnih* kipova baltičkih bogova slovenskih. i da, pri tome, naglase djela hrišćanskih osvajača. U takvom kontekstu ničim se ne može objasniti zašto bi Helmold izostavio Svantevitovo ime u slučaju da se njegovo kazivanje o nebeskom bogu odnosilo na Svantevita, kako to Meriggi pretpostavlja. I najzad, cijelo ovo pitanje ne može se potpunije osvijetliti izvan proučavanja prirode i funkcije drugih božanstava kod baltičkih Slovena i bez veze sa opštim razvojem vjerovanja o bogu, odnosno bogovima kod protoslovenskih naroda.

Wilhelm Schmidt, na čije nas djelo upućuje Meriggi, naglašava »odvajanje« vrhovnog bića, koje je kod arktičkih plemena prvobitno zamišljano kao gospodar i zaštitnik životinja, a zatim kao nebesko biće. U primitivnim kulturama, kako dalje ukazuje Schmidt, lik prvog pretka, plemenskog rodonačelnika, ponekad i u vezi sa lunarnim vjerovanjima, izjednačava se sa predstavom vrhovnog bića. A gotovo svi narodi primitivne kulture imaju simptomatično vjerovanje da je vrhovno biće krivicom ljudi napustilo zemlju i prešlo na nebo¹⁸. A ovo vjerovanje veoma je izraženo i u tradiciji slovenskih naroda. Slijedeći analizu Leopolda Schredera, Schmidt nalazi značenje nebeskog bića u riječi *deiwo*, sa opštim korijenom *div* (sjajan, svijetleći), odakle potiče *Djeus* — *Zeus*¹⁹. Stoga Moszynski smatra da je predstava o nebeskom bogu morala biti raširena u onim dijelovima Evroazije gdje se nalazila kolijevka indoevropskih jezika, a zatim i u oblastima njihove ekspanzije²⁰. Praslovenska riječ *div* odgovarala je u baltičkoj grupi riječi *dievas*, u značenju »bog«, lat. *deus*, sanskr. *devah*, avest. *daeva* »idol, demon«²¹. Roman Jakobson konstatuje da su iranski i slovenski narodi izgubili indoevropsko ime *dieus* za božansko nebo i da su Sloveni ovaj indoevropski naziv zamijenili imenom oblaka²². Slovenska riječ *nebo* odgovara sanskr *nabhas* — magla, oblak, avest. *nabah* — zračni prostor, nebo; lat. *nebula*, hetitski *nebiš* —

¹⁷ N. d., 19—22. »Inter multiformia autem Slavorum numina prepollet Zauntevith, deus terrae Ruginorum, utpote efficator in responsis, cuius intuitu ceteros quasi semideos aestimabant... (Helmold, I, 52). »Inter multiformia vero deorum nemina, quibus arva silvas, tristitias atque voluptates atribunt, non diffitentur unum deum in celis ceteris imperitantem...« (Helmold, I, 84).

¹⁸ W. Schmidt, *Manuale*, 201, 203.

¹⁹ N. d., 32.

²⁰ K. Moszynski, *n. d.*, 431—432.

²¹ P. Skok, *ER*, I, 409.

²² R. Jakobson, *n. d.*, 1025.

*nebo*²³. Ovo se božanstvo zamišlja i kao »otac«, u sanskritu *Dyauspitar*, u grčkom *Zeuspater*, u latinskom *Juppiter*, u trakofrigijskom *Zeus Pappos*. U istočnoj grupi indoevropskih naroda (satem jezika) bog je označen kao bogat: kod Inda i Persijanaca *Bhaga*, kod Frižana *Zeus Bagaio*s i kod Slovena *Bog-u*²⁴.

Po mišljenju lingvista, sveslovenska imenica *bog*, paralelna sa iranskom *bahga*, staroindijskom *bhaga*, prvobitno je označavala dio, bogatstvo, sreću, zemaljsko dobro, robu. Imenica je iz praslovenskog doba za koju nema paralela u baltičkoj grupi, ali, kako smo vidjeli, ima u arijskoj²⁵. Da *Bhogo* predstavlja uzdignuće do božanstva nečeg što je već ranije postojalo, posredno dokazuje i činjenica da je ta riječ prvobitno značila »dio«. U grčkoj formi *phagein* izvorno je njeno značenje bilo »primiti svoj dio«, pa otuda potiče i konačno profano značenje »jesti svoj dio«, zaključuje Giacomo Devoto²⁶. A kako ističe Petar Skok, prvobitni pridjev *bog* postao je već u praslovensko doba radna imenica u značenju: božanstvo koje razdjeljuje sreću i zemaljska dobra po svom nahodanju«. Ovaj semantički razvitak je paralelan sa arijskim jezicima: sanskr. *bhagas* »1) djelitelj, gospodar, 2) bogatstvo« odgovara posvema sveslov. *bog*, što znači da je već slovenska riječ imala oba značenja, apstraktno i radno²⁷. Apstraktno je značenje moglo biti samo sekundarno, što potpuno odgovara i Schmidtovoj konstataciji o »odvajanju« nebeskog boga od gospodara i djelitelja zemaljskih dobara. To pokazuje i poljska riječ *zboże* u značenju »žito, usjevi, hrana«, kao što je i lužička riječ *zbožo*, *zbože* označavala drugo osnovno dobro — stoku. Tokarev iz toga pretpostavlja da su tokom vremena ova značenja izražena u liku nekog duha koji donosi uspjeh²⁸. A iz svega toga može se zaključiti da je u slovenskoj starini riječ *bog* prvobitno označavala mitsko biće koje daje ljudima zemaljska dobra i sreću.

U obrednoj poeziji, u vjerovanju i običajima slovenskih naroda sačuvani su lik i funkcija ovog božanstva, naravno u raznim oblicima, ponekad i sa tuđim primjesama, a obično u vezi sa obnovljanjem novog godišnjeg perioda. Jedna bjeloruska narodna pjesma, zabilježena u više varijanti, govori o božanskom biću koje ide putem i ulazi u kuće donoseći bogatstvo i sreću. Ovo se božanstvo u pjesmama označava nazivima *raj* (od iranskog *ray*) i *bog*, u prvobitnom značenju »dobro, bogatstvo, sreća«. A po nekim primjerima, kako zaključuje Gasparini, sasvim je sigurno da slovenski *bog* može posjećivati kuće u vidu žita, zapravo noseći snop žita. Gasparini je ujedno ukazao na slična vjerovanja i slične običaje Mordvina²⁹. P. Caraman je konstatovao običaj polaženika u Zapadnih i Južnih Slovena³⁰, a, po ispitivanjima P. Bogatvrev, običaj ljudskog polaženika bio je raširen od Tatre planinama na slovačkoj granici, gdje prelazi na jugoistok u oblasti naseljene tatranskim i beskidskim brđanima. Na istoku običaj polaženika

²³ P. Skok, *ER*, II, 509.

²⁴ W. Schmidt, *n. d.*, 32, 34.

²⁵ P. Skok, *ER*, I, 178—180; R. Jakobson, *n. d.*, 1025.

²⁶ G. Devoto, *La religione degli Indoeuropei*, Tacchi Venturi 1971, t. 2, 357.

²⁷ P. Skok, *ER*, I, 179.

²⁸ S. A. Tokarev, *Religija v istoriji narodov mira*, 185.

²⁹ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, 1973, 525—531.

³⁰ P. Caraman, *n. d.*, 397.

dopirao je do rijeke Sereta, a na jugu do istočne Slovačke i potkarpatske Ukrajine. Vlaško-slovenski stočari mogli su u navedene oblasti prenijeti varijantu balkanskog običaja polaženika, i to već do XIII vijeka, kako je pretpostavio Bogatyrev³¹, ali, uz to, moramo imati u vidu i stariju slovensku tradiciju. Prastari podatak o božanskom posjetiocu kod pomeranskih Slovena daje nam Thietmarova Hronika s početka XI vijeka, gdje se kaže kako je u Slovena iz okoline Merseburga seoski pastir jedne noći obredno polazio svaku kuću u svom selu (per omnes domos has singulariter), gdje je bio svečano dočekan i gošćen (epulantes ibi delicate), jer se vjerovalo da njegov mađijski štap čuva od svakog zla (de eiusdem se tueri custodia stulti autumabant)³². Thietmar posebno ističe mađijsku moć štapa ovog polaženika, a poznato je da štap predstavlja atribut htonskih božanstava (Hermesov štap, Vodanovo koplje). U srpskoj narodnoj tradiciji osobito čarobnu moć imali su štap i štaka sv. Save³³, iz čega se vidi da je u staroj srpskoj religiji sv. Sava mogao zamijeniti i neko lunarno božanstvo, osobito tračkog Sabacija i po sazvučju imena, kao što je sv. Jeremija zamijenio Hermes³⁴. I slovenska baba Jaga, koja predstavlja tako izrazito lunarno biće, takođe hoda sa štakama ili drži štap u ruci³⁵. A Thietmar nas još obavještava da je na kraju pastirovog mađijskog štapa bila pričvršćena ruka koja je držala gvozdeni obruč. Njegov uzvik »vigila!« poziva na bdjenje i očito pokazuje da je ovaj običaj polaženja izvođen noću. Ako je polaženikov štap predstavljao atribut lunarnih bića, nameće se misao da je obruč na vrhu štapa simbolično označavao pun mjesec — uštap. Gasparini je veoma ubjedljivo pokazao da slovenska kružna igra — kolo, svojim figurama i kretnjama simbolično predstavlja Mjesec sa njegovim fazama³⁶. Da je polaženik primarno dolazio noću, potvrđuje i jedan podatak iz Poljske, gdje naziv *podlaznik* označava onoga »koji ide po kućama na Badnje večer« ili na Novu godinu³⁷. Štaviše, iz ove definicije moglo bi se zaključiti da je polaženik posjećivao više kuća. I u Češkoj na Badnje večer pastir je išao selom kao polaženik, trubio, udarao bičem, a domaćice su mu iznosile božićne kolače. Drugog dana Božića ponovo je polazio kuće, gdje je dijelio jelove grane i škropio staje svetom vodom³⁸. Ako imamo u vidu da je u balkanskih Slovena primarni i glavni obred izvođen na Badnje večer, zatim vezu polaženika sa badnjacima i, osobito, običaj da polaženik negdje nalaže svoj badnjak (stara Crna Gora i Boka), — moramo zaključiti da je i u bal-

³¹ P. Bogatyrev, *Polaznik, Lud Slowianski*, III B, 269—271.

³² »Audivi de quodam baculo, in cuius sumitate manus erat unum in se (ferreum) tenens circulum, quod cum pastore illius villae, in quo is fuerat, per omnes domos has singulariter ductus, in primo introitu a portitore suo sic salutaretur: »Vigila, Hennil, vigila!« — sic enim rustica vocabatur lingua — et (epulantes ibi delicate de eiusdem se tueri custodia stulti autumabant«; Thietmar, *Chronicon*, VIII, 69 (VII, 50). Pisano između 1012 — 1018. god. Niederle je ocijenio da »Hennil« ne označava nikakvo božanstvo, već je vjerovatno označavao neko mjesto seosko; n. d., 156.

³³ V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 87—88.

³⁴ R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Einaudi 1955, 348.

³⁵ E. Gasparini, n. d., 658.

³⁶ N. d., 669—670, i d.

³⁷ P. Caraman, n. d., 399.

³⁸ O. A. Ganckaja, N. N. Gracianskaja; S. A. Tokarev, *Kalendarnije običaji*, Moskva 1973, 209.

kanskih Slovena polazjenje prvobitno izvedeno noću³⁹. A za to imamo i direktne potvrde. U Imljanima, u zapadnoj Bosni, polaženik »dolazi na Božić uveče ili na Boži dan (drugi dan Božića)«⁴⁰.

Iz jednog latinskog rukopisa, koji potiče iz XV vijeka, Čajkanović je izložio tragove ovog običaja kod Poljaka⁴¹, a ostatke običaja polazjenja u Moravskoj i Slovačkoj navodi i Vaclavik⁴². U mnogim krajevima Poljske, Češke i Slovačke bili su dugo očuvani običaji sa muškim ili ženskim polaznikom. Kod poljskih brđana *podlaznik* je zasipao ukućane ovsom. U nekim mjestima Slovačke polaznik je držao u ruci zmiju načinjenu od hartije, koja je, svakako, imala simbolično značenje plodnosti. U Slovačkoj i poljskoj Šleziji, osobito brdskoj, na Badnji dan po selu su hodali polaznici pastiri i obilazili domove, gdje su ih častili⁴³. Kao što je u Češkoj seoski polaznik bio pastir, tako nam i Thietmar saopštava da je kod merseburških Slovena, još u jedanaestom vijeku, zajednički seoski polaznik bio pastir. I u ruskom zborniku »Pjesni« P. V. Kričevskog navodi se kako na Božić ujutro pastir dolazi u kuću kao prvi gost-čestitar. Čičerov primjećuje da u Zborniku nema podataka o tome ni gdje, ni kada je običaj zabilježen, ali po nazivu *gratulant* zaključuje da običaj potiče iz Bjelorusije ili Ukrajine, u svakom slučaju iz pograničnih rejona prema Poljskoj⁴⁴. U ovom običaju neposredno je izraženo spajanje stočarske i agrarne funkcije polaznika, jer pastir *gratulant* izvodi mađijski obred simboličnog sijanja.

U tradiciji balkanskih Slovena sa životinjskim i ljudskim polaznikom razlikuju se pojedine faze koje su uslovljene načinom proizvodnje i posebnim kulturama, u kojima su se pojedini običaji ili cijeli kompleksi običaja razvijali ili održavali. Običaji u kojima životinjskog polaznika i obrednu žrtvu predstavljaju kokoš i svinja, a gdje se, osobito u istočnim krajevima, kao polaznik pojavljuje i žensko čeljade, prvobitno su se razvili u krilu agrarno-matrijarhalnih kultura. Običaji sa volom polaznikom odražavaju ratarsku kulturu, sa istaknutom ulogom orača, s tim što vó predstavlja primarnog, a ponekad i jedinog polaznika⁴⁵. Izvan Balkana, u drugih slovenskih naroda, običaj vola polaznika Moszynski navodi jedino u nekim mestima Ukrajine, ali sasvim neodređeno⁴⁶. Ovca kao životinjski polaznik najizrazitije se javlja u karpatskih Ukrajinaca⁴⁷, kod Vlaha i Srba istočne Srbije⁴⁸ i, na drugoj strani, u visokoj dinarskoj oblasti⁴⁹ kod stanovništva hercegovačkih govora, gdje često ovca predstavlja i glavnu božićnu žrtvu. U navedenim oblastima nalazimo potpunije i bogatije običaje u vezi sa stokom, u kojima

³⁹ Š. Kulišić, God. ANU, Sarajevo, XII, 27 i d.

⁴⁰ R. Kajmaković, GZM, Sarajevo 1962, 147.

⁴¹ V. Čajkanović, *Tri božićna običaja*, Srp. književ. glasnik, Beograd 1832, XXXV, 33—40; *Mit i religija u Srba*, Beograd 1973, 209—218.

⁴² A. Vaclavik, *n. d.*, 91—92.

⁴³ *Kalendarnije običaji*, 1973 god., 208—209.

⁴⁴ V. I. Čičerov, *Zimnij period*, Moskva 1957, 70.

⁴⁵ God. ANU, Sarajevo, XII, 33—34 i d.

⁴⁶ K. Moszynski, *KLS*, II—1, 561.

⁴⁷ J. F. Simonenko, *Sov. etnografija*, 1948, sv. 1, 82—87. Običaj ovna polaznika u istočnoj Slovačkoj i dalje u Ukrajini spominje i Vaclavik; *n. d.*, 91.

⁴⁸ P. Kostić, GEM, Beograd 1966, 206, 213.

⁴⁹ R. Kajmaković, God. ANU, Sarajevo, X, 241.

je po unutrašnjoj vezi dosljedno izraženo stapanje stočarskih i agrarnih običaja, osobito preko božićnog obrednog hljeba i žita.

U kavkaskoj i slovenskobalkanskoj tradiciji uloga polaženika suštinski je direktno vezana za badnjake, za žito i obredne hljebove, kao i za žrtvenu životinju. Njegova osnovna funkcija sastoji se u simboličnom sijačnju, čijem madijskom ishodu treba da doprinesu badnjaci, novogodišnja žrtva, slama i obredni hljeb. I neki drugi običaji balkanskih Slovena pokazuju da se na Badnje večer, odnosno o Božiću, očekuje dolazak božanstva, koje se i naročito poziva da učestvuje u obrednoj večeri⁵⁰. Iz toga je Čajkanović tačno zaključio da se o Božiću »očekuje epifanija, lični dolazak jednog velikog božanstva«. On je ujedno konstatovao da nije riječ o hrišćanskom bogu koji niti jaše na konju, niti ulazi kroz tavan, niti uzima ličnog učešća na večeri koja mu se sprema. »Sve to, međutim, poznate su navike bogova paganizma«, ističe Čajkanović⁵¹, koji na drugom mjestu kaže da se po srpskoj narodnoj tradiciji (u stvari i makedonskoj) o Božiću i Đurđevdanu očekivala epifanija Daboga, kojega on označava kao davaoca bogatstva⁵². Stariji, kao i neki savremeni naučnici, na isti su način Dabogovo ime objašnjavali kao *divitias dans* ili *deus dator*⁵³. Međutim, u običajima balkanskih Slovena polaženik se ne pojavljuje samo kao bog davalac već kao glavni izvršilac obreda, kao božanstvo koje samo vrši osnovne madijsko-obredne radnje⁵⁴. Kako smo vidjeli, ove su radnje zasnovane na animističkim shvatanjima o plodotvornoj moći badnjaka, posjednjeg snopa (božićne slame) i njegovog žita, obrednog hljeba spremljenog od ovog žita, i žrtvene životinje. Madijska suština običaja izražena je u simboličnom izvođenju proizvodnih radnji, u prvom redu sijanja, a zatim i u žrtvenim obredima godišnjeg obnavljanja, koji se izvode paljenjem badnjaka (prvobitno starog, prošlogodišnjeg) i ubijanjem žrtvene životinje koja predstavlja vrstu, a zatim i žitnog demona (kokoš i svinja) ili, pak, samo stado (ovca).

Iako je u običajima posebno razmatrao ulogu »božanskog čobanina« na Badnje večer, upoređujući ga sa božanskim pastirima Afisom, Dionisom i Hermesom⁵⁵, Čajkanović južnoslovenske običaje i vjerovanja u vezi sa čobaninom nije doveo u vezu sa običajima iz kojih se vidi da je uopšte slovenskog polaženika primarno predstavljao pastir. Polazeći od rezultata do kojih je došao arheolog D. Rendić-Miočević⁵⁶, ukazao sam da u balkanskim Slovena, osobito u zapadnom dijelu poluostrva, možemo naći božanstvo mnogo bliže »božanskom čobaninu« slovenskom, prvenstveno balkanskoslovenskom polaženiku, — u autohtonom, ilirskom bogu Silvanu, tako nazvanom po rimskoj interpretaciji⁵⁷. A, pored ostalog, ovo bi potvrđivala i činjenica da je u ilirskoj vjerskoj tradiciji dolazilo i do stapanja kulta Atisa sa Silvanovim kultom⁵⁸. Na nekim spomenicima prikazano je obredno ubijanje žrtvene životinje koje izvodi Silvan⁵⁹, a u daljem razvoju ilirskog kulta

⁵⁰ Š. Kulišić, God. ANU, Sarajevo, XII, 41.

⁵¹ V. Čajkanović, Srp. književ. glasnik, 1941, sv. I, 58—59.

⁵² V. Čajkanović, O srp. vrhov. bogu, 150, 153.

⁵³ N. Nodilo, Rad 81, str. 152; L. Niederle, n. d., 110—111; B. O. Unbegaun, n. d., 403.

⁵⁴ Š. Kulišić, n. d., 42.

⁵⁵ V. Čajkanović, n. d., 23.

⁵⁶ D. Rendić-Miočević, GMZ, Arh. X, Sarajevo 1955, 5—40.

može se pratiti kako je prvobitni *Silvanus silvester* poprimio, zatim, i značenje zemljoradničkog božanstva. To se veoma jasno vidi iz čestog epiteta *Messor*, žetelac na spomenicima, gdje je ponekad prikazan sa srpom u ispruženoj ruci⁶⁰. Na isti način u istočnoj Srbiji polaženiku su davali kolač *krivak* u obliku srpa,⁶¹ kao što je balkanskoslovenski i bjeloruski polaženik-čobanin izvodio mađijski čin simboličnog sijanja. Značajno je, zatim, i to da ovoj tradiciji, osobito balkanskoj, najdosljednije, često i veoma neposredne analogije nalazimo u kavkaskim običajima polaženika, badnjaka, životinjske žrtve, zapravo u cijelom agrarno-stočarskom novogodišnjem obredu⁶². A sve to upućuje na dublju starinu ovih običaja koji su u nekim osnovnim elementima mogli poticati još iz preindoevropskog etničkog i kulturnog supstrata.

U jednoj priči iz Mačve navodi se kako je »Bio Dabog car na zemlji a Gospod Bog na nebesima«⁶³. U ovom odnosu Čajkanović je najprije nazirao trag iranskog dualizma i zatim bogumilskih skaski o Satanailu, protivniku nebeskog vladara⁶⁴. Međutim, kako je i sam uvidio, ova verzija nema osnove, jer Dabog, koji je pod uticajem hrišćanske crkve kasnije izjednačen sa đavolom, u stvari predstavlja staro pagansko božanstvo, sa prilično jasnim htonskim i lunarnim atributima, a ujedno i u funkciji boga davaoca. I navedena priča prikazuje ga kao podzemno božanstvo koje »preko mere duše proždire«. U jednoj bosanskoj varijanti navedene priče mjesto Daboga javlja se arhanđeo Mihailo, a zatim arhanđeo Gavriilo, njegov nasljednik koji »upravlja zemljom«⁶⁵. Čajkanović nije detaljnije obradio ovu bosansku varijantu priče, koja, u stvari, predstavlja poznati mit o stvaranju zemlje od šake pijeska uzetog sa morskog dna. Osnovni elementi ovog mita nađeni su u tradiciji raznih slovenskih naroda, a potpuno odgovaraju mitovima finskih i centralnoazijskih naroda. Kako naglašava Gasparini, ovaj je mit osobito izražen u srpskoj, bugarskoj, ukrajinskoj i estonskoj tradiciji. Bilo sv. Jovan, u nekim varijantama, ili arhanđeo Gavriilo, odnosno arhanđeo Mihailo kojemu đavo otkida stopalo, po Gasparinijevom objašnjenju, predstavlja pretka, prvog čovjeka izjednačenog sa mjesecom koji opada, dakle, lunarnog rodonačelnika. Jasnije nego u srpskoj i bugarskoj tradiciji, u mitu nekih altajskih naroda, biće koje uzima pijesak sa morskog dna nije đavo, već prvi čovjek⁶⁶. Zbog svega izloženog, i jezički, i sadržajno otpada Budimiro-

⁵⁷ Š. Kulišić, *n. d.*, 37—39; Isti, *Iz stare srp. religije*, 132—135.

⁵⁸ P. Selem, *God. ANU, Sarajevo, IX*, 36—37, 50; M. Suić, *Novi natpisi iz sjeverne Dalmacije*, VAHD, LIII, Split, 233.

⁵⁹ D. Rendić-Miočević, *n. d.*, 33—34.

⁶⁰ *N. d.*, 17.

⁶¹ P. Kostić, GEM, Beograd 1966, 208.

⁶² K. Moszynski, *Lud Slowianski*, Krakow 1932, B, 104—106; A. Byhan, *n. d.*, 128, 166, 222; *Narodi Kavkaza*, I, Moskva 1960, 333; Š. Kulišić, *God. ANU, Sarajevo, XII*, 26—27.

⁶³ Vila, Beograd 1866, 2, str. 642.

⁶⁴ V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 94—95.

⁶⁵ Lj. Pećo, SEZ XXXII, 381—382.

⁶⁶ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, 519—523; V. Čajkanović je ocijenio da sv. Arhanđeo i sv. Jovan predstavljaju mitskog pretka — »rodonačelnika«, *n. d.*, 35—40; SMR, 8.

v o objašnjenje da je *Dajbog* personifikacija »nebeskog oca«⁶⁷. Čajkanović s pravom zaključuje da je Dajbogovo ime značilo *deus dator*, što »doista potpuno odgovara njegovom karakteru i funkcijama«, i što je »bog sa tim imenom bio poznat i drugim Slovenima«⁶⁸, (o Dažbogu više u odgovarajućim odjeljcima). Prema svemu tome, sasvim je prirodno što se u narodnoj tradiciji nebeski bog i Dabog navode ponekad i u određenoj korelaciji, koja nema veze sa bogomilstvom ni sa iranskim dualizmom, nego vjerno odražava suštinsku razliku između Daboga, htonsko-hunarnog boga davaoca i nebeskog boga prastare religije, u nauci označenog kao *deus otiosus*.



⁶⁷ M. Budimir, *Sa balkanskih istočnika*, Beograd 1969, 189.

⁶⁸ V. Čajkanović, *n. d.*, 96—97.

BOGOVI ISTOČNIH SLOVENA

PERUN

Neka ruska božanstva poimenično se navode u Kijevskom ljetopisu, pisanom u XI vijeku. U tekstu o ugovorima između Rusa i Grka iz 907, 945, i 971. godine izričito se spominju Perun i Volos. U jednom se ugovoru kaže »da bude proklet od Boga i od Peruna ko prekrši svoju zakletvu«, a u drugom se navodi kako su se muži po ruskom zakonu kleli svojim oružjem i »Perunom bogom svojim i Volosom, skotjim bogom«¹, dakle, bogom stoke ili bogatstva, kako pretpostavlja Unbegaun. On ujedno ocjenjuje da je podatak o zakletvi kneza Igora pred Perunovim kipom 945. godine mogao ljetopisac izmisliti na osnovi opisa ruskih bogova iz 980. godine². Te godine, kako je u Ljetopisu zapisano, knez Vladimir je počeo sam da vlada u Kijevu, gdje je postavio kipove na brijegu izvan dvora: »Peruna od drveta, sa srebrnom glavom i zlatnim brkovima, pa Hrsa, Dažboga i Striboga i Simargla i Mokoš. I žrtvovahu im, nazivajući ih bogovima...« Dalje se u Ljetopisu navodi kako je u isto vrijeme i Vladimirov ujak Dobrina postavio Perunov idol u Novgorodu, kojemu su Novgorodani takođe prinosili žrtve kao bogu³. I u nizu drugi hizvora od XII pa do XVI vijeka, gdje se obično govori o uništavanju Perunovih kipova, Perun je takođe označen kao pagansko božanstvo⁴. Iz svih ovih kazivanja o bogu Perunu neki naučnici zaključuju da je i njegov kult bio veoma raširen, dok ga drugi smatraju isključivo ruskim. Na isti način pojavile su se i različite teze o porijeklu Perunovog kulta⁵. Kako primjećuje Urbanczyk, naučnici su prema svom opredjeljenju zastupali tri teze: 1) da je Perun germanska pozajmica; 2) da je njegov kult bio ograničen samo kod Rusa i 3) da je Perun bio bog svih Slovena. Međutim, poljska riječ *piorun* (grom, munja), po njegovom mišljenju, ne može svjedočiti o kultu boga Peruna kod Poljaka. I Perunov odnos sa Torom, skandinavskim bogom oluje i groma nije jasan, ali je činjenica, zaključuje Urbanczyk, da je plemstvo koje se Perunom zaklinjalo bilo varjaškog porijekla i da ceremonija zakletve odgovara germanskoj praksi⁶.

¹ L. Niederle, *n. d.*, 93.

² B. O. Unbegaun, *n. d.*, 399.

³ L. Niederle, *n. d.*, 93—94.

⁴ *N. d.*, 94—96.

⁵ *N. d.*, 97; B. O. Unbegaun, *n. d.*, 401; V. Pisani, *n. d.*, 382.

⁶ S. Urbanczyk, *n. d.*, 23—24.

Unbegaun, koji ruskog kneza i njegov dvor X vijeka smatra normanskim, prihvaća tezu da se iza Peruna krije skandinavski *Thor*, ali ujedno smatra da se iz toga ne može zaključiti kako je Perun jednostavno preuzet iz nordijskog panteona, već jedino da je na autohtoni slovenski Perunov kult jako uticao lik nordijskog Thora. Na to bi ukazivali zlatni i srebrni dijelovi njegovog kipa, koji pripadaju skandinavskoj tradiciji, kao i forma kneževih izjava pored Perunova kipa, koja ukazuje na germanska shvatanja. I sama Perunova funkcija boga-gromovnika, po Unbegaunovom mišljenju, preuzeta je iz tradicije o Thoru. Ne može se pouzdano utvrditi da li Prokopijevo saopštenje sadrži vjerovanje o samom Perunu, jer njegov opis podsjeća i na lik Zeusa gromovnika⁷. Stariji izvori ne pružaju detaljnija obavještenja o Perunovoj prirodi, ali ga neki kasniji izvori jasno označavaju kao boga-gromovnika. Ovaj Perunov atribut, kako ocjenjuje Unbegaun, jasno izražavaju tek poljski izvori XVI vijeka, što nas ne iznenađuje, s obzirom da poljska riječ *piorun* znači grom i u nekim krajevima Ukrajine i Bjelorusije. I u jeziku polapskih Slovena, još do XVIII vijeka, četvrtak je označavan kao *periindan*, što Unbegaun objašnjava kao običan kalk načinjen prema germanskom *Donnerstag*. Božanstvo groma imali su i germanski susjedi Litvanci pod imenom *Perkunas*, u vezi sa kultom hrasta. Jednako kao Trubec-koj i Brückner, Unbegaun smatra da se slovenski naziv *Perun* i litvanski *Perkunas* ne mogu odvajati, i pored etimoloških teškoća koje govore protiv ove veze. U stvari, riječ *perun* može se shvatiti u značenju »onaj koji udara«, što bi sasvim odgovaralo gromovniku. Pošto se naziv *Perkunas* u nauci smatra starijim, teško je posumnjati u njegovu vezu sa skandinavskim imenom Thorove majke — *Fjörgyn*⁸.

I Vittore Pisani zaključuje da vizantijski pisac Prokopije (VI vijek) i ruski ljetopisac XI vijeka govore o istom bogu-gromovniku koji je iznad drugih bogova i čiji je kult bio raširen u svih Slovena. Ovako široku rasprostranjenost Perunova kulta, po njegovom mišljenju, potvrđivali bi brojni tragovi imena *Perun* izvan ruske oblasti, u Pomeraniji, u Poljskoj i na Bal-kanu. Iako je u nekim slučajevima toponim mogao postati od imenice *perun* —grom, to sigurno ne važi za sve slučajeve. Osim toga, poljska riječ *piorun*, češka *perun*, bijeloruska i ukrajinska *perun* — ukazuju da je imenom gromovnika označen grom, a ne obratno, što jasno potvrđuje poređenje sa drugim indoevropskim mitologijama⁹. Po Pisanijevoj ocjeni, slovenski bog *Perun* u suštini odgovara litvanskom *Perkunas*, koji zajedno sa odgovarajućim germanskim, indijskim i albanskim nazivom božanstva, nastavlja ime indoevropskog *Dieus Perquunos* — *Juppiter Quernus*. Sanskritsko ime *Parjanya*, litvansko *Perkunas*, slovensko *Perunu*, albansko *Perendi* (koje označava boga), *Fjorgynn* u starom nordijskom jeziku, ne mogu se precizno svoditi na isti prototip, ali se, vjerovatno, u početku radilo o *Perquuos*, bogu hrasta, od *perqus*, lat. *quercus*. Ovim imenom označavano je božanstvo koje gromom udara hrastova stabla i tako ih ispuniava svojom božanskom moći (*Zeus Phegonaïos* u Dodoni)¹⁰. Atribut je morao naiprije suštinski označavati ime božanstva, da bi, zatim, ujedno moglo značiti i »grom«. Što se tiče

⁷ B. O. Unbegaun, n. d., 401—402.

⁸ N. d., 401, 407.

⁹ V. Pisani, n. d., 382.

¹⁰ N. d., 367.

fonetske podudarnosti imenâ *Perun* i *Perkunas* koje dosljedno nastavlja indoevropsku formu, vjerovatno je od mogućnog starog oblika *Perkynu*, vezanog sa glagolom *pera* — ranjavam, nastao oblik *Perynu*, sačuvan u mjesnim nazivima. S druge strane, nije isključen ni uticaj vjerovatno izgubljene riječi *serunu* — »munja«, »grom«, koja bi uglavnom odgovarala grčkoj riječi *keraunos*¹¹. I Pisani pretpostavlja da u vrijeme vlade kneza Vladimira (X vijek) Perunov kult u Kijevu nije bio čisto slovenski; već da se razvio pod uticajem germanskog Thora. Istorijski izvori koji se odnose na Zapadne Slovene ne spominju Peruna, ali izgleda jasno da su tragovi Perunova kulta sačuvani u izvorima koji često govore o poštovanju hrasta i kod Zapadnih Slovena. A da se radi o indoevropskoj tradiciji, pokazuje hrast u Dodoni, kao i slični podaci iz klasične mitologije i keltske tradicije, u kojima je Zeusa predstavljao visoki hrast¹².

Po mišljenju Vaclava Polaka, i kada se ime glavnog boga slovenskog objašnjava u vezi sa staroind. *Parjanya* i sa litvanskim *Perkunas*, treba misliti i na albansku riječ *perendi* — »bog«. On, pri tome, pomišlja i na korespondenciju ilirsko-slovensku, jer u albanskom jeziku *perendi* predstavlja staru domaću riječ¹³. U ruskom Izdanju Vasmerovog Etimološkog rječnika ova je pretpostavka odbačena. Suprotno Brückneru, poriče se i teza da su ime i kult Peruna pozajmljeni iz skandinavske mitologije (Thor), čiji se uticaj u slovenskom kultu Peruna ipak sasvim ne isključuje. Ujedno se ocjenjuju kao korisni i pokušaji da se proširi jezička komparativna osnova koja ide i do hetitskog *perunaš* — stijena¹⁴. Bez obzira da li su imena *Perun* i *Perkunas* etimološki identična, Rafaele Pettazzoni zaključuje da je kod Istočnih Slovena i kod Litvanaca utvrđeno vjerovanje o vrhovnom božanstvu meteorskog neba. U litvanskoj mitologiji spominje se kovač nebeski koji oslobađa sunce i baca ga u nebo. Prema mitu, u toku zime sunce je zarobljeno i nevidljivo, a čekić, koji predstavlja munje, razbija oblake i oslobađa sunce. U ovom gromovniku litvanskog mita može se prepoznati vrhovno božanstvo olujnog neba — *Perkunas*¹⁵. I Mircea Eliade prinvaća tezu da su litvanski *Perkunas* i protoslovenski *Perun* predstavljali bogove oluje, koji svojim imenima (*percus*, *quercus*) i nekim elementima kulta otkrivaju tijesnu vezu sa hrastom i sa pticama koje najavljuju proljetne nepogode. U svojoj istorijski poznatoj formi ova božanstva upravljaju godišnjim dobima, donose kišu, i na taj način postaju i božanstva plodnosti. Kako dalje primjećuje Eliade, hrast u Dodoni bio je posvećen Zeusu, ali uz njega se nalaze svete golubice, simboli Velike majke Zemlje, što ukazuje na staru hijerogamiju »nebeskog« (meteorskog) boga oluje i Velike boginje plodnosti¹⁶.

Gasparini, kako smo vidjeli, sasvim osnovano odvaja nebeskog boga pomeranskih Slovena o kojem govori Helmold od gromovnika kojega opisuje vizantijski pisac Prokopije. On smatra da je opravdano u Prokopijevom tvorcu i gospodaru munje vidjeti Peruna, boga ruskih hronika i narod-

¹¹ N. d., 382.

¹² N. d., 383—384.

¹³ V. Polak, n. d., 126.

¹⁴ R. Jakobson, n. d., 1026; M. Vasmer, ES, III, 247; M. Budimir, *Grci i Pelasti*, Beograd 1950, 23.

¹⁵ R. Pettazzoni, n. d., 349—350.

¹⁶ M. Eliade, n. d., 79.

ne tradicije, kao meteorsko božanstvo, koje je moglo poprimiti i neke htonske crte¹⁷. Po litvanskoj tradiciji, Perkunasu, u vrijeme suše, žrtvovali su crnu junicu, crnog jarca i crnog pijetla (juvencam nigram, hircum nigrum et gallum nigrum). Ni jezička analiza ničim ne ukazuje da je Perkunas stajao iznad ostalih bogova. Svojim imenom litvanski je gromovnik mogao biti isto što i *Juppiter quernus* ili *Fjörgynn*, boginja zemlje i oluje, Odinova vjerenica i Torova majka. Postoje ženski oblici litvanskog *Perkunas*, a ženskog je roda i albanska (toskijska) riječ *Perendi*¹⁸. Ime idola *Porenutius* u Arkoni Brückner i Pisani objašnjavaju kao *Perunić* ili *Pioruniec*, u deminutivnom značenju »Mali Piorun«¹⁹. A prema opisu Saxa Grammaticusa, idol *Porenutius* imao je pet lica od kojih je jedno bilo na grudima. U Rjazanu, u temelju jedne crkve iz XII vijeka iskopana je brončana figura koja je predstavljala idola sa četiri lica i sa petim licem izraženim na grudima. A osobito je zanimljivo, kako ističe Gasparini, da je ovaj idol predstavljao ženski lik, kao što je i kod Votjaka gromovnik žensko božanstvo²⁰. Prema Lasiciusevom opisu, koji navodi Gasparini, Samogizi su poštovali svemoćnog »vrhovnog boga, zvanog *Auxtheias Vissagistis*, dok su svi ostali bogovi bili »zemaljski«. Od ovog vrhovnog boga Lasicius jasno razlikuje Perkunasa gromovnika, pa iz svega toga Gasparini zaključuje da »svemoćni i vrhovni« bog Litvanaca, o kojem govori Lasicius, odgovara svemoćnom nebeskom bogu baltičkih Slovena, kojega je opisao Helmold. Nije jasno uolikoj je mjeri vrhovni litvanski bog »nebeski i otiosus«, ali je sasvim sigurno, kako kaže Gasparini, da ovaj vrhovni litvanski bog (omnipotens atque summus), nije bio Perkunas kojega Lasicius navodi među »zemaljskim« bogovima²¹.

Isti položaj sa istom funkcijom, i slovenskog boga-gromovnika potvrđuje i bogata narodna tradicija Istočnih i Južnih Slovena u kojoj je paganskog gromovnika zamijenio sv. Ilija²². A veoma je značajno da i ova tradicija dosljedno razlikuje nebeskog boga koji je Iliji dodijelio funkciju gromovnika. Stoga Moszynski griješi kada kaže da je u slovenskih naroda sv. Ilija, kao i na Kavkazu i u Jermeniji, zamijenio nebeskog boga²³. Zanimljive pojedinosti o Perunovoj prirodi, kako ocjenjuje Gasparini, mogu se naći u narodnoj tradiciji svih Istočnih i Južnih Slovena, u kojoj je Perunove funkcije preuzeo sv. Ilija. Gasparini ujedno pobija i Brücknerovu tezu da u tradiciji slovenskih naroda sv. Ilija ne predstavlja Perunovog već Heliosovog nasljednika (po sličnosti imena). U slovenskom folkloru, kako naglašava i Gasparini, nema spomena o sv. Iliji kao predstavniku sunca, već je dosljedno prikazan kao gospodar munje i groma. Uopšte, ni u jednoj evropskoj mitologiji grom ne pripada suncu. U starobugarskom prevodu grčke Malalove Hronike iz X vijeka *Zeus* grčkog teksta označen je kao *Perun*, a na

¹⁷ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, 537—538.

¹⁸ N. d., 541, 539.

¹⁹ V. Pisani, n. d., 384.

²⁰ Haec statua quattuor facies representans, quintam pectori insertam habebat (Saxo, *Gesta Danorum*, XIV, 128); E. Gasparini, *Questioni di mitologia Slava*, Slov. etnograf, 1961, 101—102, nap. 149.

²¹ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, 540.

²² K. Moszynski, *KLS*, II—1, 486—487; S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanija*, 112—113; N. Đ. Janković, *SEZ*, LXIII, passim; *SMR*, 233, 261.

²³ K. Moszynski, n. d., 708—709.

vrhovima brda u Grčkoj, koji su nekada bili posvećeni Zeusu, podignute su kapele sv. Iliji²⁴.

Tokarev odbacuje mišljenje Aničkova da je u Kijevskoj Rusiji poštovanje Peruna, boga oluje i groma, pripadalo samo zvaničnom, kneževskom kultu koji je ostao tuđ narodu²⁵. Naprotiv, tradicija Istočnih i Južnih Slovena pokazuje da je kult božanstva koje je zamijenio sv. Ilija bio veoma raširen u narodu i da se razvio u najtješnjoj vezi sa privrednim radom. A to je i sasvim razumljivo kada se ima u vidu da je bog oluje, po narodnom vjerovanju, upravljao vremenom i davao kišu od koje su bujali pašnjaci i rasli usjevi. Suštinu ovih vjerovanja dosljedno otkrivaju žrtve i ponude koje je narod prinosiso sv. Iliji, nasljedniku paganskog meteorskog božanstva. Vidjeli smo da je u sjevernih Rusa sačuvano predanje o žrtvovanju jelena na Dan sv. Ilije, a u narodu je dugo bio običaj da cijelo selo prinosi sv. Iliji na žrtvu bika ili brava²⁶. U vologdskoj oblasti na Dan sv. Ilije prinosili su mu kao ponudu ogromni hljeb i sir iste veličine²⁷. U vjatskoj guberniji gromovniku su na Dan sv. Ilije prinosili u crkvu ovčji but, pčelinji med, svježe klasove raži i zeleni grah²⁸. Vezu ovog kulta gromovnika sa zemljoradnjom najbolje pokazuje običaj iz nekadašnje kurske i voronješke gubernije da se na svršetku žetve ostavi rukovet nepožnjevenog klasja u čast proroka Ilije²⁹. Slični običaji i vjerovanja u vezi sa sv. Ilijom gromovnikom poznati su i u drugih slovenskih naroda³⁰. Mnogi običaji pokazuju da je u slovenskih naroda četvrtak bio posvećen božanstvu oluje i kiše³¹. Istina, jedino je kod baltičkih Slovena četvrtak nazivan *Perendan* ili *Periindan*, pa ako se ovo javilo i pod germanskim uticajem, po Niederleovom mišljenju, ono ipak ukazuje na poštovanje personifikovane »munje — Peruna«, analognog Donaru³². Kod Rusa je glavni proljetni praznik, posvećen rastinju, bio sedmi četvrtak po Uskrsu, zvani *semik*. To je, u stvari, bio četvrtak Rusalne nedjelje kada su djevojke obavljale obrede u vezi sa brezom, u prvom redu radi plodnosti polja³³. A ovo bi se slagalo i sa Gasparinijevom pretpostavkom o mogućoj primarnosti ženskog božanstva groma u litvanskoj i slovenskoj religiji, kao i o mogućoj jezičkoj vezi između imena slovenskog boga *Peruna* i nordijske boginje *Fjörgynn*. U srpskoj narodnoj tradiciji veoma je izražen ženski korelat boga-gromovnika u liku Ognjene Marije, sestre sv. Ilije. U narodnoj poeziji Ognjena Marija dobija munje i strijele, bije i pali munjom i gromovnom strijelom³⁴. Stoga, pored Prokopijevog kazivanja, i ovaj ženski lik govori o izvornosti i starini praslovenskog božanstva groma, čija je kasnija figura mogla poprimiti i neke germanske (Thor, Donar) ili antičke uticaje (Zeus, Jupiter)³⁵.

²⁴ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, 542-543.

²⁵ S. A. Tokarev, *n. d.*, 113—114.

²⁶ K. Moszynski, *n. d.*, 258, 576.

²⁷ *N. d.*, 260.

²⁸ S. A. Tokarev, *n. d.*, 133.

²⁹ S. Trojanović, SEZ, VII, 189—213; V. J. Prop, *n. d.*, 65—66.

³⁰ L. Niederle, *n. d.*, 104; K. Moszynski, *n. d.*, 258—260; A. Vaclavik, *n. d.*, 43; N. Đ. Janković, *n. d.*, 42—45; N. Kuret, *n. d.*, 222—223.

³¹ S. Trojanović, *n. d.*, 197; Š. Kulišić, GEM Beograd 1939, 93—96.

³² Niederle, *n. d.*, 98.

³³ V. J. Prop, *n. d.*, 58—61.

³⁴ SMR, 220.

³⁵ U prevodu Malalove Hronike Zeus grčkog teksta preveden je slovenskim imenom *Poroun* (Porun); L. Niederle, *n. d.*, 99.

Još 907. godine Olegova se družina, po starom ruskom običaju, zaklinjala Perunom i Volosom, bogom stoke, a ista je zakletva zapisana u Kijevskom ljetopisu iz ugovora kneza Svjatoslava sa Grcima od 971. godine. U životopisu sv. Vladimira iz XI stoljeća navodi se kako je Vladimir primio krst i naredio da se kip Volosa, kojega su nazivali bogom stoke, baci u rijeku Počajnu. A u Žitiju sv. Avrama Rostovskog, takođe iz XI vijeka, zabilježeno je kako je u Rostovu uništen kameni Volosov idol koji su poštovali Finci, iz čega je Snegirev pretpostavio da su Volosov kult Rusi preuzeli od Finaca³⁶. Međutim, u »Slovu o puku Igorevom« pjevač Bojan označen je kao unuk Velesov. Stariji izvori označavaju Volosa kao boga stoke ili stada³⁷. Imajući u vidu prvobitno identično značenje riječi *stoka* i *bogatstvo*, spojeno u riječi *skotu* (gotski *scatts*, njemački *Schatz*), po Unbegaunovom mišljenju, atribut »skotji bog« mogao bi se objasniti i kao »bog obilja ili bogatstva«. Samo ime *Volos* nameće više problema³⁸. U kasnijim izvorima sreće se u obliku *Veles*, a u XV i XVI vijeku u Češkoj riječ *veles* imala je opšte značenje demona. Stoga je i Niederle pretpostavljao da je slovenski Veles ponikao iz »kategorije penata«, a njegov dalji razvoj kao boga stoke objašnjavao je velikim značajem stočarstva u gospodarskom životu starih Slovena³⁹.

Još je Heinzel ruskog *Volosa* doveo u vezu sa skandinavskim demonom *Volsi*, analognim sa grčkim Prijapom. A to je dalo povoda Pagodinu da ponovi hipotezu kako je *Veles* stari opšteslovenski demon, preuzet od Litvanaca, dok je *Volos* bog ruskih Slovena koji je prešao do Skandinavije. Niederle na kraju priznaje da se, pored vjerovatnih međusobnih uticaja, ne može utvrditi da li skandinavsko *Volsi* potiče od ruskog *Volos* ili obratno⁴⁰. I Brückner, koji u imenu *Veles* vidi stariji oblik, dovodi ga u vezu sa litvanskom riječi *veles* — »likovi pokojnika« (imagines mortuorum), i zatim sa estonskom riječi *velnias* — đavo, po čemu bi Veles predstavljao htonsko božanstvo mrtvih. Ovu tezu, koju je Brückner preuzeo od nekih starijih naučnika (Dobrovski, Pagodin), Unbegaun opravdano smatra sasvim hipotetičnom⁴¹. Po Pisanijevom mišljenju, ruska alternacija *Veles* — *Volos* potiče od starog oblika *velsu*, što potpuno pobija fantastičnu hipotezu da je naziv *Volos* nastao od *Vlas* — *Blasius*, sv. Blaž, kako su to pretpostavljali Miklošić, Veselovskij i neki drugi naučnici⁴². Isto je mislio i Niederle, naglašavajući da se Veles u staroj češkoj tradiciji ne bi mogao očuvati kao demon, da je poticao od predstave i funkcije sv. Blaža. Stoga je sasvim jasno da je kult Velesa prenesen na sv. Blaža koji je takođe bio pastir i zaštitnik stoke u kapadokijskoj Cezareji⁴³. Kao i Pisani, ovo mišljenje danas izražavaju i drugi savremeni naučnici. Unbegaun smatra da treba odbaciti Miklo-

³⁶ L. Niederle, *n. d.*, 112, nap. 5.

³⁷ *N. d.*, 112—113.

³⁸ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 402. Upor. M. Vasmer, *ES*, III, s. v. skot; P. Skok, *ER*, III, s. v. skot.

³⁹ L. Niederle, *n. d.*, 114—115.

⁴⁰ *N. d.*, 115—116.

⁴¹ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 407.

⁴² V. Pisani, *n. d.*, 391.

⁴³ L. Niederle, *n. d.*, 113.

šičevu tezu, koju su prihvatili Mansikka i Aničkov, da Volos izravno potiče od sv. Blaža⁴⁴. Međutim, Pisani je usvojio Brücknerovo mišljenje da je Veles predstavljao htonsko božanstvo, gospodara mrtvih, polazeći od litvanske riječi *veles* — duše pokojnika, a zatim i od *Velionis*, boga mrtvih (u Letoniji *Wella mate*, kao žensko božanstvo), od kojih potiče i litvanska riječ *velnias* — đavo. Ovo slovensko božanstvo stoke, zakletve i pokojnika, zaključuje Pisani, bilo bi slično sa grčkim Panom i sa njegovim dvojnikom Hermesom⁴⁵. Po mišljenju W. Schulzea, Pan pripada indoevropskom panteonu, pa bi mu odgovarao i slovenski *Veles* — *Volos*⁴⁶. Vezu Velesa sa indoevropskim božanstvima, osobito sa Varunom, nalazi i Jakobson, koji u imenu *Veles* vidi skraćeni oblik od sankritskog *Varuna Asura*⁴⁷. Pozivajući se na Brücknera, Čajkanović je Volosa — Velesa, kao boga stoke i gospodara duše pokojnika, takođe izjednačio sa Hermesom i sa Vodanom⁴⁸.

I Tokarev navodi mišljenje nekih naučnika da je naziv »skotij bog« pisanih izvora mogao značiti »bog bogatstva«, jer je Veles, navodno, bio božanstvo ruskih trgovaca, osobito vladajućeg sloja. Međutim, i ovo objašnjenje, po mišljenju Tokareva, ukazuje tek na sekundarnu Velesovu funkciju. On ujedno odbacuje kao potpuno neosnovano i mišljenje onih naučnika koji su smatrali da je Volosov lik izgrađen pod uticajem tradicije o sv. Vlasu (Blažu)⁴⁹. U stvari, sv. Vlasij je zamijenio, kao njegov nasljednik, drevnog boga Volosa-Velesa po sazvučju imena, kako danas misli većina naučnika. Kult sv. Vlasija, kako zaključuje Tokarev, nije se mogao tako učvrstiti ni raširiti u Rusiji, a sam svetitelj nije mogao poprimiti tako izrazite crte zaštitnika stoke, da se ta tradicija nije osnivala na starom kultu boga stoke Volosa kod Istočnih Slovena⁵⁰. Do kraja XIX vijeka, u cijeloj Rusiji slavili su sv. Vlasija kao zaštitnika stada. Na Vlasov dan, 11. februara, u nekim krajevima seljaci nisu radili da bi na taj način zaštitili stoku od pomora. Negdje su ikonu sv. Vlasija unosili u staje ili su se njegovim ikonama služili prilikom izгона stoke na pašu. U sjevernim ruskim oblastima (Vologda, Kostroma), na obližnjim pašnjacima obično je bila podignuta crkva posvećena sv. Vlasiju, a u zabačenijim krajevima narod se na Dan sv. Vlasija iz šire okoline okupljao na molitvu. Tada je u crkvi blagosivljan hljeb od kojeg su zatim davali stoci⁵¹. A da je ovo božanstvo sadržavalo i neke crte zaštitnika zemljoradnje, pokazuju i običaji ruskih seljaka koji su prve požnjevene klasove ostavljali sv. Vlasiju ili su to klasje vezivali kao Volosovu bradu⁵².

⁴⁴ B. O. Unbegaun, n. d., 407.

⁴⁵ V. Pisani, n. d., 392. La religione dei Balti, T. V. 1971, t. 2, 414.

⁴⁶ V. Pisani, *La religione degli Slavi*, n. d., 392; W. Schulze, *Kleine Schriften*, 217 i d.

⁴⁷ V. Pisani, *La religione degli Slavi*, 392; R. Jakobson (*Studi lingvistici in onore di V. Pisani*, p. 579 sgg).

⁴⁸ V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 21, 25—26; A. Brückner, *Mitologia slava*, 133.

⁴⁹ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 114.

⁵⁰ N. d., 114.

⁵¹ N. d., 114—115.

⁵² H. Machal, *Nakrés*, 34; L. Niederle, n. d., 113; P. Afanasjev, 474, 697.

Kako se pretpostavlja, u Bugarskoj je već u X vijeku na crkveni jezik prevedena grčka *Hronika svijeta* od Malale. U starom ruskom prepisu ovog prevoda, koji se pojavio sredinom XIII vijeka, kaže se kako je »poslije smrti Feosta (Hefaistos), zvanog Svarog, vladao njegov sin Sunce (Helios), zvani Dažbog«. Slično se ponavlja i u ruskim izvorima XIV do XVI vijeka, gdje se navodi kako je »Sunce car, sin Svarogov, to jest Dažbog« i kako se »mole ognju kojega zovu Svarožič«⁵³. Već je Jagić ocijenio da je navedeni pasus u prevodu Malalove hronike kasnije ubačen (XIII vijek)⁵⁴, a taj izolovani, nejasan i tako nesiguran podatak iz prevoda Malalove *Hronike*, čija bugarska verzija nije poznata, do danas predstavlja izvor najkontroverznijih tumačenja i osnovu neodrživih teza o prirodi i funkciji navedenih bogova. Tako je na osnovi ovih sumnjivih kazivanja u prevodu Malalove *Hronike* bila izgrađena teza o bogu Svarogu i njegovom sinu Svarožiču — Dažbogu, balkanskom Dabogu, kao bogu Sunca i ognja (Od Šafarika do Kreka i Smičiklasa)⁵⁵. I pored kritičkog stava nekih starijih naučnika (Jagić, Aničkov, donekle i Niederle), ovu su tezu prihvatili i neki savremeni naučnici. »Ja sam sklon«, kaže Urbańczyk, »da pozitivno ocijenim Malalovo kazivanje i da u Svarogu i Dažbogu vidim nazive za simbolični splet neba (piorun) — sunca — ognja.«⁵⁶ On ujedno smatra nedokazanim kako Jagićevo mišljenje da su ruski trgovci prenijeli vjeru u Svarožiča iz Pomeranije u Rusiju, tako i obratno mišljenje, ocjenjujući Svarožiča kao najpouzdanije utvrđenog boga u starom slovenskom Olimpu, jer jedino o njemu podjednako govore ruski i pomeranski izvori. Na iste teškoće nailazimo i u etimologiji tih imena, zaključuje Urbańczyk, navodeći Brücknerovo objašnjenje imena *Svarožič* od »swarzyć sia« — »svađati se, u značenju »bog ognjenog neba«⁵⁷. Moszynski je smatrao da riječ *Svarožič* označava oganj, dovodeći je u vezu sa indijskim *svar* u značenju — bljesak, nebo, sunce⁵⁸. I Rafaele Pettazzoni je doslovno prihvatio kazivanje Malalove *Hronike* o Dažbogu sinu Svarogovu, koji predstavlja Sunce (equivalente russo del greco Helios, il Sole). Ime *Svarog* je i etimološki povezano sa sanskrit. *svar*, *surya* — sunce, *svarga* — nebo, zaključuje Pettazzoni, pozivajući se na Kreka, Buslajeva i druge⁵⁹. Unbegaun konstatuje kako je etimologija imena *Svarog* ostala neobjašnjena, a zatim ističe kako je Svarog jedino rusko božanstvo koje je pouzdano utvrđeno i kod baltičkih Slovena kao *Zuarasiz*, *Zuarasici*, čija funkcija nije određena. Tim više iznenađuje da ovo božanstvo nije spomenuto među ruskim bogovima čije je idole podigao knez Vladimir⁶⁰. Međutim, kada je riječ o etimologiji imena *Svarožič*, moramo reći da je u dopunjenom Vasmerovom Etimološkom rječniku ruskog jezika odbačena paralela prvog dijela *Svar* (ožić) sa vedskim *suvar* — sunce⁶¹.

⁵³ L. Niederle, *n. d.*, 105—106.

⁵⁴ V. Jagić, *Mythol. Skizzen*, Archiv für sl. Philologie, 1880, IV, 417.

⁵⁵ L. Niederle, *n. d.*, 105—108; B. O. Unbegaun, *n. d.*, 403.

⁵⁶ S. Urbańczyk, *d. d.*, 21.

⁵⁷ *N. d.*, 21—22.

⁵⁸ K. Moszynski, *n. d.*, 503—504.

⁵⁹ R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, 348—349.

⁶⁰ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 403, 407—408.

⁶¹ M. Vasmer, *ES*, III, 570.

U svom djelu *Religija u istoriji naroda svijeta* i Tokarev je Svaroga, Dažboga i Horsa ocijenio kao sunčana božanstva⁶², dok je u svom ranijem radu *Religiozna vjerovanja istočnoslovenskih naroda* naglasio da je u vjerovanju Istočnih Slovena veoma teško naći tragove starih predstava o božanstvu Sunca. Mi ne znamo, kaže Tokarev, koje je slovensko božanstvo, čije je ime sačuvano u izvorima, vezano sa Suncem. Neki naučnici pretpostavljaju da su to bili Dažd-bog, Svarog, Hors, dok drugi to osporavaju⁶³. Aničkov je smatrao da je Svaroga izmislio prevodilac Malalove *Hronike*⁶⁴, kao što i danas misli V. Pisani, koji ističe da osim dva retka iz prevoda Malalove *Hronike*, ruski izvori ne znaju za Svaroga, već jedino Svarožiča, kao i Sloveni sa Odre. U Slovu hristoljupca čitamo: »I mole se ognju, nazivajući ga Svarožič.« Na osnovi ruskih izvora, oslanjajući se donekle i na Brücknera, Pisani izvodi slijedeći, kako kaže, prirodni zaključak: Rusi, kao i Sloveni sa Odre, znaju samo Svarožiča, boga Sunca i ognja, koji je istovetan Dažbogu. Ruski prevodilac Malalove *Hronike*, pošto je poistovetio Heliosa i Dažboga-Svarožiča, u ovome je našao patronimički naziv tipa *carević, Iljič*, pa je iz toga stvorio ime *Svarog*, kao ime Dažbogovog oca, a zatim je to novo božanstvo Svarog poistovetio sa Feostom, ocem Heliosovim. Pisac Ipatijevskog ljetopisa, pošto je u svog prethodnika našao ime *Svarog*, koje inače nije poznao, označio je Svaroga kao egipatsko božanstvo. Na taj je način, zaključuje Pisani, iz slovenske mitologije istjeran uljez Svarog, a ostao je samo Dažbog-Svarožič, bog Sunca i ognja, čiji je kult, veoma vjerovatno, bio raširen u svih Slovena i kojega je u jednoj oblasti kao vrhovno božanstvo zamijenio Perun⁶⁵.

Za ime ruskog i baltičkog *Svarožiča* Pisani nalazi jedino prihvatljivo objašnjenje u tome da prvi dio *sva* odgovara litvanskom *šuo* — pas, dok bi *rožiči* predstavljalo ruski oblik izveden od praslovenskog *rogu* — rog. Ovu bi etimologiju potvrđivalo ime sela *Swarožyn*, u kojem su 1205. godine živjela dva brata *Swadaiawic*, a riječ *swadajewik* može jedino značiti »kuće koje sisa — kućence«, zaključuje Pisani⁶⁶. Međutim, suprotno Pisanijevom objašnjenju, koji iz svega navedenog pretpostavlja da se radi o »pasjoj žegi« (dies caniculares), čime bi se označavalo sunčano božanstvo, u stvari, cijela ova tradicija dosljedno upućuje na lunarne izvore vjerovanja. Prije svega, dobro je poznato da predanja o dva brata, osobito blizanca, u mitologijama obično označavaju dualizam svijetlog i tamnog Mjeseca⁶⁷. A zatim, u srpskoj narodnoj tradiciji, pored drugih objašnjenja, na Mjesecu je zamišljan lik psa, dok se u jednoj skaski pripovijeda kako je pas »dohvatio Mesec i odgrizao mu parčec«⁶⁸. Ako pak drugi dio imena *Svarožič* potiče od *rogu* — rog, kako tvrdi Pisani, onda ova riječ ne može imati veze sa Suncem, jer je rog, još od praistorijskih vremena, opšte poznati simbol Mjesec-

⁶² S. A. Tokarev, *Religija v istor. nar. mira*, 184. Ovdje moram priznati da sam, slijedeći Tokareva, u svoje vrijeme i ja ova božanstva označio ka sunčana u našem izdanju Enciklopedije Larousse, I, (»Vuk Karadžić«, Beograd).

⁶³ S. A. Tokarev, *Religioznije vjerovanja*, 111—112.

⁶⁴ L. Niederle, *n. d.*, 107.

⁶⁵ V. Pisani, *n. d.*, 385—386.

⁶⁶ *N. d.*, 386—387.

⁶⁷ V. Maconi, *Le religioni dei popoli privi di scrittura*, Tacchi Venturi 1970, t. 1, 287; W. Schmidt, *Manuale*, 50.

⁶⁸ N. Đ. Janković, *n. d.*, 108, 23.

ca⁶⁹. U slovenskih naroda, kako ukazuje Moszynski, Mjesec se naziva prosto *rog* ili *rogati*, a u nekim mitskim predstavama Mjesec se zamišlja kao krava ili bik⁷⁰. Stoga, u istoj vezi postaje značajnija i činjenica da su temelji drvenog hrama sa likom baltičkog boga *Svarožiča* bili podržani životinjskim rogovima (*fanum de ligno... quod pro basibus diversarum sustentantur cornibus bestiarum*)⁷¹.

Prema izloženim solarnim tumačenjima imena i prirode nekih slovenskih bogova veoma kritički stav zauzeo je Evel Gasparini, koji kaže kako najmanje četvorica lingvista i jedan historičar religija (Brückner, Vasmer, Pisani, Lehr-Splawinski, Pettazzoni) tvrde da je kult Sunca predstavljao suštinu stare sovenske reigije. Zaista iznenađuje, primjećuje Gasparini, da su na tako nepouzdanim i nepovezanim elementima istaknuti naučnici zaključili kako se Sunce nalazi »u središtu ili na vrhu slovenskog paganstva« i kako je religija Starih Slovena bila »izrazito solarna«. Pretpostavljena solarna božanstva Slovena (Hors, Svarog, Dažbog), nastavlja Gasparini, sva su muškog roda, dok je sunce u slovenskim jezicima srednjeg, a u baltičkim ženskog roda. Nasuprot tome, gramatički rod riječi mjesec dosljedno je muškog roda u slovenskim kao i u baltičkim jezicima⁷². Dalje Gasparini-jeve argumente, kao i ostalu materiju koja govori o primarnosti i o značaju kulta Mjeseca kod Slovena, izložio sam u odjeljku o poštovanju nebeskih tijela, pa nema potrebe da ih ovdje navodim.

I sam Niederle, koji je uglavnom usvojio tezu nekih starijih naučnika o Svarogu i Dažbogu kao solarnim božanstvima, ipak je primijetio da se teško može govoriti o personifikovanom bogu Sunca i ognja kod Starih Slovena, jer ni Germani Cezarova vremena nisu poštovali Sunce, ogranj i Mjesec kao olicetvorena božanstva⁷³. I Hefajst, spomenut u prevodu Malalove *Hronike*⁷⁴, po grčkoj tradiciji bio je kovač, a predanje o mitskom hromom kovaču, kakav je bio Hefajst, rašireno je do zapadne Afrike i do Skandinavije⁷⁵. Ugo Bianchi ističe da, za razliku od velikih bogova, Hefajst predstavlja jednu »elementarnu« figuru, koja je u vezi sa nekom prirodnom silom ili sa nekim elementom. Stoga se i pojavljuje kao kovač koji raspolaže mađijskom vještinom⁷⁶. Po grčkoj mitologiji, u sukobu Here, predstavnice matrijarhata i patrijarhalnog Zeusa stao je na Herinu stranu, pa ga je Zeus »ponovo tresnuo sa Olimpa«. Tada je slomio obje noge, a tek kasnije, kada mu je bilo oprošteno, vraćen je na Olimp, ali je mogao da hoda tek pomoću zlatnih štaka⁷⁷. Pristajanje uz Heru i matrijarhat, kao i njegova sakatost približavaju ga lunarnim bićima. Robert Graves smatra da devet godina što ih je proveo u pećini pokazuje kako je bio potčinjen Mjesecu, jer je Mjesečeva Trojna boginja bila zaštitnica kovača. I tek pošto je izgubila ta svojstva, Hefajst se

⁶⁹ M. Eliade, *n. d.*, 146; O. Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, 148, 448.

⁷⁰ K. Moszynski, *n. d.*, 461, nap. 3.

⁷¹ Thietmar, *Chronicon*, VI, 23 (17); L. Niederle, *n. d.*, 133.

⁷² E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, 589.

⁷³ L. Niederle, *n. d.*, 108; Caesar, VI, 21.

⁷⁴ U prevodu Malalove Hronike Svarog je izjednačen sa Hefajstom; L. Niederle, *n. d.*, 105; B. O. Unbegaun, *n. d.*, 403.

⁷⁵ R. Grevs, *Grčki mitovi*, 77–78.

⁷⁶ Ugo Bianchi, *La religione, greca*, Tacchi Venturi 1971, III, 256.

⁷⁷ R. Graves, *n. d.*, 77–78.

uzvisio do božanstva⁷⁸. Stoga nije čudno što se i u Homiliji sv. Jovana Zlatoustog kaže kako neki vjeruju u »Svarožiča i Artemidu« (jedan od epiteta Trojne boginje Mjesec)⁷⁹. Pa i ako u Svarožiču vidimo Hefajstovog potomka, kako ga želi prikazati prevod Malalove *Hronike*, onda nas i to upućuje na neku lunarnu predstavu. Tradicija o hromom đavolu raširena je u svih slovenskih naroda, kod Bjelorusa je zabilježeno vjerovanje o hromom demonu šume, a kod Ukrajinaca zamišljano je hromo jedno žensko božanstvo. Hroma mitska bića javljaju se u mitologijama svih kontinenata, a savremeni naučnici dovode ih u vezu sa lunarnim mitom⁸⁰. Dažboga su Rusi smatrali svojim praroditeljem, kako pokazuje *Slovo o puku Igorevom*, gdje je ruski narod označen izrazom »Dažbogovi unuci«⁸¹, a Gasparini je ubjedljivo utvrdio da je u slovenskih naroda Mjesec zamišljan kao praroditelj. U prethodnom odjeljku vidjeli smo kako je Dažbog ujedno predstavljao htonsko i lunarno biće, tako da se ne može objašnjavati kao solarno božanstvo.

I pored sveg opreza, Niederle je u Dažbogu vidio mitsko biće nesumnjivog solarnog karaktera, ali je ipak odbacio etimologiju nekih starijih naučnika koji su u prvom dijelu imena *Dažbog* i *Dabog* nalazili osnovu *dag*, srodnu sa gotskim *dags* — »dan«, pruskim *dagas* — »ljeto«, litvanskim *dagas* — »žetva«, u vezi sa suncem koje blagotvorno djeluje na prirodu⁸². Kako smo vidjeli, ovu etimologiju i danas potpuno usvaja V. Pisani i smatra da je neodrživo objašnjenje, koje još uvijek podržava Vasmer, o *daži-bogu*, kao imperativu u značenju »daj-bog«, davalac bogatstva⁸³. Međutim, ovo objašnjenje starijih slovenskih naučnika, Miklošiča, Kreka, Brücknera i Jagića, preuzeo je i Niederle, koji ime *Dažbog-Dabog*, kao i Miklošič, objašnjava u značenju *divitias dans*, odnosno po Jagićevom objašnjenju — *deus dator*⁸⁴. Od novijih lingvista, pored Vasmera, ovo shvatanje danas podržava i B. O. Unbegaun, koji pri tome ističe da se Dažbog jedino u spomenutom stavu slovenskog prevoda Malaline *Hronike* izjednačava sa Suncem⁸⁵. Iz svega toga ispada očigledno da je teza u navodno solarnim bogovima Starih Slovena, Svarogu — Svarožiču i Dažbogu — Dabogu, prilično nekritički izgrađena na osnovi potpuno izolovanog i tako sumnjivog pasusa u prevodu Malalove *Hronike*, i svakako pod još uvijek živim i upornim uticajem stare mitološke škole. A savremena nauka, kako smo mogli pratiti, ukazuje na sasvim drugi karakter ovih mitskih bića, koja su u svakom slučaju bliža lunarnim predstavama.

⁷⁸ N. d., 77—78.

⁷⁹ V. Pisani, n. d., 385—386.

⁸⁰ K. Moszynski, n. d., 618—620.

⁸¹ L. Niederle, n. d., 110.

⁸² N. d., 111.

⁸³ V. Pisani, n. d., 386.

⁸⁴ L. Niederle, n. d., 111.

⁸⁵ B. O. Unbegaun, n. d., 403. Dažbog je mogao značiti, po Unbegaunovom mišljenju, *deus dator*, ako se shvati u značenju »bog«, ili *dispensator divitiarum*, ako se riječ *bog* shvati kao »bogatstvo«, što je vjerovatnije. Inače Unbegaun pretpostavlja da je naziv *Dažbog* bio samo epitet Svarogov, čime bi se objašnjavalo i odsustvo Svaroga u kijevskom ponteonu kneza Vladimira.

Među božanstvima čije je kipove postavio kijevski knez Vladimir naveden je i *Hors*. Pored ovog spomena u Kijevskom ljetopisu, *Hors* se navodi i u nekim apokrifnim spisima i u crkvenim tekstovima, ali se iz ovih izvora ne može ništa više saznati o prirodi i o funkcijama ovog božanstva⁸⁶. Ime *Hors* očito nije slovensko, zaključuje Niederle, koji ga spaja sa persijskim i hebrejskim *khoreš*, *chereš* ili *khoršed* — »sunce«⁸⁷. I Unbegaun nalazi da ime *Hors* ne zvuči kao slovensko, pa dopušta da, u stvari, ovo božanstvo nije ni postojalo kod starih Rusa⁸⁸. Kod Vogula *Kvores* je nebeski bog, a veza između oblika *Kvores* i *Khors*, koji je u starini mogao glasiti *Khvoros*, po Pisanijevoj ocjeni, upućuje na istok. Stoga on ne isključuje ni mogućnost da se iz *Kvores* i *Khvors* krije iranska riječ *hvareš* u značenju »sjajan«, porijeklom od avest. *hvarenah* — »sjaj«⁸⁹. Ali sve to još ne znači da je *Hors* predstavljao sunčano božanstvo, jer ga i sam Pisani, kako ćemo dalje vidjeti, radije objašnjava kao božanstvo Mjeseca. U Vasmerovom Etimološkom rječniku *Hors* je iskazan kao sunčano božanstvo, a zatim se kaže kako je rašireno objašnjenje od iranskog (avest. *hvara*, pers. *hvaršet*, *huršet* — »sjajno sunce«), iako ovo tumačenje nije bez fonetskih teškoća⁹⁰. Gasparini prebacuje Vasmeru da je prihvatio staru etimologiju Vsevoloda Müllera i ujedno navodi Brücknerovo mišljenje da je *Khors* slovenska riječ u značenju »bijedan«, »slab«. Brückner je pretpostavio da je *Hors* možda kultno ime Mjeseca, u vezi sa umanjivanjem, krnjenjem Mjeseca — »jer u svim slovenskim jezicima korijen *krs*, iz kojega je izvedeno ime *Hors*, znači zakržljati«⁹¹.

U spjevu *Slovo o puku Igorevom* kaže se kako je knez Vseslav noću u obliku vuka pobjegao iz Kijeva u Tmutorokan i kako je stigao do velikog Horsa prije nego što su pijetli zapjevali. Iz ovog teksta, kao i po objašnjenju samog imena, Niederle je zaključio da je *Hors* bio bog Sunca, ali ujedno navodi kako Aničkov ne smatra Horsa za sunčano božanstvo⁹². Uzimajući u obzir put Vseslava, i to od sjevera prema jugu (Tmutorokan na Krimu), Pisani je pretpostavio da veliki *Hors* predstavlja Mjesec. Poznato je da u narodnom vjerovanju Mjesec pomaže preobraćanje ljudi u vukove, ističe Pisani, koji ujedno pretpostavlja da se u navedenom spjevu krije odjek jedne starije legende, po kojoj je Vseslav preobraćen u vuka izazvao pomračenje Mjeseca⁹³. I rumunska riječ *vircolac*, preuzeta iz slovenskih jezika (vukodlak), označava pomračenje Mjeseca. Iz svega toga može se zaključiti da vuk ovdje predstavlja lunarno biće koje se kreće noću, prije nego što su pijeveci zapjevali. Gasparini takođe konstatuje da je hod u pravcu zapad — istok tipičan u lunarnim mitovima, pa na kraju zaključuje da *Hors* ovdje predstavlja svijetleći Mjesec koji su zagrizli vukovi za vrijeme pomračenja ili opadanja Mjeseca⁹⁴.

⁸⁶ L. Niederle, *n. d.*, 120.

⁸⁷ *N. d.*, 121.

⁸⁸ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 404.

⁸⁹ V. Pisani, *n. d.*, 393.

⁹⁰ M. Vasmer, *ES*, IV, 267; R. Jakobson, *n. d.*, 1027.

⁹¹ E. Gasparini, *n. d.*, 579; A. Brückner, *Mitologia slava*, 147, nap. 2.

⁹² L. Niederle, *n. d.*, 120—121.

⁹³ V. Pisani, *n. d.*, 392—393.

⁹⁴ E. Gasparini, *n. d.*, 583.

Kijevski ljetopis navodi i božanstvo *Simargl*, čiji je kip, navodno, postavio knez Vladimir. O tom božanstvu izvori ništa ne govore, pa ne znamo ni da li treba čitati *Simargl* kao jedno ime, kako stoji u Ljetopisu ili kao dva zasebna imena (*Sim-R_ugl*). U svakom slučaju, kako je mislio Niederle, imamo tuđu, navjerovatnije grčko-orijentalnu predstavu, koja je, kao i predstava o Horsu, u X stoljeću stigla do Kijeva. On dopušta i tu mogućnost da takvo božanstvo u istočnoslovenskom panteonu nije ni postojalo, već predstavlja vještačku, literarnu tvorevinu⁹⁵. Ovu je ocjenu u cjelini prihvatio i Unbegaun, koji pretpostavlja da je ljetopisac ubacio Horsa i Simargla kako bi uvećao Vladimirov panteon⁹⁶. Suprotno ovom kritičkom stavu. Pisani navodi Brücknerovo objašnjenje koji riječ *Sim* dovodi u vezu sa *semja* — »porodica«, srodnom sa litvanskim *šeimyna* — »porodica, čeljad«, i dalje sa *Seimi dewos* — »porodično božanstvo«, a ime *Rigl* (Ruglu) izvodi od ruske i opšteslovenske riječi *raž* (rugu). Po Pisanijevom mišljenju, *Sim* i *Rigl*, koji su u Kijevskom ljetopisu usko povezani, predstavljali bi dva božanstva, od kojih se prvo stara o čeljadi, vjerovatno i o stoci, dok se drugo staralo o žitaricama koje predstavlja *raž*, glavno žito u sjevernim predjelima Evrope⁹⁷. Vasmerov Etimološki rječnik pobija vezu između riječi *raž* i *Simargla*, kojega iskazuje kao staro rusko božanstvo (*Sim*). Pored Jagićeve etimologije u vezi sa *semja* i Pisanijevog objašnjenja, navodi i etimologiju R. Jakobsona u vezi sa iranskim demonom *Simorg*⁹⁸. Ali, na žalost, sva ova jezička objašnjenja ne idu dalje od pukih nagađanja, jer ni pisani izvori ni narodna tradicija ne daju nam nikakvu osnovu za proučavanje prirode i funkcije ovog, kako misli Pisani, dvojnog božanstva.

MOKOS

I pored veoma različitih etimoloških objašnjenja, drukčije stoji stvar sa boginjom *Mokoš*, jedinim ženskim božanstvom kijevskog panteona, jer izvori i narodna tradicija ipak daju nekoliko značajnih podataka iz kojih se može razabrati priroda i funkcija ovog ženskog božanstva. Unbegaun, koji smatra da ime boginje *Mokoš* ostaje i dalje nejasno, navodi niz jezičkih objašnjenja raznih naučnika, kako njenog imena, tako i njenog karaktera i njene funkcije⁹⁹. Na osnovi starih ruskih izvora koji saopštavaju kako »Mokoš štuju i malakiju veoma poštuju«, ili »i Mokoš štuju i kilu i malakiju, to jest ručnu blud«, Jarić je njeno ime izvodio od koljena *mok* — »vlažan«. *mokr* — »močiti«¹⁰⁰. Niederle u navedenim tekstovima nazire aluzije na neki protuprirodni grijeh (onanija, pederastija), pa objašnjava Mokoš kao Afroditu ili Astartu, a njeno porijeklo nalazi u grčko-orijentalnim kultovima iz

⁹⁵ L. Niederle, *n. d.*, 124—125.

⁹⁶ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 404.

⁹⁷ V. Pisani, *n. d.*, 394.

⁹⁸ M. Vasmer, *ES*, III, 494, 622.

⁹⁹ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 408.

¹⁰⁰ V. Jagić, *Archiv V*, 7; L. Niederle, *n. d.*, 123.

oblasti oko Crnog mora. On ukazuje na lascivnost ovih kultova i ujedno podsjeća kako je kult falusa kod Rusa bio očuvan u Jarilovim svečanostima. Za riječ *kila* u navedenom tekstu Niederle misli da predstavlja pisarsku grešku, umjesto *vila*, koja se u Slovu sv. Jovana Zlatoustog navodi pored Mokoši («vilam i mokoši»). Brückner i Jagić misle da je u izvorima riječ *malakija* umetnuta kao literarni proizvod i da Mokoš sa »malakijom« nije imala veze¹⁰¹.

Aničkov je ime boginje *Mokoš* dovodio u vezu sa imenom finskog (mordvinskog) plemena *Mokša*, pretpostavljajući da je boginja Mokoš svojim porijeklom finsko božanstvo koje je Vladimir uključio u krug ruskih bogova. Machek izvodi ime *Mokoš* od sanskritskog pridjeva *maksha* — »plemenit, bogat«, dok Iljinski, polazeći od ruske narodne tradicije o Mokuši, ženskom mitskom biću koje upravlja predom, tkanjem i pletenjem, ime boginje *Mokoš* izvodi od litvanske riječi *makstyti* u značenju »plesti«, *maks* — »vreća, torba«, sa čim je vezana sveslovenska i praslovenska riječ *mošna* — »kesa, torba«¹⁰². Pisani konstatuje da ime ove ruske boginje u obliku *Mokuša* živi u ruskom narodnom vjerovanju, gdje predstavlja biće što u vrijeme velikog posta uznemirava prelje i tkalje, čuva i striže ovce. Njemu se čini da je ime *Mokoš* moglo postati od *mot-koši*, čiji se korijen nalazi u ruskoj riječi *motat* — »namotavati«, *motok* — »klupče«. Tako bi, po njegovom mišljenju, ime *Mokoš* odgovaralo funkciji koju tradicija pridaje Mokuši, a to bi ujedno potvrđivalo da je staroruska Mokoš bila boginja predenja i tkanja¹⁰³.

Tokarev ističe veoma zanimljivu pojavu da su imena svih Vladimirovih bogova u narodu zaboravljena, osim boginje Mokoš¹⁰⁴. Prema jednom ruskom, crkvenom nomokanonu iz XVI vijeka sveštenik je prilikom ispovijedanja morao pitati žene: »Jesi li išla k Mokoši?«¹⁰⁵ Iz ovoga se vidi ne samo jasan ženski lik božanstva, primjećuje Tokarev, već i činjenica da su Mokoš poštovala žene. U nekim mjestima sjeverne Rusije ime *Mokoš* bilo je široko poznato i u XX vijeku, a vjerovanja o Mokoši bila su vezana za ženske radove, u prvom redu predenje. U nekim mjestima olonječke gubernije vjerovali su da *Mokuša* u vrijeme velikog posta obilazi domove i uznemirava prelje. U istom kraju prilikom strižbe ovaca žrtvovali su pramen vune Mokuši. Njeno je ime bilo poznato i u nekim mjestima novgorodske gubernije, gdje je zamišljena kao žensko biće velike glave i dugih ruku. Kod Istočnih Slovena sv. Petka (14—X) osobito je poštovana kao zaštitnica ženskih radova, pa je toga dana ženama zabranjeno presti i tkati. Tokarev iz toga zaključuje da su na sv. Petku prenesene funkcije boginje Mokoš ili, drugim riječima, da se u narodnom vjerovanju sv. Petka pojavljuje kao nasljednica paganske boginje Mokoš¹⁰⁶.

¹⁰¹ L. Niederle, *n. d.*, 122—123, 61, nap. 4.

¹⁰² *N. d.*, 122, G. Iljinskii, *Iz istoriji drevnjeslavjanskih jazičeskikh vjerovanija*, 7; S. A. Tokarev, *Religioznye vjerovanija*, 120; B. O. Ungebaun, *n. d.*, 408; P. Skok, *ER*, II, 459.

¹⁰³ V. Pisani, *n. d.*, 394.

¹⁰⁴ S. A. Tokarev, *n. d.*, 119—120.

¹⁰⁵ L. Niederle, *n. d.*, 124, nap. 1.

¹⁰⁶ S. A. Tokarev, *n. d.*, 119—120.

Među bogovima čije je idole u Kijevu postavio knez Vladimir Niederle je Striboga označio kao božanstvo domaćeg porijekla¹⁰⁷. Pored njegovog spomena u Kijevskom ljetopisu oko 980. godine, u *Slovu sv. Jovana Zlatoustog* navodi se kako neki vjeruju u »Striboga, Dažboga«, iz čega je Pisani pretpostavio da su Stribog i Dažbog mogli predstavljati isto božanstvo. Pisani smatra da izraz »Stribogovi unuci« u *Slovu o puku Igorevom* označava rusku zemlju, odnosno Ruse kao Stribogove potomke, koji su u istom spjevu označeni kao »unuci Dažbogovi«. On pomišlja i da je pjesnik mogao izjednačiti ova dva boga zbog navodne sličnosti njihovih imena¹⁰⁸. I Unbegaun je »Stribogovi unuci« objasnio kao da označava Ruse¹⁰⁹, što nije opravdano, jer se u spjevu izričito kaže kako »vjetri«, Stribogovi unuci, udaraju s mora strijelama na hrabre Igoreve pukove¹¹⁰. Stoga je Niederle jedino zaključio da je Stribog bio bog vjetra, pretpostavljajući da je i njegovo ime postalo kao onomatopeja vjetra¹¹¹. Ime *Stribog* je veoma nejasno, kaže Pisani, koji ocjenjuje da bi prvi dio *Stri* mogao predstavljati skraćenicu od *strigo*, prema grčkom *rigos*, latinskom *frigus*. Po tome bi Stribog bio bog studeni, iako je to čista hipoteza, kako zaključuje i sam Pisani¹¹². U Vasmerovom Etimološkom rječniku Stribog je označen kao »bog vjetrova«, a na njegovo ime podsjećali bi mjesni nazivi *Strobož* u bivšoj novgorodskoj guberniji i *Strzyboga* u Poljskoj. Inače se u imenu *Stribog* pretpostavlja mogućna veza sa staroiranskom riječi *Stribaga* — »uzvišeni bog«, dok su neki ime *Stribog* dovodili u vezu sa glagolom *strojiti* i objašnjavali ga kao »ustrojitelj dobra« (Berneker). Jakobson ga objašnjava od slovenskog glagola *sterti*, ali sve novije etimologije smatraju se nedovoljno ubjedljive¹¹³. Izolovana jezička tumačenja, bez oslonca u istorijskim izvorima i bez veze sa narodnom tradicijom, nisu mogla pouzdano da objasne prirodu i funkciju ovog božanstva. Stoga i danas vrijedi Niederleova ocjena da inače o Stribogu ništa ne znamo.

¹⁰⁷ L. Niederle, *n. d.*, 119.

¹⁰⁸ V. Pisani, *n. d.*, 394.

¹⁰⁹ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 400.

¹¹⁰ L. Niederle, *n. d.*, 119.

¹¹¹ *N. d.*, 119.

¹¹² V. Pisani, *n. d.*, 394.

¹¹³ M. Vasmer, *ES*, III, 777.

XI

BOGOVI BALTIČKO-POLAPSKIH SLOVENA

SVANTEVIT

Istorijski izvori pružaju nam bogatu, živu i raznovrsnu sliku o paganskoj religiji baltičkih i polapskih Slovena. Brojni podaci ovih izvora ukazuju na razvijeni kult kako nižih, demonskih bića, tako i viših bogova, sa njihovim kipovima i sjajnim hramovima. Doduše, kako primjećuje Brückner, izvori više govore o spoljašnjoj strani religije baltičko-polapskih Slovena, ali je ipak značajno da su njihove hramove sa kipovima bogova Nijemci i Danci vidjeli i opisali¹. Niederle je u svoje vrijeme suviše oštro ocijenio da bogovi ovog kruga nisu bili bogovi narodne vjere, već više državni, kao izraz hijerarhijske organizacije u strukturi ovih plemena². Raslojavanje ovog plemenskog društva sigurno je bitno uticalo i na razvoj kulta viših bogova i na formiranje sveštenečke kaste koja je, kako se vidi iz nekih izvora, bila usko povezana sa vladajućim slojem. Ali, iz toga ne slijedi da paganska religija baltičko-polapskih Slovena nije bila narodna. Naprotiv, izvori nam pokazuju živo učešće najširih slojeva naroda u vjerskim svečanostima i obredima. Žilavi otpor ovih slovenskih plemena germanskim osvajačima trajao je oko 300 godina, što se ne bi moglo shvatiti bez živog učešća najširih slojeva naroda kako u borbama, tako i u izgradnji i čuvanju plemensko-religiozne ideologije. Stoga je i opšta karakteristika pomeranskih bogova, kako ističe i Urbańczyk, da su lokalno-plemenski, a ujedno i ratnički³. I sam Niederle je odlučno tvrdio da ova božanstva ne predstavljaju nikakvu vještačku, spekulativnu konstrukciju, već da izražavaju *više forme koje su se razvile na prvobitnim domaćim predstavama*. Sa tog gledišta on je odbacio i mišljenje starog češkog naučnika Hanuša Mahala da bogovi baltičkih Slovena predstavljaju puku divinizaciju heroja, prema Lippertovim i Spencerovim shvatanjima.⁴

Izvori otkrivaju bogatstvo i raznolikost baltičko-polapskog panteona i, osobito, njegovu plemensku diferenciranost, kako je još Thietmar isticao kada je pisao: »Koliko je plemenskih oblasti u ovim krajevima, toliko imaju hramova i demonskih kipova koje nevjernici poštuju« (Quot regiones sunt

¹ A. Brückner, *O paganstvu kod starih Slovena*, Knjiga o Balkanu, II, Beograd 1937, 54.

² L. Niederle, *n. d.*, 129.

³ S. Urbańczyk, *n. d.*, 40.

⁴ L. Niederle, *n. d.*, 129—130.

in his partibus, tot templa habentur et simulacra demonum singula ab infidelibus coluntur...). Isto potvrđuje i Helmold kada naglašava mnogolika slovenska božanstva (multiformia Sclavorum numina)⁵. Ako uporedimo baltička slovenska božanstva sa ruskim, kako ukazuje Unbegaun, umjesto rudimentarnih ruskih bogova, čiji je lik jedva izražen u primitivnim idolima, bez hramova i sveštenika, u baltičkih Slovena nalazimo razvijeni i aktivni paganim, sa brojnim hramovima i upadnim kipovima bogova, često policefalnih, sa razvijenim kultom kojim je upravljao moćni sveštenečki stalež⁶.

Međutim, u vrijeme drugog svjetskog rata, njemački naučnik Erwin Wienecke u svom obimnom djelu o religiji Zapadnih Slovena (izostavljajući Poljake) pokušao je da umanji izvornost i značaj religije Zapadnih Slovena, tako da je poricao i svaku vrijednost izvora koji se odnose na ovu staru religiju⁷. Ovo djelo, kritikovano još 1941. godine⁸, našlo je odjeka i u našoj poslijeratnoj nauci. Iako se djelimično ogradio, Oleg Mandić je stvarno usvojio Wieneckeovu kritiku izvora koji govore o religiji baltičkih Slovena⁹. »Ali teško je pobiti argumente, kaže Mandić, što ih on (Wienecke) navodi u prilog tvrdnji da Baltički Sloveni nisu imali kipove bogova...«¹⁰ Sa te osnovne Wieneckeove pozicije, čije djelo Roman Jakobson naziva diletantskim i šovinističkim, Mandić je doveo u sumnju gotovo svaku vrijednost pisanih izvora za proučavanje stare religije baltičko-pomeranskih Slovena¹¹. Inače, može se odmah konstatovati da Wieneckeove teze nisu u nauci prihvaćene. Kritikujući Wieneckea, još je Čajkanović zaključio da, »posle onoga što su utvrdili Usener, Schweitzer i Sarasin, troglavi bog u Slovena morao bi se pretpostaviti baš kad ni jedan stari tekst ne bi o njemu govorio ništa«¹². Kao i Jakobson, tako i Unbegaun ističe tendencioznost djela kojim je Wienecke nastojao dokazati dominantan germanski uticaj u staroj slovenskoj religiji, dok je izvorni slovenski kult toliko umanjivao, da je poricao čak i samo postojanje kipova zapadnoslovenskih bogova¹³. Razmatrajući pojavu policefalnih bogova u baltičkih Slovena, svestranom analizom izvora i druge građe, Wieneckeovu tezu je potpuno pobio istoričar religija Rafaele Pettazzoni. Na kraju svojih razmatranja Pettazzoni je zaključio da Wieneckeova »hiperkritika« nije ubjedljivo dokazala »nepostojanje policefalnih kipova u Zapadnih Slovena, tako da pismena tradicija, koja o njima govori, u suštini ima i dalje svoju vrijednost«. Veoma je značajno da su policefalni idoli nađeni i kod istočnih sloveskih susjeda Ostjaka i Samojeda (D. Zelenjin), osobito kada se poveže sa jezičkim i etnološkim činjenicama koje ukazuju na neke paralelne crte u razvitku narodne religije Starih Slovena i finskih naroda. Upoređujući podatke istorijskih izvora o Svetovidovom kultu sa opisom njego-

⁵ N. d., 130, 131—132; Thietmar, *Chronicon*, VI, 25; Helmold, *Cronica Slavorum*, I, 52.

⁶ B. O. Unbegaun, n. d., 409.

⁷ E. Wienecke, *Untersuchungen zur Religion der Westslaven*, Leipzig 1940, str. XXVIII, 327.

⁸ Th. Palm, *Zeitschrift für slav. Philologie*, XVII, 1941, str. 451—458.

⁹ O. Mandić, *Od kulta lubanje do kršćanstva*, Zagreb 1954, 96.

¹⁰ N. d., 96.

¹¹ R. Jakobson, n. d., 1027; Š. Kulišić, *Neka pitanja istorije prvobitnih religija*, Pregled, Sarajevo 1957, X, 231—234.

¹² V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 177.

¹³ B. O. Unbegaun, n. d., 396.

vog kipa u Arkoni, Pettazzoni ističe da rog ispunjen vinom u Saxovom opisu obreda uključuje, svakako, i postojanje Svetovidovog idola, ukoliko cijeli obred nije izmišljen. A da obred nije izmišljen, Pettazzoni nalazi dovoljno dokaza u običajima raznih slovenskih naroda, koji su sačuvali neke bitne detalje iz Svetovidovog obreda, kako ga je opisao Saxo Grammaticus¹⁴. Od profesora Kacarova iz Sofije Pettazzoni je dobio i podatak o mađijskom sakrivanju iza božićnog obrednog hljeba kod Srba u Hercegovini, koji odgovara značajnom detalju iz Svetovidovog obreda. Očevidno se radi o božićnom običaju sakrivanja iza česnice, što ga je još Vuk Karadžić opisao u svom Rječniku, a koji je kasnije zabilježen i kod Hrvata u Bosni¹⁵. Običaj ću dalje detaljnije razmotriti zajedno sa Svetovidovim obredom, ali moram reći da su, pored Niederlea, identičnost ovog južnoslovenskog običaja sa ulogom sveštenika u Arkoni, koji se takođe sakrивao iza velikog hljeba, utvrdili i V. Čajkanović i M. Gavazzi, i E. Schneeweis¹⁶. I Unbegaun takođe konstatuje da Svetovidov obred, prema opisu Saxa Grammaticusa, potvrđuje daleku starinu nekih slovenskih narodnih običaja, osobito žetvenih¹⁷. Na drugom mjestu detaljno sam razmatrao cijeli ovaj kompleks i došao do zaključka da se južnoslovenski božićni hljeb, u sklopu proizvodno-mađijskih običaja, pojavljuje u istoj ulozi, sa istim značenjem i sa istim ciljem kao i hljeb u Svetovidovom obredu. Zapravo, ovaj čin iz Svetovidovog obreda jasno pokazuje kako je obredni hljeb iz narodnih običaja ušao u sastav obreda jednom višem božanstvu, zadržavajući još uvijek bitne elemente prvobitnih animističkih shvatanja i mađijske prakse¹⁸.

Cijela svečanost u Arkoni imala je jasan agrarni karakter, ističe i Pettazzoni, ali on ujedno konstatuje da se i Svetovid, koji po nekim drugim crtama predstavlja ratničko božanstvo, ovdje pojavljuje »kao zaštitnik vegetacije, što je osobina solarnih bogova«. Svetovidovu ulogu zaštitnika vegetacije kao solarnog božanstva Pettazzoni je podržao i pretpostavkom da ogromna, okrugla pogača iz Svetovidovog obreda predstavlja simbol sunca ili je barem u vezi sa solarnim Svetovidovim karakterom. Obredne pogače u obliku točka (»liba farinacea in modum rotae fincta«) pravili su i stari Rimljani, koji su ih zvali *summanalia*. Ali on ujedno priznaje da je rimski *Summanus* prvobitno bio noćni bog, koji je tek kasnije izjednačen sa Jupiterom¹⁹, dok Albert Grenier etrusko božanstvo *Vetisl* (Vedius, Vejovis), gospodara podzemlja i noći, smatra srodnim sa rimskim *Summanusom*, bogom noćnih gromova²⁰.

Da bi dokazao solarno značenje okrugle pogače iz navedenih slovenskih običaja, Pettazzoni je upoređuje i sa okruglom pogačom (u obliku točka) iz jednog vedsko-bramanskog agrarnog obreda koji se održavao u jesen²¹. Me-

¹⁴ R. Pettazzoni, *L'onniscienza, di Dio*, Torino 1955, 334—372.

¹⁵ V. St. Karadžić, *Srp. rječnik*, s. v. milati se; Lj. Pećo, SEZ, XXXII, 370.

¹⁶ V. Čajkanović, *Godišnjica N. Čupića*, XXXIV, 272; M. Gavazzi, *Godina dana hrvatskih nar. običaja*, II, 41; E. Schneeweis, *Die Weihnachtsbräuche der Serbo-Kroeten*, Wien 1925, 103.

¹⁷ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 433; Upor. V. Polak, *n. d.*, 120.

¹⁸ Š. Kulišić, *Porijeklo i značenje božićnog obrednog hljeba u Južnih Slovena*, GZM, Sarajevo 1953.

¹⁹ R. Pettazzoni, *n. d.*, 346.

²⁰ A. Grenier, *La religion étrusque*, Mana III, 43.

²¹ R. Pettazzoni, *n. d.*, 347.

đutim, kako se može razabrati iz običaja, solarni elementi ni ove pogače, na koje pomišlja Pettazzoni, nisu nimalo pouzdani. A, kako ističe Wilhelm Schmidt, i sam Leopold Schroeder, koji je u svom velikom djelu o arijskoj religiji bio zapostavio vjerovanja o mjesecu kod indoevropskih naroda, ispravio je neke svoje ranije ocjene, pa je i neke običaje, među kojima i značenje i ulogu obrednog hljeba, na kraju povezao sa kultom mjeseca²². Neposredni trag žrtvovanja kolača mjesecu očuvan je i u jednom crnogorskom običaju, gdje su prilikom pojave mladog mjeseca triput govorili: »Zdrav, zdravljaje veseljače, ti nama zdravlje i veselje, a mi tebe kolač i jabuku!«²³ Gasparini uz ovo dodaje da hljeb i jabuka predstavljaju lunarne simbole, dok bi obred sa pogačom i vinom u rogu, po njegovom mišljenju, ukazivao da je Svetovid bio podzemno božanstvo vegetacije, jer nije bez značaja ni činjenica da su noge Svetovidovog idola u Arkoni bile ukopane i skrivene u zemlji (Pedes humi contigui cernebantur, eorumque basi intra solum latente)²⁴. Pettazzoni, dalje, ističe kako navedenom običaju sa pogačom (focaccia) iz Svetovidovog obreda u Arkoni u velikoj mjeri odgovara i jedan običaj starih Litvanaca²⁵, koji u stvari veoma jasno otkriva htonski karakter božanstva (Waizganthos) kojemu su prinosili žrtve za plodnost (obredno izlijevanje vina i bacanje pogačica na zemlju). A poznato je da su Litvanci poštovali božanstvo zemlje, zvano *Zemienik*, kojemu su poslije žetve prinosili žrtve iz zahvalnosti za dobru ljetinu²⁶.

Pošto je naveo podatak Saxa Gramaticusa o rogu s vinom u ruci Svetovidovog idola, po čemu je sveštenik proricao ishod buduće žetve, Pettazzoni podsjeća na sličan običaj kod Čečenaca na Kavkazu²⁷. A opšte je poznato da rog još od najstarijih vremena, kao simbol plodnosti i obilja, ujedno predstavlja i lunarni atribut²⁸. Rog se i u slovenskoj tradiciji javlja kao atribut ženskih idola, a sam Pettazzoni rog Svetovidovog idola u Arkoni dovodi u vezu sa brojnim ženskim figurama, zvanim kamene *babe*, sa rogom u ruci. On, zatim, ističe da su neke slovenske *kamene babe* policefalne, sa četiri glave, i da su policefalni idoli nađeni i kod istočnih slovenskih susjeda Ostjaka i Samojeda, čiji je idol *Starac* prikazan sa tri glave. Na taj način, zaključuje Pettazzoni, krug se sve više zatvara oko baltičkih Slovena. Iako su nam njihova policefalna božanstva poznata samo posredstvom pisanih izvora, ona se ne mogu odvajati od arheoloških spomenika poznatih ne samo u Slovena već i kod keltskih i germanskih naroda, kod Tračana, pa i kod nekih azijskih naroda²⁹. Međutim, Unbegaun smatra veoma značajnim što danski izvor zvani *Knytlingasaga* (Istorija Danaca od 950. do 1190. godine),

²² W. Schmidt, *Manuale*, 36—37; L. Schroeder, *Arische Religion*, Leipzig 1923, II, 659 i d.

²³ S. Dučić, SEZ, XLVIII, 331.

²⁴ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, Venezia 1966, 218; Isti, *Le città sacre del Baltico*, Venezia 1951, 27; W. Mannhardt, *Die Korndämonen*, Berlin 1868, 62; Niederle, n. d., 137.

²⁵ R. Pettazzoni, n. d., 366.

²⁶ V. Pisani, *La religione dei Balti*, T. V. 1971, t. 2, 418—419. Opis običaja: J. Lasicii, *De diis Samogitarum*, 1580. god., objavljen u djelu »Michalonis Lithuani de moribus Tartarorum, Lithaunorum et Moschorum...«, Basilea 1615.

²⁷ R. Pettazzoni, n. d., 367.

²⁸ M. Eliade, n. d., 146.

²⁹ R. Pettazzoni, n. d., 367; Š. Kulišić, God. ANU, Sarajevo, XI, 140—166.

redigovana na Islandu 1265. godine, ni jednom riječi ne spominje policefalne idole na osrtvu Rujanu. Helmold navodi slovensku policefaliju samo jednom, a ni Thietmar ni Adam Bremenski ništa o tome ne kazuju. Jedino Otonovi biografi i Saxo Grammaticus daju podrobna obavještenja o slovenskim idolima sa više glava. A to navodi na misao da policefalni kipovi baltičkih Slovena predstavljaju srazmjerno kasniju i ograničenu pojavu, zaključuje Unbegaum, i ujedno se pita da li je ova pojava izvorna ili je preuzeta sa strane. Policefalna su božanstva u Evropi rijetka, sreću se kod Kelta, kod Grka (Hermes Trikefalos) i Tračana, čiji je Heros ponekad prikazan sa tri glave. Stoga, po Unbegaunovom mišljenju, policefalija još uvijek predstavlja jedno od najzamršenijih pitanja u staroj slovenskoj religiji³⁰. Pozivajući se na Helmoldovo kazivanje iz XII vijeka o policefalnim idolima u baltičkih Slovena (... multos deos etiam duobus, vel tribus, vel eo amplius capitibus exculptunt), i Niederle primjećuje da ova karakteristična pojava nije utvrđena kod susjednih Litvanaca i Germana³¹. Međutim, od osobitog je značaja činjenica da je na germanskom zemljištu bio veoma čest nalaz ženskih figura, koje se obično pojavljuju po tri u grupi, na brojnim spomenicima i natpisima, osobito iz Rajnske oblasti (Germania Inferior) zatečeni su nazivi *Matres* ili *Matronae*³². I u mnogim dijelovima Galije veoma su bile poštovane boginje *matres*, prikazane i na jednom kipu koji je predstavljao božanstvo sa tri glave³³. Kako se pretpostavlja, poštovanje ovih ženskih bića poticalo je od kulta Majke Zemlje, a u nekim figurama tri glave, očito, izražavaju lunarne simbole³⁴.

Pettazzoni je, naprotiv, ocijenio da su neki policefalni bogovi baltičkih Slovena sa svojim svetim konjima, kao i trački Heros konjanik, predstavljali solarna božanstva. A glavni znak njihove solarne prirode, po njegovom mišljenju, predstavljala bi njihova policefalija, kao naivni izraz Sunčevog sveznanja i njegove svevidljivosti³⁵. U prethodnim odjeljcima ukazao sam da ni u izvorima, ni u narodnoj tradiciji nisu utvrđeni tragovi kulta sunca u slovenskih naroda, pa se još manje može govoriti o nekom izrazitom sunčanom božanstvu u Starih Slovena. Pettazzoni ukazuje da je konj, osobito bijeli, kakav je bio i Svetovidov, poznata solarna životinja. Pri tome, on navodi primjere iz tako razvijene religije kao što je bila indijska u vrijeme Rig-Veda, čime se ogriješio o svoj metodološki princip — da se mogu direktno upoređivati samo one pojave koje istorijski pripadaju homogenim civilizacijama³⁶. On se obraća vedskim i grčkim izvorima da bi dokazao kako su konji u hramovima baltičkih Slovena solarne životinje. A da se poslužio bližim izvorima, kako mu opravdano prebacuje Gasparini, našao bi da u pričama i zagonetkama baltičkim i slovenskih naroda konj nikad ne predstavlja Sunce, dok veoma često označava Mjesec³⁷. Tako i u jednoj obrednoj pjesmi kole-dari pitaju djevojku:

³⁰ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 423.

³¹ L. Niederle, *n. d.*, 147, nap. I.

³² C. A. Mastrelli, *La religione degli antichi Germani*, T. V. 1971, t. 2, str. 509.

³³ J. Vendryes, *La religion des Celtes*, Mana III, 249—250.

³⁴ Š. Kulišić, *God. ANU*, Sarajevo, XI, 157—158.

³⁵ R. Pettazzoni, *n. d.*, 326.

³⁶ *N. d.*, 344, 632—633.

³⁷ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, Firenze 1973, str. 581.

Jel' si suncu dvore mela,
Jel' mjesecu konj' sedlala?³⁸

Iako je značenje imena *Svantevit* (u izvorima) nejasno, po Niederleovom i Brücknerovom mišljenju, samo ime je izvorno slovensko, analogno imenima nekih drugih slovenskih bogova, kao što su *Jarovit*, *Gerovit*, *Porevit*, i možda je u početku bilo samo epitet koji je kasnije dobio samostalno značenje. Prvi dio *Svante* može se objasniti kao *sveti* u prvobitnom značenju »silni«, dok je nastavak *vit* veoma čest u slovenskim imenima, kao što su: *Ljudevit*, *Jarovit*, *Darovit*³⁹. Unbegaun ističe kako su naučnici, polazeći od njegovog imena, *Svantevita* različito objašnjavala, pa kaže: Izvori niti poriču niti podržavaju Niederleovo mišljenje da *Svantevit* predstavlja sunčano božanstvo ili samog Svaroga; Brücknerovo mišljenje da je *Svantevit* istovetan Svarožiću i Jaravoitu, Aničkovu koji ga je izjednačio sa Perunom, Machalovo koji ga smatrao Triglavom, Legeovo da se radi o bogu rata, Krekovo o tecmorfozi čistog daha, Schuchardtovo o bogu Sunca i neba, Vernadskog o bogu vjetra⁴⁰. Pošto je naveo Helmoldove podatke i jednu povelju Fridriha Barbarose iz 1170. godine, u kojoj se govori o slovenskom »najvećem idolu Szuentevite«, Pisani je izložio Saxov opis idola Svetovidovog i obreda u Arkoni. Po njegovom mišljenju, ime *Svetovit* predstavlja pridjev »sveti«, načinjen od *svetu*, kao što je *plodovitu* postalo od *plodu* — »plod«. Prema tome, *Svetovit*, kojemu je bio posvećen obred za bogatu žetvu, najvjerovatnije, predstavljao je sunčano božanstvo, zaključuje Pisani. Po toj navodnoj vezi on je *Svetovita* ujedno izjednačio sa Dažbogom-Svarožićem⁴¹. A u stvari, sva navedena objašnjenja pokazuju da se suština, priroda i funkcija *Svetovita*, kao ni drugih bogova, ne može objasniti samo jezičkom analizom ni oskudnim podacima istorijskih izvora o njihovoj suštini, ukoliko se ovi na široj osnovi ne povežu sa narodnom tradicijom i sa običajnom praksom.

Posebnu zabunu oko *Svetovita* izazvali su Helmoldovi i Saksovi podaci iz kojih bi, po objašnjenju nekih naučnika, slijedilo da je *Svetovit* zapravo zamijenio sv. Vita, hrišćanskog mučenika iz Dioklecijanovog vremena, kojega je katolička crkva proglasila za sveca. Helmold, naime, saopštava da su polovinom IX stoljeća, za vladavine Ludviga II, benediktinski fratri stigli na ostrvo Rujan, gdje su podigli hram posvećen sv. Vitu. Kada su se zatim monasi morali povući, kaže Helmold, Rujanci su se ponovo vratili paganstvu, ali su sv. Vita i dalje poštovali kao svog najvećeg boga, kojemu su podigli hram i kip⁴². To, navodno, potvrđuje i Saxo Grammaticus koji kaže kako su Rujanci poštovanje sv. Vita zamijenili vjerom u boga *Svantevita*⁴³. Iz toga su

³⁸ V. St. Karadžić, *Etnografski spisi*, Sabrana dela XVII (Prosveta), Beograd 1972, 158. Upor.; N. Đ. Janković, *n. d.*, 106.

³⁹ L. Niederle, *n. d.*, 142, nap. I.

⁴⁰ E. O. Unbegaun, *n. d.*, 422.

⁴¹ V. Pisani, *La religione degli Slavi*, T. V. 1971, t. 2, 388—389.

⁴² L. Niederle, *n. d.*, 140. »Inde ingressi predicatorum gentem Rugianorum sive Ranorum ad fidem convertisse feruntur Illicque oratorium fundasse in honore Viti martyris cuius venerationi provincia consignata est; Helmold, II, 12; E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, 1973, 565.

⁴³ »servitutem superstitione mutarunt (Ruigiani) instituto domi simulacro, quod sancti Viti vocabulo censuerunt...« Saxo (ed. Holder), str. 568, a na str. 444: »simulacrum... falso sacri Viti vocabulo insignitum«; L. Niederle, *n. d.*, 140, nap. 7.

neki istoričari i mitolozi (Miklošič, Kirpičnikov, Maretić, Močulski, Šišmanov) zaključili da je Svantevit nasljednik sv. Vita, ali »ja njihovo mišljenje ne mogu slijediti«, kaže Niederle, koji, naprotiv, smatra da je crkva paganskog Svantevita zamijenila sv. Vitom. Ta je bajka raširena tek u XII vijeku, kada je počelo objašnjavanje slovenskih bogova po imenima rimskih bogova. Adam iz Bremena, čijim se podacima služio Helmold, ništa o tome ne zna⁴⁴. I Unbegaun konstatuje da oni isti naučnici, koji su ruskog Volosa-Velesa objašnjavali kao nasljednika sv. Blaža, prihvataju navedenu legendu, ali smatra da je mnogo vjerovatniji suprotan proces, naime da je crkva sv. Vitom nastojala potisnuti paganskog Svetovita⁴⁵. A to je i sasvim moguće i vjerovatno kada se ima u vidu da je kod baltičkih Slovena bilo »vrlo mnogo slučajeva da su naizmjenično, čas primali, a čas odbacivali hrišćanstvo«⁴⁶. Pisani samo primjećuje da je navedena legenda zanimljiva i da potiče od sazvučja (homonimije) imena *Svetovit* i sv. *Vit*⁴⁷. A začudo, jedino Gasparini, usamljen među savremenim naučnicima u ovom pitanju, smatra mogućnim da je kult hrišćanskog Vita stariji od kulta Svetovita i da je Svetovit zamijenio sv. Vita⁴⁸. Moguće je, kaže Gasparini, da su Sloveni u Rujanu, vraćajući se paganstvu, stvorili svog *Svantevita* po imenu sv. Vita. Pa i činjenica da je Svantevitov kip srušen baš na Dan sv. Vita, koju naglašava Gasparini, prije bi ukazivala da je sv. Vit zamijenio Svetovita nego obratno.

Saxo nam je ostavio detaljan opis hrama u Arkoni, u kojem se nalazio veliki kip Svetovitov, veći od ljudskog tijela, sa četiri glave (na četiri vrata), od kojih su dvije bile okrenute naprijed, a dvije nazad. A zatim, od dvije prednje glave jedna je bila okrenuta udesno, a druga ulijevo, isto tako i kod onih koje su bile usmjerene natrag⁴⁹. Saxov opis hrama, kipa i osobito obreda u čast Svetovita pobija svaku pomisao o tome da je Svetovit naslijedio hrišćanskog sv. Vita, a vidjeli smo da je na drugom mjestu i sam Gasparini baltičke bogove više dovodio u vezu sa kultom Mjeseca. Prema Saxovom opisu, vjerovalo se da Svetovitov bijeli konj jaše noću i u zoru stiže s puta sav znojan⁵⁰, što sasvim jasno pokazuje da je Svetovit bio noćni konjanik. Gasparini konstatuje da konji posvećeni noćnim bogovima, kod Estonaca, Slovena i Germana, po nekim crtama odgovaraju vjervanijama altajskih naroda o astralnim noćnim konjima. Htonsko-lunarnu prirodu Svetovitovog konja potvrđuju ranije izložena vjervovanja slovenskih naroda o mjesecu, kao što i slovenski zemljoradnički običaji, izraženi i u Svetovitovom obredu, objašnjavaju njegovu suštinu.

Prilikom velikih svečanosti, koje su na osrtvu Rujanu (Rügen) na kraju žetve održavane pored Svetovitovog hrama u Arkoni, sveštenik je najprije uzimao rog s vinom iz desne ruke Svetovitovog idola i po stanju vina u rogu proricao kakva će biti ljetina iduće godine. Zatim je uzimao okrugli hljeb,

⁴⁴ L. Niederle, *n. d.*, 141.

⁴⁵ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 422.

⁴⁶ A. Brückner, *Knjiga o Balkanu*, Beograd 1937, II, 53.

⁴⁷ V. Pisani, *n. d.*, 388.

⁴⁸ E. Gasparini, *n. d.*, 565—567.

⁴⁹ »Quatuor capitibus totidemque ceruicibus mirandum perstabat, e quibus duo pectus totidemque tergum respicere uidebantur. Ceterum ante quam retro collocatorum unum dextrorsum, alterum leuorsum contemplacionem dirigere uidebatur.« Saxo, XIV, 564; B. O. Unbegaun, *n. d.*, 416.

⁵⁰ L. Niederle, *n. d.*, 289—292.

gotovo čovjekove visine, stavljao ga između sebe i naroda, da bi na kraju upitao da li ga (sveštenika) vide. Kada bi mu odgovorili da ga vide, sveštenik je iskazivao želju da ga dogodine ne vide⁵¹. Kako objašnjava Saxo Grammaticus sveštenik ovim riječima nije želio smrt ni sebi ni svojim zemljacima, nego obilnu iduću žetvu⁵². Iz ovoga se jasno vidi da je veliki hljeb simbolično predstavljao usjeve i bogatu žetvu, a želja da sveštenika ne vide dogodine, po simpatičnoj mađiji, imala je da izazove obilan rod usjeva i u slijedećoj godini. Ovaj običaj, opisan u Saksovoj Hronici iz XII vijeka, u raznim oblicima i u raznim prilikama, ali sa istovetnim mađijsko-obrednim značenjem, do skorašnjih dana održavao se u mnogih slovenskih naroda. Običaj je na isti način izvođen kod Bugara prilikom zadušnica⁵³, kao i u nekim krajevima Bjelorusije⁵⁴, što pokazuje da je običaj kasnije povezan sa vjerovanjem o uticaju duša pokojnika na žitni rod i plodnost uopšte. Ukrajinci su sličan običaj izvodili uoči Nove godine⁵⁵, a kod Južnih Slovena božićni mađijski običaj sakrivanja iza obrednog hljeba zabilježen je u Bosni i Hercegovini i negdje na jugu Srbije ili u Makedoniji (izvor neprecizan). Za objašnjenje suštine običaja značajno je da je on u Svetovitovom obredu izvođen na svršetku žetve, kao što je kod Ukrajinaca i Bjelorusa u istom običaju mjesto obrednih ljebova ponekad služio snop žita⁵⁶. Iz opisa koji nam je sačuvao Vuk Karadžić takođe se vidi da božićna česnica, iza koje se vršilo mađijsko sakrivanje (milanje)⁵⁷, predstavlja usjeve, što potvrđuje i običaj iz stare Srbije, gdje je domaćin, sakriven iza česnice, govorio ukućanima: »Da Bog da i ove godine ne vidjeli me iza velikih klasova!«⁵⁸ Da u ovim običajima obredni hljebovi simbolično predstavljaju usjeve, nalazimo neposrednu potvrdu i u tome što se u nekim selima Hercegovine običaj sakrivanja izvodio prilikom vršidbe, iza gomile tek ovršenog žita⁵⁹. A prema jednom opisu iz Čehoslovačke, na Badnje večer ovaj običaj mađijskog sakrivanja izvodila je domaćica. Kada bi na svečani sto postavila obredno pecivo, domaćica je pitala domaćina da li je vidi. I kada joj odgovori da je ne vidi, poželjela bi da mu polje toliko rodi da je ni tada ne vidi. Vaclavik, koji navodi ovaj podatak, ujedno ukazuje na istovjetnost običaja sa obredom na ostrvu Rujanu, kako ga je opisao Saxo Grammaticus⁶⁰. Međutim, činjenica da običaj izvodi domaćica mogla bi ukazivati i na njegovo arhaičnije porijeklo, iz vremena kada je zemljoradnja pripadala ženama. Na taj način, ovaj se običaj sačuvao u punom rasponu, od prvobitno ženskih mađijskih manipu-

⁵¹ »Placenta quoque mulso confecta, rotundae formae, granditatis vero tantae ut paene hominis staturam aequaret, sacrificio admovebatur. Quam sacerdos sibi ac populo mediam interponens, an a Rugianis cerneretur, percontari solebat. Quibus illum a se videri respondentibus, ne post annum ab isdem cerni posset optabat.« Saxo, XIV, 564. (Holder); V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 134.

⁵² L. Niederle, *n. d.*, 290.

⁵³ *N. d.*, 240, nap. 2.

⁵⁴ E. Schneeweis, *n. d.*, 103.

⁵⁵ L. Niederle, *n. d.*, 240, nap. 2; L. Leger, *La mythologie slave*, Paris 1901. Slovenska mitologija, Beograd 1904, 80.

⁵⁶ L. Niederle, *n. d.*, 290; P. Caraman, *n. d.*, 413; E. Gasparini, *n. d.*, 525 i d.

⁵⁷ V. St. Karadžić, *Srp. rječ.*, s. v. milati se.

⁵⁸ M. S. Milojević, *Pesme i običaji*, 1869, I, 72.

⁵⁹ Š. Kulišić, GZM, Sarajevo 1953, str. 11.

⁶⁰ A. Vaclavik, *n. d.*, 161, i nap. 26. na str. 174.

lacija pa do obreda u kultu jednog višeg božanstva, koji je izvodio sveštenik. A sve to potvrđuje da je Svetovit predstavljao izvorno, htonsko-lunarno božanstvo, u najtješnjoj vezi sa agrarnim vjerovanjima i običajima.

Saxov podatak da su se u hramu u Aarkoni pored Svetovitovog idola nalazili sedlo, uzda i veliki mač, pokazuje da je Svetovit poprimio određene crte ratničkog božanstva, kako ga i Saxo prikazuje (*adversum sacrorum suorum hostes bella gerere credebatur*). Pod uticajem sveštenstva i ratnika, u vrijeme borbi protiv tuđinskih osvajača, ovaj je proces sasvim prirodan, ali iz toga nipošto ne slijedi, kako to misli Pettazzoni, da je Svetovit bio sunčano božanstvo. Kao noćni konjanik na bijelom konju i bog rata, Svetovit je najbliži germanskom Odinu (Vodanu), sa kojim ga, kao zaštitnika zemljoradnje, vezuju i neke htonsko-lunarne crte⁶¹.

Ostaje još da se razmotri položaj i značaj Svetovita (Svantevita) u odnosu na druga božanstva, kao i pitanje rasprostranjenosti njegovog kulta. Helmold ističe moć ovog božanstva kada kaže kako je među raznovrsnim slovenskim bogovima najmoćniji Svantevit, bog na Rujanu, jer daje najuspješnije odgovore, i toliko je poštovan da su druge smatrali kao polubogove. Helmold dalje kaže kako je Svantevita poštovao sav slovenski narod (*Zuantevith, quod colebatur ab omni natione Sclavorum*) i kako su mu iz svih slovenskih oblasti slali godišnji prinos, poštujući ga kao boga nad bogovima (*illum deum deorum esse profitentes*)⁶². Već je Niederle iz toga zaključio da je Svantevit bio prvi i najznamenitiji bog baltičkih Slovena, ali je ujedno sasvim opravdano smatrao da se položaj Svantevita u odnosu na druga baltička božanstva ne može upoređivati sa položajem Zeusa u grčkoj ili Jupitera u rimskoj mitologiji. Njegov privremeni primat, kako primjećuje Niederle, razvio se na osnovi političke moći oblasti Rujana u XII vijeku, ali Svantevit nikada nije bio opšte slovensko božanstvo, što ne znači da nije bio najviši bog (*deus deorum*) baltičkog panteona⁶³. Na isti način i Tokarev pretpostavlja da su neka baltičko-polapska božanstva mogla poprimiti međuplemenski karakter, kao što je bio slučaj sa bogom Svantevitom⁶⁴. Unbegaun primjećuje da među slovenskim bogovima nije bilo hijerarhije, ali takođe pretpostavlja da je kult Svantevita, iako lokalnog boga, ipak prešao uobičajene granice⁶⁵. A o tome prilično jasno, iako ne sasvim određeno, govore i navedena Helmoldova saopštenja⁶⁶.

SVAROŽIĆ, REDIGAST (RADAGOST)

Prema saopštenju merseburškog biskupa Thietmara, s početka XI vijeka, među bogovima baltičkih Slovena osobito se isticao *Svarožič*. Thietmar

⁶¹ Up. C. A. Mastrelli, *La religione degli antichi Germani*, T. V. 1971. t. 2, 471—480; V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 121, 134, 142, 144, 147, 158.

⁶² L. Niederle, *n. d.*, 136—137; Helmold, II, 12 (I, 108).

⁶³ *N. d.*, 139.

⁶⁴ S. Tokarev, *Religija v istoriji narodov mira*, 185.

⁶⁵ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 414.

⁶⁶ Kako smo vidjeli, Svantevit je kao »*deus deorum*« mogao predstavljati istaknuto božanstvo baltičkih Slovena, ali se svojom prirodom i svojom funkcijom (bog rata, daje odgovore) ne može izjednačavati sa nebeskim bogom o kojem takođe govori Helmold (»*illum prepotentem celestia tantum curare*«, I, 84).

u svom opširnom izvještaju saopštava da se imenom *Radigost* (Riedigost) zvao glavni grad Retrana (meklenburško Radgošće, po Brückneru), u kojem se nalazio drveni hram sa temeljima podržanim rogovima raznih životinja. Na zidovima hrama divno su urezani likovi raznih bogova i boginja. U hramu su postavljeni kipovi bogova, a među njima je prvi *Svarožič*, kojega svi plemeni poštuju i obožavaju⁶⁷. Isto su tako poštovali i njegovog svetog konja, najvećeg među ostalima⁶⁸. U isto doba mitsko ime *Svarožič* navodi i sv. Bruno (1008. god.) u jednom pismu upućenom Henriku II (*quomodo conveniunt Zuarasiz diabolus et dux sanctorum*)⁶⁹. Međutim, šezdesetih godina kasnije, Adam Bremenski opisuje isti hram u mjestu Retri, ali glavnog boga, čiji je kip načinjen od zlata, a odar od grimiza, naziva — *Redigast*⁷⁰. Da li je Adam shvatio ime grada kao ime boga, ili je bog *Svarožič* stvarno promijenio ime, pita se Unbegaun i zaključuje da pitanje ostaje otvoreno⁷¹. U obliku *Radigast*, boga u oblasti Obodričana, spominje i Helmold (*Radigast deus terrae Obotritorum*), koji ujedno saopštava da su Radigastov hram i kip posjećivali iz svih slovenskih plemena radi njegovih odgovora i radi godišnjih žrtava koje su mu prinosili⁷². U stvari, ovi su podaci doslovno uzeti iz Adamovog djela, ali je značajno da oba pisca Radigasta označavaju kao glavnog retranskog boga. Iz svega toga Niederle zaključuje da je u Thietmarovo doba, po staroj tradiciji, glavni bog nosio ime *Svarožič*. U toku XI i XII vijeka, kako misli Niederle, ime kojim je grad nazvan preneseno je zatim na glavnog boga, pa je *Svarožiča* zamijenio bog *Radogost* (epitet), a grad se i dalje obično zvao *Retra*. Izjednačujući na taj način Radogosta sa Svarožičem, Svarogovim sinom, Niederle je boga Radogosta objasnio kao solarno božanstvo⁷³. Kao i Unbegaun, Pisani je takođe Svarožiča polapskih Slovena najprije izjednačio sa ruskim Svarožičem, pa ga je zatim objasnio kao sunčano božanstvo⁷⁴. I Pettazzoni je veoma dosljedno Svarožiča — Redigasta iz Retre objasnio kao sunčano božanstvo, čiji bi solarni karakter, navodno, potvrđivalo značenje božanskog konja (*equo, quem pro deo in Rheda colebant*)⁷⁵.

Prilikom analize raznih objašnjenja u vezi sa ruskim Svarožičem vidjeli smo da njegov solarni karakter nije ničim ubjedljivo potvrđen. Napro-

⁶⁷ »Est urbs quaedam in pago Riedirierum Riedigost nomine tricornis ac tres in se continens portas... In eadem est nil nisi fanum de ligno artificiose compositum, quod pro basibus diversarum sustentatur cornibus bestiarum. Huius parietes variae deorum dearumque imagines mirifice insculptae ut cernentibus videtur, exterius ornant; interius autem dii stant manufacti... quorum primus Zuarasici dicitur et prae ceteris a cunctis gentilibus honoratur et colitur.«; Thietmar, *Chronicon*, VI, 23 (17); L. Niederle, *n. d.*, 133, nap. 2.

⁶⁸ »...equum, qui maximus inter alios habetur et ut sacer ab his veneratur...« (*Thietmar*, na označ. mjestu).

⁶⁹ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 410.

⁷⁰ »...Templum ibi magnum constructum est demonibus quorum princeps est Redigast. Simulacrum eius auro, lectus ostro paratus.« Adam, II, 18; L. Niederle, *n. d.*, 132, nap. 1; B. O. Unbegaun, *n. d.*, 410.

⁷¹ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 410. Činjenica je, kaže Unbegaun, da je poslije Thietmara nestalo ime *Svarožič*, koje je tradicija zamijenila imenom *Redigast*.

⁷² »...quod ab omnibus populis Sclavorum frequentarentur propter responsa et annuas sacrificiorum impensiones...«; L. Niederle, *n. d.*, 132 nap. 2 i 3.

⁷³ L. Niederle, *n. d.*, 132—135.

⁷⁴ V. Pisani, *La religione degli Slavi*, 384—385.

⁷⁵ R. Pettazzoni, *n. d.*, 343—344.

tiv, glavni izvor je veoma nepouzdan, a pored očitih protivrječnosti (rog-sunce) i neslaganja sa činjenicama u raznim objašnjenjima, mnogi bitni elementi, koje sam ranije izložio, ukazivali bi na neke lunarne crte ovog ruskog i polapskog božanstva. A ne može se tek olako preći ni preko činjenice da ni jedan izvor ničim ne ukazuje na solarno značenje polapskog boga Svarožića ili Radagosta, iako pružaju dosta detalja o njihovom hramu, njihovim kipovima i njihovom kultu. Stoga, mislim da otpadaju i dileme da li je polapski Svarožić preuzet od Rusa ili obratno, jer po svemu ova slovenska božanstva potiču iz dubljeg fonda stare slovenske religije, u vezi sa prvobitnim lunarnim shvatanjima. Za razliku od Svantevita, u čijem kultu preovlađuju izraziti agrarno-mađijski elementi, polapski Svarožić — Radogost pokazuje izvjesne crte koje upućuju na stočarsku tradiciju. Prije svega, značajan je podatak da jedino temelje njegovog hrama podržavaju rogovi raznih životinja. U opširnom Saxovom opisu Svetovitovog hrama nema takvih aluzija, kao što ih nema ni u opisu drugih hramova. A u takozvanoj »Ebsdorfskoj legendi« (Ebsdorf u Lüneburgu), iz XIV stoljeća, koja obuhvata događaje od 872. godine, navedeni su bogovi polapskih Slovena: *Hammon* ili *Suentebueck*, *Vitelubbe*, *Radegast*⁷⁶. Ime *Vitelubbe* Niederle objašnjava kao *Vitoljub* ili *Vitold*, a naziv *Hammon* ocjenjuje kao latinsku interpretaciju (Jupiter Hammon) nekog rogatog idola, što bi potvrđivao i slovenski naziv *Suentebueck* — Sveti bik, kao što i Kardizijevo saopštenje iz X vijeka navodi da su Sloveni poštovali bika⁷⁷. A nije tek slučajno da se Radegast navodi pored rogatih bogova i božanskog bika (*Suentebueck*), jer je i u Batonovoj saskoj Hronici, s kraja XV vijeka, prikazan Radogastov kip kako na grudima desnom rukom podržava štit sa likom crne bikove glave i srebrnim rogovima⁷⁸. Iako topografska imena *Radogost* nisu rijetka među seoskim naseljima, i pored nekih tragova u narodnoj tradiciji (u Moravskoj), Niederle smatra da se ne može utvrditi kult Radogosta u drugim Slovena izvan polapsko-baltičke oblasti. A ipak je veoma značajno Niederlovo objašnjenje samog imena *Radogost* kao složenice od *Rad* — libens i *gost* — hospes⁷⁹, jer to prikazuje ovog boga kao rado viđenog, rado primanog gosta. Pri tome je zanimljivo da Batonova Hronika (Bathonis Chronicon 1492. god.) prikazuje Radegasta kako korača (u hodu) i sa nekom vrstom helebarde u lijevoj ruci, koja je mogla zamijeniti prvobitni štap. Na njegovoj glavi smjestila se veća ptica, vjerovatno golub, ali svakako u simboličnom značenju glasnika, vijesnika. A po svemu tome u Radogastu bismo mogli sagledati božanstvo koje polazi kuće vjernika i koje je rado u goste primano. Navođenje Radogasta pored Sventebika i osobito bikova glava sa srebrenim rogovima na njegovom štitu, otkrivaju njegov stočarski karakter, kao što je i

⁷⁶ »Post mortem Caroli imperatoris quidam non veri christiani praecipue trans Albeam susceptam fidem Christi relinquentes idola sua projecta *Hammon*, scilicet *Sventobueck*, *Witelubbe*, *Radegast* cum ceteris erexerunt et in loco pristino statuerunt.« Ebsdorfska legenda II, iz XIV vijeka (Ebsdorf u Lüneburgu); L. Niederle, n. d., 132, nap. 6, i str. 157. Legenda govori o događajima iz IX vijeka).

⁷⁷ L. Niederle, n. d., 157.

⁷⁸ N. d., str. 74, sl. 3.

⁷⁹ N. d., 133, 135. U formaciji imena *Radegast* Unbegaun nalazi složenicu od *radu* »zadovoljan, veseo« i *gosti* — »gost«. Po njegovom mišljenju, ime *Radegast* moglo je predstavljati epitet Svarožića (n. d., 411). Up. P. Skok, ER, III, 94—95.

najstariji poznati polaženik u Slovena bio pastir. Kod balkanskih Slovena u nekim su krajevima polaženika i zvali *Radovan*, ili su za vrijeme Božića uopšte vola ili konja zvali *Radovan* (Hercegovina), a kod Srba i Crnogoraca vò je često bio prvi polaženik o Božiću, ponegdje i jedini⁸⁰.

Crna bikova glava sa srebrnim rogovima na Radogastovom štitu isključuje solarno značenje ovog božanstva, pa nas stoga nimalo ne iznenađuje što je naziv *Radegast* kao epitet zamijenio starijeg *Svarožića* sa jasnim lunarnim atributima. I najstariji poznati slovenski polaženik-pastir kod merseburških Slovena, u XI vijeku, polazio je kuće noću, držeći u ruci čarobni štap sa obručem na vrhu koji je mogao jedino predstavljati pun mjesec. A srebrni rogovi na glavi Radogostovog bika, kao simbol mjeseca, suštinski odgovaraju imenu i prirodi polapskog i ruskog Svarožića, što nam ujedno objašnjava kako je moglo doći do identifikacije Svarožića i Radogosta, odnosno do zamjene imena *Svarožić* imenom *Radogost*. A ovo tačno odgovara identifikaciji ruskog *Dažboga* i *Svarožića*, jer, u stvari, Dažbog (deus dator), kao i Radogost (hospes, polaženik) predstavljaju teofaniju Svarožića. Stoga mislim da Radogost sa bikovim likom na štitu nije slučajno ni formalno naveden pored Sventebika i Jupitera Hamona, koji ovdje označava »nekog rogatog idola« slovenskog, jer se očito mogu pratiti izvjesne suštinske podudarnosti među ovim božanskim likovima. Na mnogim kipovima, reljefima i raznim predmetima, kako ističe Giulia Sfameni Gasparo, od Grčke pa do rimskog svijeta, sve do Britanije, prikazan je lik božanstva sa ovnujskim rogovima, zvani *Amon* (Zeus, Jupiter). Po nekim atributima on se ponekad približava Dionizu ili dobija htonska ili astralna obilježja, na primjer, figuru mjeseca koji raste. U jednom slučaju izjednačen je sa Silvanom (Iovi Hammoni Barbaro Silvano). Jupiter Hamon često je prikazan i na nadgrobnim spomenicima, kao zaštitnik pokojnika⁸¹. A prvobitno životinjsko porijeklo egipatskog Amona Zeusa iz Tebe, sa ovnujskom glavom, slikovito je izraženo u običaju po kojem su kožu žrtvovanog ovna navlačili na Zeusov kip⁸². A po svemu što je rečeno o njihovoj prirodi htonsko-lunarnih bića, sa izvjesnim obilježjima rogatih životinja, Svarožić (Sva-rog, rožić, rogovi u temelju hrama) i Radogost (sa slikom bika) suštinski bi spadali u ovu skupinu bogova.

TRIGLAV

Kao što je u Arkoni, na ostrvu Rujanu, glavni bog bio Svantevit, tako je kod Slovena u Pomeraniji, u Šćećinu i Voliniji, a po jednoj hronici iz XII vijeka i u Brandenburg, »vrhovni bog« (summus deus) bio Triglav⁸³. Kako saopštava Ebbo (1151 — 1158. god.), jedan od biografa biskupa Otona iz Bamberga, pored Šćećina izdizala su se tri brda, a na srednjem, najvišem,

⁸⁰ V. St. Karadžić, SEZ, L, 61; I. N. Đukanović, SEZ, L, 233; Lj. Mićović, SEZ, LXV, 154; Š. Kulišić, *Iz stare srp. religije*, 107—109.

⁸¹ G. Sfameni-Gasparo, *Le religioni orientali nel mondo ellenistico — romano*, T. V., 1971, t. 3, 458.

⁸² Herodot, *Istorija*, II, 42, IV, 181.

⁸³ L. Niederle, *n. d.*, 150—151; B. O. Unbegaun, *n. d.*, 411.

koje je bilo posvećeno bogu Triglavu, bio je podignut i kip Triglava sa tri glave. Oči i lice ovog božanstva pokrivala je zlatna tijara, a sami sveštenici, kako dalje kazuje Ebbo, objašnjavali su da vrhovni bog ima tri glave, kako bi upravljao sa tri svijeta (kraljevstva): nebom, zemljom i podzemnim svijetom. Lice mu je bilo pokriveno tijarom, navodno zbog toga što se pravio da ne primjećuje ljudske grijehe. Slijedeći Niederlea i Unbegaun smatra da se očito radi o kasnijem objašnjenju, i to pod uticajem hrišćanskih shvaćanja⁸⁴, što uopšte ne mora biti tačno. Shvaćanja o upravljanju gornjim i donjim svijetom dobro su poznata u prethrišćanskim mitologijama indoevropskih naroda, a, kako smo vidjeli, gotovo svi narodi primitivne kulture imaju određena shvaćanja o nekom odnosu između božanstva i ljudskih djela, odnosno njihove krivice. I Herbord (1158 — 1159. god.), takođe Ottonov biograf, opisuje kip Triglava, koji je na jednom tijelu imao tri glave (erat autem ibi simulacrum triceps, quod in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur)⁸⁵. U jednom izvoru, takođe iz XII vijeka, navode se i hramovi u kojima je narod poštovao Triglava i njegovog osobitog konja, čije je sedlo, kako dolikuje bogu, bilo ukrašeno zlatom i srebrom⁸⁶.

Niederle je Triglava ocijenio kao boga rata, pobijajući ujedno mišljenje Trstenjaka i Hanuša da je Triglav bio sveslovenski bog. Za Niederlea Triglav je predstavljao samo lokalnu formu opšteg solarnog boga baltičkih Slovena, kakvi su bili Radogost u Ketri, Sventovit u Arkoni, pa Gerovit i Rujevit⁸⁷. Međutim, okolnost da je lice Triglava, odnosno više lica, bilo pokriveno, pobija solarnu teoriju stare mitološke škole, kao i Pettazzonijevu tezu da je policefalija slovenskih bogova značila moć sunca da sve vidi. A za ovo pitanje veoma je značajno da su glave Triglava kod Šćecina bile od srebra, jer srebro nije simbol sunca. Poznato je da su i Kelti poštovali troglavog boga kao vrhovno božanstvo, a u jednoj grupi, u sredini između Apolona i Merkura nalazilo se rogato božanstvo⁸⁸. U njegovom imenu *Cernunos* Pisani prepoznaje galsko-latinski izraz *cornuatus* — rogat, a prikazujući baltičkog, slovenskog Triglava, zaključuje da je kip dao ime božanstvu, čime nam nije objasnio njegovu suštinu⁸⁹. Policefalija, koju smo već sreli kod Sventovita, po njegovom mišljenju, ne predstavlja osobenost pojedinog boga, već samo formu kojom se izražava moć božanstva, kao što u Indiji isto prikazuju bogovi sa četiri ili više ruku. Pisani postavlja pitanje da li Trojan iz *Slova o puku Igorevom* duguje svoje ime jednom troglavom Trojanu,

⁸⁴ »Stetin vero amplissima civitas et maior Julin tres montes ambitu suo conclusos habebat, quorum medius, qui et altior summo paganorum deo Trigelawo dicatus, tricapitum habebat simulacrum, quod aurea cidari oculos et labia contegebat, asserentibus idolorum sacerdotibus ideo summum deum tria capita habere, quoniam, tria procuraret regna, id est coeli, terrae et inferni.« Ebbo, III, 1; L. Niederle, *n. d.*, 150, nap. 4; B. O. Unbegaun, *n. d.*, 411.

⁸⁵ Herbord II, 32; L. Niederle, *n. d.*, 150, nap. 5.

⁸⁶ »In ea civitate domus duae, quas ab eo quod inclusa deorum simulacra contineret *continas* dixere priores, ingenti cura vel arte constructae... in quibus ab stulto paganorum populo deus Triglaus colebatur. Praeterea et equum formae praestantis... Nam et sella eius auro et argento, prout deum deceret, ornata in altera continarum ab ydolorum pontefice servabatur...« Monachus Prieflingensis, II, 11; L. Niederle, *n. d.*, 151.

⁸⁷ L. Niederle, *n. d.*, 151—152.

⁸⁸ J. Vendryes, *n. d.*, 262—263.

⁸⁹ V. Pisani, *La religione degli antichi Celti*, T. V. 1971, t. 2, 440.

jer smatra neprihvatljivom tezu Niederleovu da ime ovog boga potiče od imena Trojan, koje su Rusi kao divinaciju rimskog cara Trajana, navodno, preuzeli od Južnih Slovena⁹⁰. Iz arheološkog materijala utvrđeno je da je troglavi bog postojao u galskoj i u germanskoj religiji, pa iz toga, slijedeći Dilsa i Visovu, Čajkanović zaključuje da je troglavost po pravilu »osobina božanstva donjega sveta«. A za htonsku prirodu slovenskog Triglava, zaključuje Čajkanović, govori ne samo njegova očevidna srodnost sa Hermesom, Vodanom i galskim Merkurom već i činjenica da je on bog konjanik⁹¹. U svakom slučaju, iz svega se može utvrditi da ni Triglav, kao ni Svetovit, Svarožič ni Radogost, nije bio solarno božanstvo, iako je, vjerovatno, poprimio izvjesne crte ratničkog božanstva.

CRNOBOG

Helmold navodi kako Sloveni vjeruju da svako dobro dolazi od dobrog boga, a svako zlo od zlog boga. Zato zlog boga svojim jezikom nazivaju đavolom ili *Crnobog*, to jest crni bog⁹². Istorija Danaca (Knytlingasaga) među slovenskim idolima, što ih je danski Valdemar spalio u Arkoni, navodi i Crnoglava — *Tiarnaglofi*, srebrnih brkova (mystacem habebat argenteum), koji je pratio ratnike u boju⁹³. Slijedeći Brücknera, Unbegaun pretpostavlja da se u imenu *Crnoglav* možda krije korupcija imena *Triglav*⁹⁴. Pisani, koji nalazi da ime Crnoglav — *Thiarnaglofus* odgovara poljskom *czarnoglowy*, smatra da je ono postalo od jedne osobine samog idola, kao što je slučaj i sa Triglavom. Po njegovom mišljenju, boja glave ovog idola više je slučajna, jer je vremenom mogla potamniti⁹⁵. Vidjećemo da se ova ocjena ne može održati, jer je u crnoj boji ovog idola izražena njegova suština. O prirodi Crnoboga, o kojem govori Helmold, mnogo su raspravljali kako stariji, tako i savremeni naučnici. Jireček je smatrao da su se nazivi *Crnobog* i *Belbog* (v. dalje) pojavili pod hrišćanskim uticajem, što su prihvatili i neki drugi naučnici (Močulski, Brückner, Nehring), pa je i sam Niederle bio prilično pokoleban i neodlučan u svojim ocjenama. Još manje od Crnoboga utvrđen je Belbog u staroj slovenskoj religiji, konstatuje Niederle. Helmoldovo saopštenje o crnom bogu nameće antitezu bijelog, to jest dobrog boga, a ovu pretpostavku, kako misli Niederle, potvrđivao bi i niz topografskih imena: *Belbožice* u Češkoj, *Bialobože* i *Bialobožnice* u Poljskoj, *Bjelije bogi* u Mos-

⁹⁰ Isti, *La religione degli Slavi*, 389; M. Vasmer, *ES*, IV, 107. Slovenska tradicija o Triglavu svakako je starija od mogućih uticaja Trajanove divinacije i nekih antičkih mitova na koje ukazuje L. Niederle (n. d., 125—126).

⁹¹ V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 59, 61.

⁹² »...omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitemes. Unde etiam malum deum sua lingua diabol sive zcerneboch, id est nigrum deum appellant; Helmoldi *Chronica Slavorum*, I, 52; L. Niederle, n. d., 159, nap. 3.

⁹³ (Alius deus) etiam vocabatur Tiarnaglofi, is erat eorum victoriae deus, qui cum iis in expeditionibus ibat; mystacem habebat argenteum. *Knytlingasaga* (Istorija Danaca, redigovana na Islandu oko 1265. god.), MGSS, XXIX, 314; L. Niederle, n. d., 153, nap. 2.

⁹⁴ B. O. Unbegaun, n. d., 413.

⁹⁵ V. Pisani, *La religione degli Slavi*, 396.

kvi, dva vrha u Češkoj *Černik* i *Belboh* i dva nasuprotna brda *Beloboh* i *Crnoboh* kod Budišina u Saksoniji. Po Niederleovom mišljenju, sve ovo svjedoči da su kod polapskih Slovena zaista postojale predstave o bogu dobra i bogu zla, ali da su se one razvile na samom koncu paganstva, bilo pod hrišćanskim uticajem, ili pod uticajem iranskog dualizma, ili pak azijskog šamanizma, jer u staroj slovenskoj religiji takvog dualizma nije bilo⁹⁶.

Unbegaun smatra da Helmoldov podatak predstavlja jedino autentično svjedočanstvo o dualizmu u vjerskim shvatanjima Starih Slovena. Mnogi su naučnici, kaže Unbegaun, na tom Helmodovom kazivanju izradili smjele hipoteze, da bi staru slovensku religiju na neki način povezali sa iranskim mazdaizmom. Isto tako, i pored apsolutne šutnje istorijskih izvora, nisu se ustručavali da na osnovi nejasnih i sumnjivih toponima izmisle *Beloboga*, nasuprot Helmoldovom Crnobogu. Stoga Unbegaun na kraju zaključuje da u Helmoldovom saopštenju *Zerneboch* predstavlja, u stvari, hrišćanskog đavola⁹⁷. Pisani, naprotiv, odbacuje Brücknerovu tezu da je poljski apelativ *czarny bog* (crni bog) nastao pod uticajem ikonografskog prikazivanja đavola u hrišćanskim crkvama. On pretpostavlja da Helmoldovo saopštenje ukazuje na vjerovanje Starih Slovena o jednom zlom biću koje se suprotstavlja vrhovnom bogu⁹⁸.

Posebnu pažnju zaslužuju Čajkanovićeva razmatranja ovog problema, o kojem je on podrobno raspravljao i došao do zanimljivih rezultata. Prije svega, Čajkanović konstatuje da, osim Brücknera, niko nije posumnjao u vjerodostojnost Helmoldovog kazivanja o Crnobogu u slovenskom vjerovanju. Da je Crnbog bio božanstvo, a ne demon niže kategorije, vidi se iz samog njegovog imena, a zatim iz saopštenja da se njemu »in conviviis et compotationibus« prinosе žrtve i napijaju zdravice. Izjava u tekstu da se taj »zli« bog naziva đavolom (diabol) očividno je lična Helmoldova, smatra Čajkanović, koji ističe da crna božanstva ne moraju biti zla božanstva. »Crni bog« je bog donjega svijeta i zato je crn, kao što je i grčki Hades »crni bog«, po svojoj spoljašnosti, i kao što se i rimski *Dis pater* nazivao *Juppiter niger*. Ocjenjujući da je *Tiarnaglofi* identičan sa Crnobogom on je potpuno odbacio Brücknerovo mišljenje da je *Tiarnaglofi* koruptela imena *Triglav*. Pored Crnog boga donjeg svijeta, kao i u drugim indoevropskim religijama, (Pluton — Zeus, Jama — Indra, Vodan — Tor), i u slovenskom panteonu možemo pretpostaviti boga gornjeg svijeta ili boga živih, kojega je mogao predstavljati Helmoldov *bonus deus*⁹⁹. Pored navedenih toponima, potvrdu za postojanje slovenskog bijelog boga Čajkanović nalazi i u srpskom narodnom izrazu »ne vidi beloga boga«, kao i u bugarskom »vika do beloga boga«. On je sasvim u pravu kada smatra da izraz »beli bog« znači »isto što i nebo, odnosno nebeski bog«, ali ga zatim pogrešno izjednačava sa gromovnikom, jer je »beli

⁹⁶ L. Niederle, *n. d.*, 159—162.

⁹⁷ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 422. Dualizam u slovenskom vjerovanju Unbegaun pobija pozivajući se prvenstveno na rad W. Nehringa: *Der Name Belbog in der slavischen Mythologie*, Archiv für slav. Philologie, XXV, 1903. god. On ujedno odbacuje fantastične Peiskerove i Pilarove teze o slovenskom dualizmu iranskog porijekla u staroj slovenskoj religiji, pozivajući se i na kritike Brücknera i nekih drugih naučnika (V. Tille, E. Wienecke).

⁹⁸ V. Pisani, *n. d.*, 381.

⁹⁹ V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 48—52; M. Petrović, *Božanstva i demoni crne boje kod starih naroda*, Beograd 1940.

bog«, kako smo vidjeli, jedino mogao označavati nebeskog boga (deus otiosus). Čajkanović je sasvim argumentovano pobio Peiskerovu i Pilarovu tezu o dualizmu iranskog porijekla u navedenim vjerovanjima o crnom i bijelom bogu kod Slovena. Iz svega ovoga, zaključuje Čajkanović, jasno je da Helmoldovom izvještaju možemo u potpunosti pokloniti vjeru da je Crnobog doista bio domaće božanstvo polapskih Slovena i da „stoga nema nikakve potrebe ni razloga misliti ni na hrišćanstvo ni na maniheizam kao tobožnji izvor ovih prestava. Štaviše, on je smatrao da je Crnobog bio opšte slovensko božanstvo, kao što je i opšte indoevropsko¹⁰⁰.

Iako, izgleda, nije imao pri ruci (nigdje je ne navodi) Čajkanovićevu knjigu *O srpskom vrhovnom bogu*, njegovim shvatanjima je najbliži Evel Gasparini, i to u suštini interpretacije Crnog i Bijelog boga slovenskog. Na žalost, kaže Gasparini, pošto je pružio naučnicima hrišćansku interpretaciju »Zerneboha« nazivajući ga đavolom, Helmold uopšte i ne spominje »Belboga« kojega su neki naučnici isključili kao kasniju izmišljotinu. Toliko nepovjerenje u izvore nije opravdano, primjećuje Gasparini, jer rivalstvo demonskih bića vodi porijeklo iz najstarijih mitova čovječanstva. U hramovima baltičkih Slovena spominje se više svetih konja od kojih se za jednog kaže da je bio ogroman i crne boje (habebant enim caballum mirae magnitudinis et pinguem, nigri coloris...), a za drugog da je bio bijele boje (albi coloris equus). Pošto je odbacio Brücknerovu kritiku Helmoldovog saopštenja, Gasparini je ukazao na prearijska božanstva Indije bijele i crne boje koja su očevidno htionska. I u starom grčkom Olimpu Demetrin je apelativ bio »crna« (melaina), kao i Persefonin i Hekatin¹⁰¹. Kod Slovena izraz »bog« ima uopšte dvostruko, kontradiktorno značenje, jer bog može biti dobar ili zao, a u mnogim ruskim, ukrajinskim, pa i poljskim izrazima, pored dužnog poštovanja prema Bogu, ukazuje se i na izvjesne obzire prema đavolu¹⁰². A zanimljivo je da su se tragovi kulta Crnoboga sačuvali u nekim ruskim, ženskim običajima sa seksualnim akcentom, koje su zvali »služenje Crnobogu«. Kada Helmold spominje dobrog i zlog boga (Bonus scilicet atque malus) koji je bio crne boje, onda je sasvim vjerovatno da je dobar bog bio suprotne boje, zaključuje Gasparini¹⁰³. Helmoldov izvještaj potvrđuje i činjenica da se u kozmogonijskim skaskama Istočnih i balkanskih Slovena za đavola kaže da je bio božji *brat* ili *pobratim*. Prema tome, kako zaključuje Čajkanović, lokaliteti gdje se jedan pored drugog spominju *Crnobog* i *Bjelbog* ne ukazuju na neku dulističku antitezu u smislu zaratustrovskom, već na tragove starog kulta¹⁰⁴.

RUJEVIT (RUGIEVIT), GEROVIT, POREVIT I PIZAMAR

Izvori spominju nekoliko baltičkih bogova čije se ime završava nastavkom *vit*: u Korenici (Carentia, Garz), na ostrvu Rujanu, jedan hram bio je

¹⁰⁰ V. Čajkanović, *n. d.*, 53—55.

¹⁰¹ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, 1973, 549—550.

¹⁰² *N. d.*, 547.

¹⁰³ *N. d.*, 550.

¹⁰⁴ V. Čajkanović, *n. d.*, 55.

posvećen *Rujevitu* (Rugievithus), drugi *Porevitu* (Poreuithus) treći *Porenuciju* (Porenutius). Kako njihova funkcija ima izvjesne sličnosti sa arkonskim Sventovitom, Niederle je smatrao opravdanom pretpostavku nekih naučnika (Machal, Brückner, Jeriček) da se radi o lokalnim epitetima istog božanstva — Sventovida. Prema opisu Saxa Grammaticusa, ime *Rujevit* značilo bi *rugijski* — »rujanski« bog (dominus Rugiorum). Njegov kip, izrađen od hrastovine, imao je glavu sa sedam lica. Sedam mačeva nosio je o pojasu, a osmi je isukan držao u desnoj ruci. Saxo ga izjednačava sa Marsom i kaže kako su vjerovali da upravlja ratovima¹⁰⁵, iz čega se može zaključiti da je Rujevit predstavljao ratničko božanstvo.

Otonov biograf Ebbo opisuje zlatni štit posvećen bogu Gerovitu koji je bio poštovan u Havelsbergu, na rijeci Havel kod njenog ušća u Labu, a zatim i u Volgastu (Hologast-Wolgast) na baltičkoj obali. Njegov ogromni štit (mirae magnitudinis), zlatom umjetnički ukrašen, spominje i Herbord. Ovaj štit niko nije smio taknuti, a mogao se pokrenuti jedino u ratno vrijeme, jer su vjerovali da će uz njegovu pomoć pobijediti u boju. Herbord takođe označava Gerovita kao boga rata, jer ga izjednačava sa Marsom (Gerovito, qui lingua latina Mars dicitur), na isti način kao što ga i Ebbo određuje kao boga vojevanja (Gerovito qui deus militiae eorum fuit)¹⁰⁶. Unbegaun je prihvatio Niederleovu pretpostavku da *Gerovit* treba čitati kao *Jarovit*, čiji bi prvi dio *jaru* značio »jak«, na isti način kao što cijelo ime izgleda kao epitet koji se može uporediti sa *Sventevit*¹⁰⁷. Pisani bez imalo ustezanja Gerovita-Jarovita objašnjava kao boga Sunca, istovetnog sa Dažbogom — Svarožičem, koji je uslijed borbi sa germanskim osvajačima morao poprimiti ratnički karakter. I njegov zlatni štit u stvari bi predstavljao Sunce. Samo ime *Jarovit* obrazovano je kao i *Sventovit*, a može se jedino objasniti kao *jaru*, ruski — *jara* »proljeće«, *jarovoj* »ljetni« ili kao *jaru* »silan, jarki«. Pisani dalje pretpostavlja da je ime *Jarovit*, kao epitet sunčanog boga, bilo rašireno u velikom dijelu slovenskog svijeta, ako naziv *Jarilo* iz narodne tradicije predstavlja njegov deminutiv. Jarilo je bog vegetacije, čiju smrt i ponovno oživljavanje prikazuju običaji Istočnih Slovena sa lutkom ili djevojkom (mladićem), analogno grčkom običaju sa Adonisom i sličnim proljetnim običajima raznih naroda, zaključuje Pisani¹⁰⁸. Po opštoj ocjeni u savremenoj nauci Adonis nije nikakav bog Sunca, već bog bilja, čiju su simboličnu smrt i zatim ponovno oživljavanje u obredima prikazivale žene. U jednom ranijem poglavlju izložio sam suštinske elemente ovih običaja, iz kojih se vidi da običaji u vezi sa Jarilom ne sadrže nikakve tragove kulta Sunca, već u obredu protiv suše prikazuju simbolično umiranje i oživljavanje bilja, koje prati

¹⁰⁵ »Factum quercu simulacrum, quod Rugievithum vocabant... Praeterea in eius capite septem humane similitudinis facies consedere, quae omnes unius verticis superficie claudebantur. Totidem quoque veros gladios cum vaginis uni cingulo appensos eius lateri artifex conciliaverat. Octavum in dextra destrictum tenebat...« —; Saxo, 577 (ed. Holder); L. Niederle, n. d., 149, nap. 3.

¹⁰⁶ »... clipeus aureus parieti affixus Gerovito qui deus militiae eorum fuit, consecratus, quem contingere apud eos illicitum erat«. Ebbo, III, 8. — »clipeus pendens pariete mirae magnitudinis, operoso artificio, auri laminis obtectus quem contingere nulli mortalium liceret...«; Herbord, III, 6; L. Niederle, n. d., 149, 5.

¹⁰⁷ B. O. Unbegaun, n. d., 413.

¹⁰⁸ V. Pisani, n. d., 390.

žrtveni obred, smrt simbolične lutke. A mnogi bitni detalji ovih običaja prije bi upućivali na htonsko-lunarna vjerovanja¹⁰⁹.

Unbegaun smatra da se o nekom božanstvu Porenuciju i njegovom imenu ne može ništa određeno reći, iako je Niederle u njemu nalazio deminutiv imena *Perun*, i to kao lokalnu formu¹¹⁰. Ovu je pretpostavku usvojio i Pisani, koji smatra da ime *Porenutius* treba čitati *Porunetius*, to jest *Pioruniec* — »Mali Piorun«¹¹¹. Knytlingasaga, koja opisuje iste događaje kao i Saxo, pored Crnoglava (Tiarnaglofi), navodi u Korenici (Carentia na Rujanu) bogove *Rinvit*, *Turupit* i *Puruvit*, a kao petog idola još i *Pizamar*¹¹². Unbegaun navedena imena ocjenjuje kao iskvarena, pa kaže: Ako je *Puruvit* isto što i *Porevit* u Saxa, ako bi *Rinvit* mogao biti što i *Rujevit* ili *(Po)renit*, ne može se razabrati šta se krije iza imena *Turupit*. Pretpostavka da se ime *Turupit* može dovoditi u vezu ili čak poistovetiti sa finskim božanstvom *Tarapita* suviše je izolovana, bez ikakvih drugih elemenata koji bi je podržali¹¹³. Pisani misli da bi ime *Porevit*, prema starom bugarskom *pora* — »snaga, sila«, moglo značiti »Silni«, sa sufiksom *ovitu*. U svakom slučaju i on misli da su imena slovenskih bogova u Knytlingasagi iskvarena i da ih je mnogo vjernije zabilježio Saxo¹¹⁴.

Ime božanstva *Pizamar* neki su pokušavali da objasne kao *Pečimir* ili *Bisimir* (Hilferding, Boguslawski)¹¹⁵, dok Unbegaun jedino primjećuje da je u ličnim slovenskim imenima nastavak *mar* čest kao i *vit*¹¹⁶. Pisani pomišlja na bugarsku, češku i srpsku riječ *pizma*, ukrajinsku *pyzma* — mržnja, po kojoj bi *Pizamar* bio bog osvetnik. Sama riječ, kaže Pisani, podsjeća na grčko porijeklo (peisma), ali njena rasprostranjenost potvrđuje da je veoma davno prešla u slovenske jezike, tako da je mogla dati ime božanstvu XII vijeka, kada ga navodi Knytlingasaga¹¹⁷. I Petar Skok ocjenjuje riječ *pizma* kao balkanski grecizam¹¹⁸, ali u nedostatku drugih dokaza izvođenje baltičkog imena *Pizamar* od riječi *pizma* ostaje suviše hipotetično.

PROVE, SIVA, PRIPEGALA, PODAGA

Opat Helmold u svojoj Hronici (1167—1168) podrobno opisuje kult boga *Prove* u Vagriji (oblast između Kila i Libeka) i naročito naglašava da nije bilo kipa sa njegovim likom, već su njegovo svetište u šumi predstavljali

¹⁰⁹ Š. Kulišić, God. ANU, Sarajevo, XI, 166—183.

¹¹⁰ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 412; L. Niederle, *n. d.*, 98, 153.

¹¹¹ V. Pisani, *n. d.*, 284, 395.

¹¹² »Postero die mane profectus est rex cum suis ad oppidum, quod Karentia vocatur, et ibi concidi iussit tria idolla, quae Rinvit, Turupit et Puruvit nominabantur... Quintum idolum Pizamar nominatum est.« Knytlingasaga, XXIX, 34; L. Niederle, *n. d.*, 153.

¹¹³ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 412—413.

¹¹⁴ V. Pisani, *n. d.*, 395.

¹¹⁵ L. Niederle, *n. d.*, 153.

¹¹⁶ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 413.

¹¹⁷ V. Pisani, *n. d.*, 395.

¹¹⁸ P. Skok, *ER*, II, 669.

posvećeni hrastovi, opasani brižljivo sagrađenom drvenom ogradom sa dvojna vrata. I pored idola i penata, kojih je, kako naročito ističe Helmold, bilo mnogo u pojedinim gradovima, ovo šumsko svetište predstavljalo je sve-tinju cijele oblasti iz koje se svakog ponedjeljka narod okupljao zajedno sa sveštenikom i knezom, radi žrtvenih obreda i suđenja¹¹⁹. Unbegaun ističe kako ovaj bog nije imao ni hrama ni idola, a zatim kako je knez u njegovom šumskom svetištu dijelio pravdu pa iz toga pretpostavlja da je Helmold, koji vjerovatno nije poznao jezik Slovena, riječ *pravo* prosto shvatio kao ime nekog boga¹²⁰. Međutim, bez obzira na ime ovog božanstva, koje su Brückner i Niederle, na osnovi podatka o kneževom suđenju, takođe dovodili u vezu sa pridjevom *prav*, mislim da ova objašnjenja sasvim otpadaju. Težište Hel-moldovog prikaza nije na suđenju, već u detaljnom opisu šumskog svetišta, svakako arhaičnijeg od hramova u gradovima, i značajnog, kako ističe i sam Helmold, jer je u njemu, sveštenik obavljao žrtvene obrede u prisustvu kneza i uz učešće stanovnika iz cijele oblasti. A s obzirom da su mu, kako izričito saopštava Helmold, bili posvećeni sveti hrastovi, mislim da bi se u bogu *Prove*, *Proven* prije moglo nazreti neko meteorsko božanstvo tipa Pe-run, ako ne etimološki, ono svakako po njegovom značaju i po njegovoj ve-zanosti za prirodu i za arhaičniji, izvorniji oblik kulta (Illic inter vetustissi-mas arbores vidimus sacras quercus quae dicatae fuerant deo terrae illius Proven...)¹²¹.

Uz Prova i Radigasta, boga Obodrićana, o kojem je ranije bilo govora, Helmold navodi kako je u polapskih Slovena osobito bila poštovana boginja Siva (primi et precipui erant Prove deus Altenburgensis terrae, Siwa dea Pola-borum et Radigast deus terrae Obotritorum)¹²². Osim neodređenih i neime-novanih likova boginja na zidovima hrama u Retri (variae deorum dearum-que imagines mirifice inculptae)¹²³, *Siva* predstavlja jedino imenovano žensko božanstvo polapskih Slovena, ali jedno od glavnih sa sveštениčkom organi-zacijom i kultom, kako je zaključio Niederle¹²⁴. Stoga se ni po njenom imenu ne bi mogla shvatiti kao demon nižeg reda, kako je ocijenio Unbegaun, iako ni etimologija ni značenje njenog imena nisu jasni. Brückner je transkri-bovao kao *Żywia*, a Maretić je njeno ime dovodio u vezu sa apelativom *Dabi-živa* (utinam sis viva)¹²⁵. Neki su je povezivali sa indijskom Šivom¹²⁷, a od savremenih naučnika Pisani njeno ime objašnjava kao epitet »siva«, koji bi

¹¹⁹ »Illic inter vetustissimas arbores vidimus sacras quercus que dicatae fuerant deo terrae illius Proven, quas ambiebat atrium et saepes accuratio lignis constructa, continens duas portas. Praeter penates enim et ydola, quibus sin-gula oppida redundabant, locus ille sanctimonium fuit universae terrae, cui flamen et feriationes et sacrificiorum varii ritus deputati fuerant. Illic omni secunda feria populus terrae cum regulo et flamine convenire solebat propter iudicia... Alii (dei) silvas et lucos inhabitant ut est Prove deus Aldenburg, quibus nullae sunt effigies expressae.«; Helmold, I, 52; L. Niederle, n. d., 153, nap. 5.

¹²⁰ B. O. Unbegaun, n. d., 422.

¹²¹ L. Niederle, n. d., 153—154.

¹²² Helmold, I, 52; Niederele, n. d., 153, nap. 5.

¹²³ Thietmar, VI, 23 (17); L. Niederle, n. d., 133, nap. 2.

¹²⁴ L. Niederle, n. d., 154.

¹²⁵ B. O. Unbegaun, n. d., 413.

¹²⁶ L. Niederle, n. d., 154, nap. 4.

¹²⁷ N. d., 154, nap. 6.

mogao poticati od boje idola boginje, kao što je pretpostavio i u slučaju Crnoglava (Tiarnaglofi)¹²⁸. Međutim, vidjeli smo da ime »Crnoglav« označava htonsku suštinu božanstva, a zatim treba reći da izvori uopšte ne spominju idol boginje Sive, tako da po svemu ova pretpostavka otpada. Inače Pisani smatra manje opravdanim povezivanje imena boginje *Siva* sa gotskim *heiwa* — »porodica«, starim saksonskim *hiwa* — »vjerenaica«, što bi, navodno, upućivalo na ženski lik kao korelat ruskom božanstvu *Sim*¹²⁹.

U starijim mitološkim djelima *Siva* je izjednačavana sa drugim boginjama plodnosti i života uopšte, na primjer sa rimskom Cererom, što bi, po mišljenju nekih naučnika, poticalo iz »lažnog stava« u češkom djelu *Mater Verborum*, gdje je označena kao »Siva dea frumenti, Ceres«, dok je na minijaturi prikazana sa cvijećem u ruci i sa natpisom »Estas — Siva«¹³⁰. Ovaj njen prikaz održava se do danas, pa je i u jednom savremenom pregledu mitova i legendi svih naroda takođe opisana sa klasjem u ruci¹³¹. Iako u izvorima nema direktne potvrde o takvoj prirodi ove boginje, ipak nije bez značaja da se ona stalno i uporno objašnjava kao žensko božanstvo plodnosti. A to je i razumljivo ako imamo u vidu agrarno-matrijarhalu osnovu stare slovenske religije, sa značajnim tragovima ženske zemljoradnje u osnovi brojnih vjerovanja, kao i ulogu žena i djevojaka u zemljoradničkim obredno-madijskim običajima slovenskih naroda. Može li se, stoga, danas potpuno usvojiti Niederleova ocjena da Dlugoševo kazivanje o navodnom bogu života — *Živije* u starom poljskom panteonu (deus vitae, qem vocabant zywy) nema nikakve suštinske veze sa polapskom *Sivom*?¹³² Osobito poštovana poljska *Ceres Marzyana*, o kojoj govori Dlugoš, potvrđena je cijelim sklopom vjerovanja u vezi sa obredom sahrane *Marene* — *Marzane* kod Čehoslovaka i Poljaka, a pod drugim imenima i kod Ukrajinaca¹³³. Ako je *Morana*, od osnove »mor« (smrt), poput Prozerpine, označavala smrt bilja, onda je ponovno oživljavanje vegetacije najprirodnije mogla predstavljati *Živa*, boginja plodnosti, nastala iz druge faze obreda i vjerovanja kao negacija smrti i kao simbol života. I navodni »lažni zapis« u *Mater Verborum* ipak nije bez razloga izjednačio slovensku *Moranu* sa Prozerpinom i dalje sa lunarnom *Hekatom* kada je pisao: *Hecate trivia vel nocticula, Proserpina — Morana*¹³⁴. *Kora*, *Prozerpina* i *Hekata* bile su »Trojna boginja« u vrijeme kada su se samo žene bavile zemljoradnjom. *Kora* je predstavljala zeleno žito, *Perzefona* zreli klas, a *Hekata* pokošeno žito¹³⁵. Stoga je teško shvatiti ovo dosljedno prikazivanje *Morane* kao lunarnog bića, izjednačene sa *Prozerpinom* i *Hekatom*, tek kao izmišljotinu pisca glose. Boginja *Siva-Živa* iz XII vijeka sigurno je ubrzo bila potisnuta pod uticajem crkve, pa se već u izvorima XIV i XV vijeka spominje samo *Morena*, *Marzana*, sačuvana tek

¹²⁸ V. Pisani, *n. d.*, 396.

¹²⁹ *N. d.*, 396—397.

¹³⁰ L. Niederle, *n. d.*, 154 i nap. 5. *Dictionarium universale*, rječnik biskupa Salomona — »*Mater Verborum*«, iz X vijeka, prepisan u XIII vijeku, sadrži preko 800 glosa, često mitološkog sadržaja; *Isti*. 13., nap. 3.

¹³¹ H. S. Robinson — K. Wilson, *Mitovi i legende svih naroda*, Beograd 1967, 303.

¹³² L. Niederle, *n. d.*, 48, 154—155.

¹³³ *N. d.*, 249. Š. Kulišić, *Go d. ANU*, Sarajevo, XI, 166—183.

¹³⁴ L. Niederle, *n. d.*, 177, nap. 5.

¹³⁵ R. Grevs, *Grčki mitovi*, 81, 96.

kao lutka u obredu sahrane. I pojava boginje Sive-Žive pored Radogosta, boga davaoca, donekle sličnog sa Hermesom i Dionisom (vijesnik, bikova glava), kako je navodi Helmold, pripada istom kompleksu, u kojem se ona pojavljuje kao drugo lice Marziane, zapravo kao »mater et dea frugum«.

U poslanici magdeburškog arcibiskupa Adelgota, iz 1108. godine, navodi se slovenski bog *Pripegala*, izjednačen sa grčkim Prijapom i biblijskim Balfegorom, ali bez ikakvog osnova, kako je mislio Niederle. Famyncin i Louis Leger objasnili su ime *Pripegala* kao *Pripekalo*, pomišljajući na sunčano božanstvo, ali bez ikakvih dokaza. Brückner je *Pripegala* tumačio kao *Pri-bihval*, slično, kao *Pribislav*, pretpostavljajući, kao i Maretić, da je ovaj epitet potisnuo neko starije ime¹³⁶. Unbegaun samo konstatuje da iskvareno ime *Pripegala* odolijeva svim pokušajima da se etimološki objasni¹³⁷. U stvari, izvor upućuje na neko bestidno božanstvo, slično grčkom Prijapu, navodeći krvavi obred u njegovu čast¹³⁸, kao što je u nauci sa Prijapom izjednačavan i bjeloruski Jarilo, čija je lutka sa naglašenim falusom predstavljala simboličnu žrtvu za plodnost.

Helmold još spominje kod baltičkih Slovena idol sa imenom *Podaga* (ydolum, cui nomen Podaga), o kojem inače ništa više ne znamo¹³⁹.



¹³⁶ L. Niederle, *n. d.*, 155.

¹³⁷ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 413.

¹³⁸ »...Pripegala ut aiunt, Priapus est et Beelphegor impudicus. Tunc decollatis ante prophanationis suae aras Christianis crateres tenent humano sanguine plenas et horrendis vocibus ululantes, agamus, inquiunt, diem leticie, victus est Christus, vicit Pripegala victoriosissimus.« L. Niederle, *n. d.*, 155.

¹³⁹ L. Niederle, *n. d.*, 155; B. O. Unbegaun, *n. d.*, 413.

XII

BOGOVI OSTALIH SLOVENSKIH NARODA

Za razliku od Istočnih i baltičko-polapskih Slovena, o religiji drugih slovenskih naroda u historijskim izvorima ima veoma malo pouzdanih i podrobnijih podataka, pa se u većoj mjeri moramo osloniti na vjersku narodnu tradiciju.

Kod Čeha je postojalo lično ime *Perun*, što po Niederleovom mišljenju, ne potvrđuje da je kod starih Čeha postojao kult boga Peruna. U nekim slovačkim narodnim pjesmama spominje se »buoh Parom«, kao što se i u nekim narodnim izrazima navodi »peronova strela«, čime je, u stvari, označavan grom¹. U češkim izvorima XV i XVI vijeka navodi se *Veles* kao nekakav demon, a opšta slovenska tradicija o sv. Vlasu-Blažu mogla bi ukazivati da je kult boga Volosa-Velesa bio možda šire poznat u slovenskih naroda². Neki češki izvori izričito spominju, ali sasvim neodređeno, idole i hramove u staroj Češkoj. Boginju *Želu* tek spominje jedan izvor iz XIV vijeka, a Hronika Hajka iz Libočana, od 1541. godine, navodi niz čeških bogova i boginja, koje je Niederle smatrao izmišljenim ili prosto uzetim iz baltičke i ruske mitologije³. Koliko sam mogao ocijeniti, savremena nauka nije uspjela da potpunije i preciznije osvijetli ovo pitanje.

Iako nemamo neposrednih dokaza, teško je vjerovati da kod Poljaka, srodnika i bližih susjeda baltičko-polapskih Slovena, nije bilo predstava o nekim višim božanstvima. Poljski izvori XV do XVII vijeka spominju na Lisjoj gori tri idola: Lada, Lelj, Boda. Neki su ime *Boda* objašnjavali kao iskvareni oblik izvornog *Baba*⁴, dok Janina *Przeworska* trojnom božanstvu Lada-Lelj-Boda nalazi korespondence u keltskoj ikonografiji i u keltskom htonskom kultu⁵. Međutim, glavni pisani izvor koji govori o paganskoj religiji starih Poljaka predstavlja *Historia Polonica* krakovskog kanonika Jana Dlugoša iz XV vijeka (Joannes Longinus, 1415—1480), čiji značaj, poslije Brücknerove kritike, osporavaju danas i neki savremeni naučnici (Urbańczyk, Unbegaun, Pisani)⁶. Tako Pisani smatra da je Brückner potpuno u pravu kada poriče svaku vrijednost Dlugoševom djelu, a isto tako i *Poljskoj hronici* (*Chronica Polonorum* Matije iz Mijehova 1456—1523)⁷. Međutim, ovdje se

¹ L. Niederle, *n. d.*, 97.

² *N. d.*, 114.

³ *N. d.*, 165—166.

⁴ *N. d.*, 168—169.

⁵ J. R. Przeworska, *n. d.*, 246.

⁶ S. Urbańczyk, *n. d.*, 9; B. O. Unbegaun, *n. d.*, 394.

⁷ V. Pisani, *n. d.*, 379.

mora primijetiti da, i pored veoma kritičkih razmatranja, Niederle nije kao Brückner u cjelini odbacio Dugoševo kazivanje, već je smatrao da je ono samo »djelimično sačuvalo paganske mitološke predstave stare Poljske«. U Dugoševo vrijeme, kako misli Niederle, nije više postojalo vjerovanje u paganske bogove, jer je stara religija već bila svedena na predstave o nižim demonima koje hrišćanstvo nije uspjelo da iskorijeni. A Dugoš je prosto neke od ovih demona izjednačio sa odgovarajućim rimskim bogovima i dao im, po tadašnjem običaju, latinska imena. Ali zbog toga ne treba sumnjati da su u staroj poljskoj tradiciji, zapravo mitologiji, postojala bića kao što su *Lada*, *Marzana*, *Dzevana* i sl., već je potrebno utvrditi kakvo je bilo njihovo značenje, opravdano zaključuje Niederle⁸. I Janina Przeworska prebacuje Brückneru što je imena *Lado* i *Lel* smatrao Dugoševom izmišljotinom zbog toga što se javljaju kao refren u starim narodnim pjesmama. Brückner i neki drugi poljski autori nisu imali u vidu mogućnost da ova imena predstavljaju ostatke paganstva još živog u XII vijeku, sasvim tačno zaključuje Przeworska⁹. Po njenom mišljenju, nazivi *Le* — *Lul* — *Lala* podsjećaju na keltsko božanstvo *Llen*, *Len*, *Lug*, *Lugos*, koje je prevodilo duše na onaj svijet, sa nekim sličnim crtama kao *Maia*, *Maia-Rosmarta*. Proljetni običaj kraljice Maja ili Marzane, *Dzievane*, predstavlja ostatak obreda posvećenih *Mai*, boginji mrtvih¹⁰. Međutim, vidjeli smo da slovenska mitska bića ovog tipa prvobitno potiču iz arhaičnih agrarno-madijskih običaja, koji dosljedno otkrivaju i njihovu primarnu suštinu vegetativnih demona, sa izvjesnim htonsko-lunarnim crtama. Iz ovoga što je ranije izloženo, vidi se da je Dugoš zabilježio neke značajne elemente poljskih paganskih obreda, koji se svojom suštinom uključuju u širi i opšti sistem agrarnih običaja kod svih slovenskih naroda. I upravo polazeći od suštine i namjene ovih običaja mogli smo ocijeniti prirodu i funkciju nekih demonskih bića, koja po njihovoj suštini nije ni Dugoš bez razloga izjednačavao sa rimskim božanstvima, kao u slučaju kada je *Marzianu* označio kao Cereru, »majku i boginju usjeva«.

Savremeni naučnici ne procjenjuju podjednako ni vrijednost Prokopijevog kazivanja o slovenskom bogu-gromovniku, ali se uglavnom slažu da se ovaj podatak u prvom redu odnosi na ona slovenska plemena koja su u VI vijeku prelazila na Balkan i koja je Prokopije svakako mogao bolje poznavati. Pored ovog Prokopijevog svjedočenja, Niederle navodi kako na Balkanu, u bugarskim starijim izvorima srećemo tragove »solarnog boga« *Svaroga*-*Dažboga*, a u kasnijoj srpskoj tradiciji *Daboga*. O prirodi i ulozi ovih bogova posebno sam raspravljao u prethodnim odjeljcima, iz čega se moglo vidjeti da su teze o solarnom karakteru ovih bogova danas već neodržive. Inače se možemo potpuno složiti sa Niederleovom ocjenom da ostala južno-slovenska božanstva, o kojima u svojim radovima govore Nodilo i Gržetić, predstavljaju »golu izmišljotinu ili pak neosnovanu aplikaciju tuđih bogova«¹¹. Prema mišljenju nekih starijih naučnika (Hanuš, Krek), koje je još Niederle odbacio, i Čajkanović je zaključio »da mi u Svetovidu imamo doista vrhovnog boga svih Slovena... Jednu rezervu činimo utoliko što je ovaj vrhovni bog, u drugim slovenskim krajevima, mogao imati druga kulturna ime-

⁸ L. Niederle, *n. d.*, 168—170.

⁹ J. R. Przeworska, *n. d.*, 184.

¹⁰ *N. d.*, 245.

¹¹ L. Niederle, *n. d.*, 165.

na i epikleze.«¹² Preuzimajući, zatim, Nodilovo tumačenje i Čajkanović je sa baltičkim *Svantevitom*-Svetovidom poistovetio »belog Vida«, koji se javlja u jednom stihu jedne koledske pjesme:

»Vojevao beli Vide, koledo!«¹³

I bez ikakvog pravog osnova Čajkanović je na kraju ovog Vida, »Svetovida« izjednačio sa Dabogom, navodno vrhovnim srpskim bogom. »Nije nemoguće«, pisao je Čajkanović, »da je jedno ime, ili jedna hipostaza velikog htoničnog boga, bilo i *Vid*. Tim imenom zove se i poznati bog zapadnih Slovena, Svetovid, koji je inače u osnovi identičan sa našim Dabogom.«¹⁴ Ova krajnje hipotetična identifikacija na osnovi jednog stiha narodne pjesme (i nekih toponima), i osobito dovijanje o imenu *Vid* za Daboga, ne mogu se uopšte uzimati kao ozbiljne naučne postavke. A o značenju i etimologiji imena *Svantevit*-Svetovid, poslije svega ranije izloženog, ispada sasvim naivno Nodilovo izvođenje od *viditi*, *znati*. I po arheološkom materijalu otpada Čajkanovićevo povezivanje Svetovida sa spomenikom nađenim u rijeci Zbruci, jer je on, u stvari, predstavljao jedno žensko božanstvo. A ni slovenski narodni običaj sakrivanja iza obrednog hljeba, poznat i u Svetovidovom kultu, ne može poslužiti kao dokaz o sveslovenskom karakteru boga Svetovida, kako je to tvrdio Čajkanović¹⁵. Bitni animističko-mađijski sadržaj ovog običaja očividno potiče iz nižih faza, koje dosižu do matrijarhalnih zemljoradničkih kultura i predstavljaju opštu arhaičnu osnovu stare slovenske religije.

Čajkanović je i Trojana iz srpske narodne tradicije potpuno izjednačio sa Triglavom baltičkih Slovena, kojega spominju izvori XII vijeka¹⁶. Po narodnom predanju Trojan je bio noćni konjanik, a kada ga je na putu stiglo sunce, »onda on brže bolje sjaše s konja, pa uteče pod plast, i sakrije se od sunca, ali (njegovom nesrećom) naiđu goveda te razbuču plast, i ondje ga sunce rastopi«¹⁷. Po cijeloj ovoj tradiciji lunarna priroda noćnog konjanika Trojana više je nego očita, a širi značaj navedenog predanja za objašnjenje policefalije slovenskih bogova pokazuje i činjenica da je varijanta ove skaske zabilježena i u Poljskoj¹⁸. U svakom slučaju ova je tradicija starija od mogućnih uticaja divinacije rimskog cara Trajana i nekih antičkih mitova na koje ukazuje Niederle.

Iako Skok tvrdi da bogu Velesu »Nema traga kod južnih Slovena«, neki su tragovi Velesovog kulta, istina veoma oskudni i nedovoljno pouzdani, nađeni i u balkanskim Slovena. Pored imena grada *Veles* u Makedoniji, sa imenom boga Velesa dovode se u vezu brdo i zaselak *Veles* u zapadnoj Srbiji, zatim selo *Velesnica* na Dunavu i selo *Velestovo* u Crnoj Gori¹⁹. Kao i kod Rusa, tako su i u Bugarskoj i u susjednim krajevima Srbije *Vlasov dan*

¹² V. Čajkanović, *O srp. vrhov. bogu*, 158.

¹³ N. d., 121; N. Nodilo, *Rad*, LXXVII, 71, 77.

¹⁴ V. Čajkanović, *n. d.*, 153.

¹⁵ N. d., 134.

¹⁶ N. d., 166.

¹⁷ V. St. Karadžić, *Srp. rječnik*, s. v. Trojan.

¹⁸ V. Čajkanović, *n. d.*, 60; Wojcicki, *Polnische Volkssagen und Märchen*, Berlin 1839, str. 3.

¹⁹ P. Skok, *ER*, III, 572; K. Jireček, *Istorija Srba*, I, Beograd 1922, 116.

(11. II, po st. k.) praznovali »radi zdravlja stoke«, ali se u običajima razabiru i zemljoradnički elementi. Kod Bugara je toga dana orač rano tjerao volove na rijeku da ih napoji, a domaćica je volovima na rog stavljala po kolač. A zatim su od tih kravaja davali i volovima²⁰. U Lužnici i Nišavi, na Vlasov dan, svako je domaćinstvo spremalo kolač koji bi po pravilu prerezao sveštenik, a od kolača su obavezno davali i volovima. U mnogim selima oko Pirota, na Vlasov dan održavali su zajedničku, seosku svečanost, a sveštenici su za tu priliku svetili vodicu kao i za slavu²¹.

Neki su naučnici studioznije pokrenuli i pitanje Perunova kulta u Južnih Slovena (J. Ivanov, M. S. Filipović). U svom radu »Tragovi Perunova kulta kod Južnih Slovena«, objavljenom 1948. godine, Filipović podržava rezultate do kojih je u svoje vrijeme došao bugarski naučnik Jordan Ivanov²² i kaže: »Pitanje se više uopšte ne postavlja, posle studije J. Ivanova, da li su Južni Sloveni znali za Peruna, u to se više ne može sumnjati. Neće, ipak, biti na odmet da se skoro posle pola stoleća, ponovo pokrene to pitanje i da iznesem neke nove dokaze i tako doprinesem još boljem utvrđivanju znanja o jednoj zanimljivoj pojavi u religiji prvobitnih Južnih Slovena. Time će se ujedno i jače podvući prvobitno kulturno jedinstvo svih Slovena i sasvim obesnažiti svaka pretpostavka o nekom normanskom poreklu kulta Peruna kod Rusa.«²³ Kako smo vidjeli, izvjestan skandinavski uticaj u imenu i u liku ruskog boga-gromovnika Peruna još uvijek pretpostavljaju i neki savremeni naučnici, i ne bez osnova, ali slabosti Filipovićevog metoda su na drugoj strani. Glavni oslonac za svoju tezu Filipović je našao u topografskom imenu *Perun* dosta čestom na južnoslovenskom zemljištu, koje se redovno odnosi »na izvore i na visove, dakle na takva mesta koja su oduvek služila kao kulturna i koja po svojoj suštini dobro odgovaraju Perunu kao božanstvu koje vlada gromom, munjom i oblacima«. Ovo bi potvrđivala i činjenica da je sv. Ilija kod Južnih Slovena »u svakom pogledu zamenio Peruna, pa su i visovi, posvećeni prvobitno Perunu i po njemu nazvani, docnije posvećeni sv. Iliji i nazvani po njemu«. Ovu tvrdnju, koju je još Ivanov iskazao, Filipović utoliko koriguje što smatra da je naziv sv. Ilija, osobito u Makedoniji, mogao zamijeniti druga božanstva, na primjer Zeusa. Filipović je dalje naveo brojne topografske nazive sa osnovom *perun* i različitim nastavcima, priznavajući ujedno »velike teškoće kad se radi o utvrđivanju da li je ime nastalo baš po samom Perunu ili po nečemu što je dovođeno u vezu s Perunom (npr. biljka perunika, lično ime Perun) ili pak nema nikakve, ni neposredne ni posredne, veze sa bogom Perunom«. Još manju dokaznu vrijednost imaju razmatranja u vezi sa biljkom *perunikom* ili *bogišom* (Iris germanica) ili na osnovi ličnih imena *Perun* i *Perunika*²⁴.

Kako navodi Filipović, jedan bugarski kaluđer iz XVIII vijeka pisao je da u Bugarskoj, u njegovo vrijeme, još poštuju Peruna, a u stvari je opisao običaj »dodola«, od kojih se jedna nazivala »perun«. I u jednom drugom

²⁰ M. Arnaudov, *Blgarski nar. prezdnici*, 58.

²¹ T. R. Đorđević, *Priroda I*, 179.

²² J. Ivanov, *Kult Peruna u Južnih Slovjén*, Izvestija, Ot. rus. jazika, Akademiji nauk, 1903, knj. 4.

²³ M. S. Filipović, *Tragovi Perunova kulta kod Južnih Slovena*, GZM, Sarajevo 1948, str. 64.

²⁴ *N. d.*, 67 i d., 71—73.

bugarskom rukopisu s kraja XVIII vijeka munja je iskazana kao »perun«. Filipović je dalje običaj »dodola« ili »prporuša« doveo u vezu sa Perunovim kultom, izvedeći sasvim proizvoljno etimologiju nazivâ *proporuša*, *peperuda*, rumunskog *paparuda*, albanskog *perperone*, od imena boga Peruna²⁵. Skok riječ *prporuša* samo upoređuje sa novogrčkom riječi *perperina* i albanskom *peperone*, ali postoji i mišljenje da ovi nazivi potiču iz nekog starijeg balkanskog jezika²⁶. Ne znam da li se nazivi *peperuda*, *peperuna* mogu dovoditi u neku vezu sa baskijskim običajem i nazivom *pamperruque* (u francuskoj transkripciji)²⁷. Običaj je poznat, kaže i sam Filipović kod svih Južnih Slovena i djelimično kod njihovih susjeda Albanaca, Cincara, Grka i Rumuna, a ima svoje paralele i kod drugih evropskih i vanevropskih naroda. »Prema tome, ne može se smatrati da je ponikao iz kulta Peruna i da je u vezi samo s njim.« Da su dodole i prporuše zaista bile u vezi sa kultom Peruna i da se »u tom ritualnom običaju čuva uspomena baš na njega, imamo oslonca zasa- da jedino u nazivu toga običaja, pošto su svi ostali elementi tog običaja stariji od postanka Perunova kulta«, priznaje i sam Filipović²⁸. U stvari ni jezička veza imena *Perun* sa nazivima običaja *prporuše*, *peperude* nije ni najmanje utvrđena, dok je analiza tih običaja pokazala da oni pripadaju krugu mađijskih običaja za izazivanje kiše, i da mitska bića tipa *dodola*, kao i lutka u obredu zakopavanja, sadrže htonsko-lunarne attribute²⁹.

Filipović je zatim pretpostavio da se »tragovi Perunova kulta odražavaju i u veoma rasprostranjenom i još uvek prilično živom kultu hrasta«. I u svetkovanju četvrtka on pretpostavlja »uspomenu na kult Peruna«³⁰. Neki običaji i vjerovanja u vezi sa hrastom i osobito sa četvrtkom, veoma živi i u južnoslovenskoj tradiciji, zaista upućuju na kult atmosferskog božanstva groma, oluje i kiše, što bi potvrđivala i vjerovanja o sv. Iliji, ali ostaje i dalje otvoreno pitanje da li je to božanstvo u svih Slovena nosilo ime *Perun*. Govoreći o poštovanju boga-gromovnika kod Slovena, Prokopije ne navodi njegovo ime, jer ga najvjerovatnije nije ni čuo. Poznato je da se kod mnogih naroda ime boga, kao tabuisano, ne spominje, pa ni u trenutku kada mu se obraća. Tako, na primjer, Strabon saopštava da su za vrijeme punog mjeseca Keltiberi slavili svečanost u čast nekog velikog boga čije ime nisu spominjali³¹.

²⁵ N. d., 76—77.

²⁶ P. Skok, ER, III, 55; M. Gavazzi, *Problem karakterističnoga razmještaja nekih etnograf. elemenata na Balkanu*. Extrait des comtes rendus du IV Congrès des géographes et ethnographes slaves, Sofija 1936, str. 232—233, 234.

²⁷ Ph. Veyrin, *Les Basques de Labourd, de Soule et de Basse Navarre*, ed. Art-haud 1955. Š. K., GEM, Beograd 1961, 133.

²⁸ M. S. Filipović, n. d., 76.

²⁹ Š. Kulišić, God. ANU Sarajevo, XI, 171, 180 i d.

³⁰ M. S. Filipović, n. d., 75.

³¹ J. Vendryes, n. d., 264.

XIII

ŽRTVENICI, HRAMOVİ, IDOLI

Najstariji podaci o slovenskoj molitvi vezani su za zemljoradnju, što nas nimalo ne iznenađuje kada znamo da je osnovni animističko-mađijski kompleks »proizvodnih običaja« u svih Slovena nastao na zemljoradničkoj osnovi. Ibn Rosteh, arapski pisac X vijeka, saopštava kako su Sloveni (Rusi) prilikom žetve bacali uvis zrnje prosa govoreći: »Gospodaru, koji si nam podario hranu, daj nam je i danas u obilju.«¹ Na isti način i u razvijenoj religiji baltičkih Slovena, sa hramovima, višim bogovima i njihovim kipovima, u Arkoni je sveštenik prilikom žetve izvodio glavni obredni čin, sa još uvijek bitnim mađijskim značenjem. Kada znamo da su najstarije poznate žrtve kod Slovena prinošene u gajevima, pored poštovanog drveća, kod izvora i rijeka ili na visovima, nema sumnje da su ovi prvobitni obredi bili vezani za poštovanje drveća, vodâ i brda. Još Konstantin Porfirogenit saopštava kako su Rusi na Dnjepru žrtvovali rijeci pijetlove, kokoši, hljeb i meso, a Lav Đakon 971. godine takođe navodi kako su Sloveni bacali u Dunav pijetlove koje su žrtvovali². Izvori daju podatke i o žrtvama koje su prinošene višim bogovima. Prokopije kaže kako su Sloveni gromovniku žrtvovali volove i prinosili mu i druge žrtve, a po Saxu Grammaticusu baltički su Sloveni Svan-tevitu žrtvovali stoku, plodove i ogromnu pogaču (sacrificio admovebatur). Radogostu su žrtvovali volove i ovce (mactabant hostias de bobus et ovibus), a po Slovu sv. Jovana Zlatoustog, Periplutu su napijali iz rogova. Po opštem običaju, žrtvovanje je zatim pratila gozba učesnika³.

Jedan ruski izvor iz XI vijeka spominje »molenije idolskoje«, iz čega se pretpostavlja da je još paganski izraz za obraćanje idolu i uopšte božanstvu, glasio »moliti se«. Niederle je time objašnjavao i češki izraz *modla* za oznaku paganskog idola⁴. Žrtva se u domaćim izvorima, još od XI vijeka, najčešće naziva *treba*, a prema tome je i mjesto gdje se žrtvovalo označavano kao *trebište*, dok se žrtvovana hrana zvala *trebno*⁵. Po Vasmeru, ovi se izrazi izvode od korijena (praslovenskog) *terb*, a prvobitno bi označavali ono što je »nužno«⁶. I po Miklošiču, staroslov. *treb* — *necessarius* značilo bi »izvršenje duga«⁷, a Skok ističe kako se u primitivnom mentalitetu i religiozne

¹ L. Niederle, *n. d.*, 183; V. Pisanı, *n. d.*, 402.

² L. Niederle, *n. d.*, 184.

³ *N. d.*, 183—185.

⁴ *N. d.*, 183.

⁵ *N. d.*, 186—187.

⁶ M. Vasmer, *ES*, IV, 95—96.

⁷ F. Miklosich, *EW*, 354.

funkcije smatraju nuždom. Na taj način je praslovenska riječ *reba* — »poganska žrtva« ušla u vjersku terminologiju, pa je zatim preuzela i hrišćanska crkva. Ne može se znati, kaže dalje Skok, (ali je vjerovatno zbog toponima Perun) da li je u toponimu *Trebišće*, ispod brda Peruna kod Moščaničke Drage, očuvano staro pogansko značenje »žrtvenik« ili »krčevina«⁸. Pored riječi *treba*, služile su i i riječi *žrtva*, *žrtvenik*, *žrec*, sve od riječi *žreti* — vorare (proždirati, gutati), kako je, slijedeći Miklošiča, zaključio i Niederle⁹. Skok smatra da je riječ *žrtva* praslovenska i da se kao crkveni izraz nalazi u ruskom jeziku¹⁰. Helmold saopštava kako je sveštenik pio krv žrtve, jer mnogi vjeruju da se demoni lakše dozivaju pomoću krvi. I niz ruskih izvora zabranjuje da se jede meso udavljene životinje i pije krv¹¹.

Pored naziva *trebište* i *žrtvenik*, javlja se i stari slovenski termni *kapišće*. Stara legenda o sv. Vaclavu spominje u Češkoj »idolsko kapišće«, vjerovatno kao mjesto gdje su prinošene žrtve. Kijevski mitropolit Hilarion, sredinom XI vijeka, u jednoj poslanici hvali ruski narod što više ne gradi »kapišća«, već crkve Hristove, i što ruši »kapišća«, a podiže crkve¹². Jedno malo ostrvce (školj) pored Lastova zove se *Kapište*, a u jednoj čakavskoj darovnici iz Povlja na ostrvu Braču, iz 1185. godine, navedeno je »selo u kapišće crkve svete Marije«, gdje, po Mažuranićevoj interpretaciji, ova riječ *kapišće* ne znači paganski, već hrišćanski oltar. I jedna uvala na Braču zove se *Kapište*, pa je lako moguće da se u navedenim nazivima sačuvao trag neretvanskog paganstva, zaključuje Skok¹³. Polazeći od ovih Skokovih razmatranja, Milenko S. Filipović navodi kako po Makedoniji »ima bezbroj kultnih mesta i predmeta: stabala, izvora, stena itd.« Na južnoj periferiji Skoplja, pod selom Donjim Vodnom, tri su kulna izvora, jedan do drugog, koji se zajedno zovu *Kapištec*. To se mjesto spominje 1300. godine u baštinskoj povelji kralja Milutina obnovljenom manastiru Sv. Đorđa kod Skoplja pod imenom *Kapešt'c*. A da se zaista radi o nekadašnjem kapištu, najbolji je dokaz, kaže Filipović, što je »to mesto, i posle uklanjanja idola, ostalo kultno mesto«, jer na te izvore dolaze »i hrišćani i muslimani i svi jednako postupaju: pale sveće, daju novac, vežu beleže« (Podaci iz 1929. god.)¹⁴. Petar Ž. Petrović navodi kako je neki monah Kozma zapisao 1567. godine »i trkleta kapišta svoja besovska«, zatim i više toponima kao što su: *Kapeš* u pešterskom selu Uglu, pa kod Sjenice i u Tikvešu, *Kapež* u Zaglavlju, *Kapešnica* kod Peći i *Kapište* kod Novog Pazara¹⁵. Naziv *kapište* tumači se kao protobugarska (avarska) riječ u starocrkvenoslovenskom i ruskom jeziku. Za *kap*

⁸ P. Skok, *ER*, III, 501—502.

⁹ L. Niederle, *n. d.*, 187.

¹⁰ P. Skok, *ER*, III 685.

¹¹ »Post cesam hostiam sacerdos de cruore libat, ut sit efficacior oraculis capescendis. Nam demonia sanguine facilius invitari multorum opinio est«; Helmold, I, 52. Isto i u Zabrani Kozme prezbitera i u legendi o sv. Vaclavu; L. Niederle, *n. d.*, 185.

¹² L. Niederle, *n. d.*, 189—190.

¹³ P. Skok, *Problem romanstva i slavenstva na našim obalama*, Jadr. straža, Split 1939, br. 9, str. 360—361; Isti, *Slavenstvo i romanstvo na jadranskim otocima*, Zagreb 1950, I, 222.

¹⁴ M. S. Filipović, *Kapište*, Istoč. časopis Istor. instituta SAN, Beograd, III 265—266.

¹⁵ *SMR*, 164—165.

postoje utvrđene paralele u jakutskom, ujugurskom *kep*, mongolskom i južnoturskom *kap* — »oblik, slika«. U slovenačkom, hrvatskosrpskom i bugarskom jeziku kao *kip*, sa vrlo razgranatim značenjima (osoba, oblik, prilika, slika, idol i sl.)¹⁰.

Ruski izvori spominju žrtvovanje »bjesom na gorah«, a u ljetopisima je inovjerni hram označen kao *ropata*, *ropat*, »nejasnog mi porijekla«, kaže Niederle¹⁷. Po Vasmerovom Rječniku, stari ukrajinski i ruski naziv *ropat* označavao je paganski hram, vjerovatno posredstvom grčkog *rapation*, jer se prvobitno porijeklo ove riječi pretpostavlja u arapskom izrazu *ribat*, sa značenjem »utvrđeni manastir«¹⁸. Olafova Saga spominje ruski paganski hram sa dverima, iza kojih je knez Vladimir prinosiso žrtvu. U Kijevu je iskopan žrtvenik starog kneževog dvora, oko kojeg je nađeno na hiljade kostiju zubrovih, veprovih, jelenjih i drugih, što bi svjedočilo da se radi o paganskom hramu¹⁹.

S obzirom na razvijenost religije baltičko-polapskih Slovena prirodno je što je u njihovim oblastima i gradovima bio veliki broj hramova o kojima imamo najviše obavještenja. Još u XI vijeku Thietmar saopštava da svaka njihova oblast ima svoje hramove i kipove demona koje nevjernici poštuju²⁰. Međutim, mogli smo pratiti kako je, i pored brojnih i veoma značajnih hramova posvećenih pojedinim višim božanstvima, još uvijek bio živ stari kult u prirodi, na primjer u Vagriji pored ograđenih svetih hrastova, gdje se radi obreda i suđenja okupljao narod iz cijele oblasti. A Helmold na drugom mjestu izričito kaže da, pored kipova i hramova, druge bogove poštuju u šumama i gajevima i da im tu ne podižu nikakve kipove (alii silvas et lucos inhabitant ut est Prove deus Aldenburg, quibus nullae sunt effigies expressae)²¹. Svete gajeve spominje i Thietmar, a Hronika monaha Rikarda bilježi kako Ljutići, istočno od Odre, Merkura i Veneru nisu poštovali u hramovima, već u gajevima ili pored izvora (non in templis, sed in nemoribus vel iuxta fontis)²². Iz toga se jasno razabire da hramovi i kipovi, posvećeni višim bogovima, potiču iz znatno razvijenije, više faze u religiji baltičko-polapskih Slovena, u vezi sa razvojem gradova i snažnih plemenskih država. To je ona faza u kojoj najviši bogovi, pored još uvijek vidnih prvobitnih atributa što ih karakterišu kao prirodna božanstva, već primaju i vid ratničkih bogova.

Takav je bio u prvom redu Svantevit, kojemu je bio posvećen i veliki hram u Arkoni, na ostrvu Rujanu. Prema opisu Saxa Grammaticusa, veliki i lijepi hram, sagrađen od drveta, nalazio se usred grada. Bio je ograđen drvenom ogradom, čija je vanjska strana bila ukrašena rezbama i grubim, nevješt看 slikama. Rezultati iskopavanja, koja je izvršio arheolog Schuchardt, potpuno se slažu sa ovim opisom Saxa Grammaticusa. U hramu se nalazio ogroman, već opisani kip Sventovitov. Njegovog bijelog konja mogao

¹⁰ P. Skok, *ER*, II, 38.

¹⁷ L. Niederle, *n. d.*, 191.

¹⁸ M. Vasmer, *ES*, III, 502.

¹⁹ L. Niederle, *n. d.*, 192.

²⁰ »Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur et simulacra daemonum singula ab infidelibus coluntur«; Thietmar, *Chronicon*, VI, 25 (18); L. Niederle *n. d.*, 193.

²¹ Helmold, I, 52; L. Niederle, *n. d.*, 154.

²² L. Niederle, *n. d.*, 193, nap. 3.

je napasati samo sveštenik, jer su Rujanci vjerovali da Sventovit noću jaše na svom konju i ratuje protiv neprijatelja. Glavni dokaz za ovo vjerovanje navodno su nalazili u tome što bi konj, iako zatvoren, ujutru bio sav znojan i blatnjav kao da je prešao daleki put. Pored konja sveštenik je polagao koplja u tri reda, pa ako bi konj preko njih zakoračio desnom nogom, bio je to povoljan znak za uspjeh u boju. Ako bi zakoračio lijevom nogom, odustajali su od boja. U samom hramu visile su zastave među kojima se jedna posebno isticala bojom i veličinom²³. Već smo ranije spomenuli veliki hram u Retri, posvećen bogu Redigastu-Radogostu, sa kojim je Schuchardt pokušao da poistoveti jedno slovensko gradilište u Meklenburgu, ali bez dovoljno dokaza²⁴. Međutim, hramovi u Korenici (Carentia, Garz) na ostrvu Rujanu, posvećeni Rugjevit, Porevitu i Porenuciju, također su imali četvrtaste osnove, kako su pokazala iskopavanja²⁵. U nekim drugim baltičkim mjestima izvori samo spominju hramove, ali ih ne opisuju, osim u Šćećinu, o kojima ću detaljnije govoriti na kraju, jer zahtijevaju opširnija komparativno-istorijska razmatranja.

U jednom ptujskom Urbaru iz XIV vijeka navodi se *lapis Triglev* — kamen Triglava, čiji je kip možda bio postavljen na tom mjestu²⁶.

Izvori navode u Šćećinu četiri svetišta, zvana *contina*, a za glavno kažu da je bilo lijepo ukrašeno slikama ljudi i životinja²⁷. U njima se nalazio i kip boga Triglava kojega su paganski Sloveni poštovali (*inclusa deorum simulacra continerent continas dixere priores... in quibus ab stulto paganorum populo deus Triglous colebatur*)²⁸. U tim »kontinama« stavljali su stolove i stolice, jer su se određenih dana u njima okupljali ljudi radi pića i zabave ili radi ozbiljnih razgovora²⁹. Naziv *contina*, koji je Herbord pogrešno dovodio u vezu sa glagolom *continere*, Niederle je, slijedeći Šafarika, objašnjavao pomoću staroslov. *kat*, staroruskog *kušća*, bugarskog *kšta*, hrvatskosrpskog *kuća*³⁰. Kako ćemo dalje vidjeti, ovo se objašnjenje po svemu može prihvatiti, osim izvođenja riječi *kuća* od *kut*, kako je to Miklošič mislio. Po mišljenju Petra Skoka, riječ *kuća* je praslovenska izvedenica od starocrkvenoslovenskog glagola *kotati* koji je značio »umotati, njegovati, odgajati, skrivati«. Prema tome je riječ *kuća* prvobitno značila »skrovište (ili)

²³ *N. d.*, 289—292; B. O. Unbegaun, *n. d.*, 415.

²⁴ M. Garašanin — J. Kovačević, *Pregled materijalne kulture Južnih Slovena*, Beograd 1950, 105.

²⁵ B. O. Unbegaun, *n. d.*, 415.

²⁶ J. Korošec, *Slovensko svetišče na Ptujskom Gradu*, Ljubljana 1948; M. Garašanin — J. Kovačević, *n. d.*, 105—112.

²⁷ L. Niederle, *n. d.*, 194; B. O. Unbegaun, *n. d.*, 415—416.

²⁸ N. Niederle, *n. d.*, 151.

²⁹ »Tres aliae continae minus venerationis habebant minusque ornatae fuerant. Sedilia tantum intus in circuitu extructa erant et mensae, quia ibi conciliabula et conventus suos habere soliti erant. Nam sive potare sive ludere sive seria sua tractare vellent, in easdem aedes certis diebus conveniebant et horis; Herbord, II, 33; E. Gasparini, *n. d.*, 553.

³⁰ L. Niederle, *n. d.*, 194.

njegovalište«, što se vidi i po staropruskom *pakunst* — po »čuvati«³¹. A ovo bi značenje potpuno odgovaralo i funkciji »kontine«, kako nam je opisuje Herbord.

Za razliku od Unbegauna, koji je u običaju okupljanja i zborovanja u »kontini« nalazio odjek nordijske tradicije³², Evel Gasparini je u »kontini« dosljedno nastojao utvrditi staru rodovsku ustanovu slovensku. Kao primjer koji bi ovo potvrđivao, Gasparini navodi bjeloruske i ukrajinske »bratske kuće« u kojima su javno proslavljali pojedine praznike. Zgrade sa funkcijom »kontine«, kako ocjenjuje Gasparini, postojale su u Bjelorusiji, Ukrajini, Crnoj Gori, možda i u Sloveniji³³. Pošto je utvrdio da su se u Boki i u Dalmaciji sastajali članovi starih bratstava, pozivajući se na Drobnjakovića, Gasparini je u stvari sažeto naveo moje podatke o zajedničkom svetkovanju u Gornjem i Donjem Stolivu, koje ću navesti u cjelini. U Stolivu se sve doskora održavao starinski običaj zajedničke večere. Uoči Sv. Ane (26—VII, po nov. kal.), koju narod zove sv. Jana i sv. Petka, svi domaćini iz Gornjeg i Donjeg Stoliva zajednički bi kupili jednog ili dva brava i priredili bi zajedničku večeru na utrini pred starom crkvom Sv. Ane u Gornjem Stolivu. Uz jelo i piće ostajali su cijelu noć, a u starije vrijeme dolazili su pod oružjem i u veselju pucali. Ovaj običaj, koji je prvobitno poticao iz rodovsko-plemenskog života, odražavao je već seosku zajednicu³⁴. U starije doba »bratinske užine« priređivali su i po selima Popova polja. Kako kaže ispitivač, bratinska je užina bila »kao neka vrsta smotre, pregleda nekadašnjeg bratstva«. Ako je u selu bilo više bratstava, onda su po redu prisluživala sva bratstva³⁵. I Hrvati u Neumu davali su »bratinsku užinu« na Miholjdan, i to uz učešće žena, a kao gosti dolazili su i srodnici iz drugih sela³⁶. U Kalima na ostrvu Ugljanu pamti se »bratinski dvor« sa »koledištem«, gdje su održavani kulturni običaji³⁷. Međutim, u selu Mulu, u Boki, Đurđevdan su proslavljale žene i djevojke kao svoju zasebnu svečanost, a muškarci su dolazili tek poslije podne da bi igrali u kolu³⁸.

Crkveni uticaj odvojio je slovenske baltičke »kontine« od socijalne grupe, pa i ondje gdje su društvene zajednice i dalje postojale. Jedino se u Crnoj Gori sačuvala stara veza, zaključuje Gasparini³⁹. Po svom porijeklu i po svojoj suštini navedeni su običaji nesumnjivo rodovski, ali se ne mogu ocijeniti kao čisto slovenski, a još manje neposredno izjednačavati sa starim i opšteslovenskim običajima, s obzirom na bitni uticaj balkanskog supstrata u razvoju dinarskog rodovskog društva, kako to pokazuju i običaji susjednih Albanaca⁴⁰. Iako u nekim elementima postoji razumljiva suštinska podu-

³¹ P. S k o k, *ER*, II, 221—222.

³² B. O. U n b e g a u n, *n. d.*, 416.

³³ E. G a s p a r i n i, *n. d.*, 556—558.

³⁴ Š. K u l i š i ć, *Etnološka ispitivanja u Boki Kotorskoj*, Spomenik SAN, CIII, Beograd 1953, 196.

³⁵ Lj. M i ć o v i ć, *Život i običaji Popovaca*, SEZ, LXV, 134—136.

³⁶ Š. K u l i š i ć, *Društveni običaji u Neumu*, GZM, Sarajevo 1959, 117.

³⁷ I s t i, GZM, Sarajevo 1959, 308.

³⁸ I s t i, Spomenik SAN, CIII, 210.

³⁹ E. G a s p a r i n i, *n. d.*, 558.

⁴⁰ Š. K u l i š i ć, *Tragovi arhaič. rodovske organizacije i pitanje balkansko-slovenske simbioze*, Beograd, 1963; I s t i, *Balkaski supstrat u dinar. rodov. organizaciji*, God. ANU, Sarajevo, XIII, 361—374.

darnost, ne mogu se slovensko-baltičke »kontine« neposredno izjednačavati ni sa sličnim ustanovama finskih naroda. Stoga i Gasparini smatra da su samo prvobitni sadržaj ustanove »kontina« sačuvala finska plemena sa Volge. Tako Mordvini kultnu zgradu zovu »kudo«, Votjaci »kuala«, a Permljani »kola«. Finci je nazivaju »kota«, nazivom iranskog porijekla, kao što je i ukrajinska i poljska »chata« (hata). Mordvini su svoj »kudo« podizali na odvojenom mjestu, gdje su zatim ubijali životinje koje će zajednički obredno jesti. Za ovu gozbu okupljali su se po srodstvu, kao što se po svemu vidi da je i svijeća u čast preuaka bila rodovska, primjećuje Gasparini. Mordvini (Mokša) podizali su zasebnu kolibu, ograđenu drvenom ogradom, unutar koje su svake godine obredno klali jednu ždrebicu. Na isti način su i Čeremisi u šumi, na proplanku podizali zajedničku drvenu kolibu, sa stolom i stolicom, gdje se svake godine održavala velika svečanost. Slovenske »kontine« u Šćećinu, kao finški »kudo« i »kuala«, bile su svetišta određene *sebre* (bratstva), zaključuje Gasparini. Četiri nevelika svetišta, jedno pored drugog, mogu se objasniti, kako ispravno ističe Gasparini, jedino željom da se zadovolje vjerske potrebe četiri srodničke zajednice, od kojih je svaka u svojoj »kontini« poštovala neko svoje božanstvo ili nekog duha. I ona veća i ukrašena, kako je opisuju izvori, sa idolom Triglava, takođe je mogla pripadati posebnoj »sebri«, s tim što je njen bog uživao veće poštovanje i od šireg kruga vjernika. Gasparini dalje navodi kako su u »kontinama« čuvali kao svetinju sedla, zastave i razno oružje, koje je, navodno, pripadalo pobjedničkim precima i služilo kao zaloga pobjede. On zatim navodi kako su u Litvaniji rodovska božanstva poštovana još u XVI vijeku, kao što je i kod Altajaca svaki rod poštovao zajedničkog pretka i zajedničko božanstvo. Slično je bilo kod finskih Votjaka, a ista se pojava javlja i u Crnoj Gori, gdje svako bratstvo slavi svog sveca zaštitnika i gdje egzogamiju u bratstvu prati i razlika u kultu, jer je među osobama sa istom slavom isključen brak. Poređenje slovenskih i finskih običaja, zaključuje na kraju Gasparini, daje nam ozbiljnu osnovu za pretpostavku da su godišnje svečanosti baltičkih Slovena, u X do XII vijeka, sačinjavali rodovski obredi i da su idoli poštovani u »kontinama« bili iste prirode kao i sveci srpske slave⁴¹. Poštovanje rodovskih zaštitnika poznato je u svim rodovsko-plemenskim društvima⁴², ali izvjesne suštinske podudarnosti ipak nam ne daju dovoljnog osnova za punu identifikaciju slovensko-balkanske *slave* sa vjerovanjima i obredima baltičkih Slovena iz XII vijeka, kako sam to ranije podrobno obrazložio (Kult pokojnika i predaka).

U prethodnim odjeljcima razmatrao sam kipove pojedinih bogova i posebno problem policefalije, a ovdje bih se zadržao na tezi o navodnom keltskom porijeklu nekih osobina baltičko-polapskih slovenskih bogova. Tako Janina Rosen Przeworska Svetovitovog bijelog konja smatra keltskim atributom, kao što je, po njenom mišljenju, i Vodanov konj bio keltskog porijekla. Svetovitova haljina, koja (po Saxovom opisu) dosiže do koljena, podsjeća na kratke suknje Kelta, kakve su nam poznate sa jednog srednjovjekovnog relikvijara u Irskoj i sa raznih bareljefa keltskih i galskorimskih, primjećuje Przeworska. Treća karakteristična crta Svetovitovog lika izražena je u njegovoj »četvornoj« predstavi (sa četiri glave), koja nam je

⁴¹ E. Gasparini, *n. d.*, 558, 564.

⁴² S. Tokarev, *Ranije formi religiji*, Moskva 1964, 252—277.

poznata sa irskih, keltskih i galskorimskih spomenika⁴³. Ali, ovdje moram napomenuti da se razmatranja autorke pretežno oslanjaju na takozvani »zbručanski« spomenik (nađen u rijeci Zbruci), za koji je već utvrđeno da nije predstavljao Svetovita, već neko staro zensko oozanstvo slovensko (Niederle, Ribakov). Kao i neki stariji i savremeni naučnici (Niederle, Pettazzoni, Ribakov), tako je i J. Sokolovska utvrdila sličnost spomenutog ženskog lika na »zbručanskom« spomeniku sa predstavama »kamenih baba«, što Przeworska odbacuje tvrdeći da navodne »analogije« više ukazuju na razlike nego na sličnost ovog spomenika i evroazijskih »baba«. Po njenom mišljenju, »Sviatovid« (u stvari lik sa zbručanskog spomenika) spadao bi u krug iberskih, francuskih i poljskih spomenika toga tipa⁴⁴. Već sam ranije ukazao na keltske analogije u vezi sa policefalijom slovenskih bogova, ali one ne mogu služiti kao dokaz o keltskom porijeklu ovog šire poznatog atributa (Hermes, trački konjanik), koji se javlja i kod finskih plemena. Podudarnost ovih slovenskih likova sa spomenicima nekih drugih naroda, na koju ukazuje i Przeworska, očevidno potiče iz dubljih zajedničkih izvora, počevši od matrijarhalnih predstava o trojnim ženskim demonima i boginjama, kakva je bila i Trojna boginja Mjeseca. Hekata je imala tri tijela i tri glave (Hecate Trivia)⁴⁵.

U slovenskim zemljama nađeni su autentični, obično kameni spomenici, kao što su »kamene babe«, ili ih spominju pisani izvori, osobito kod polapsko-baltičkih Slovena. Već je Thietmar pisao da svaka njihova oblast ima svoje hramove i kipove demona⁴⁶, u stvari bogova. Slično nas obavještava i Helmold kada kaže kako u cijeloj slovenskoj zemlji uzima maha poštovanje idola. Posebno je vrijedno njegovo kazivanje da, pored gajeva i kućnih penata, poštuju brojne idole po selima i gradovima⁴⁷. Thietmar govori o poštovanju »domaćih« bogova kod baltičkih Slovena (*domesticos colunt deos*), a Gasparini primjećuje da se to odnosi na rodovske bogove, jer su kućni demoni u najužem smislu porodični i vezani su za samu kućnu zgradu⁴⁸. Braniborski biskup Herbert, na početku XII vijeka, saopštava kako je u polapskih plemena uništio bezbrojne idole (*multa atque innumerabilia idola*). Na isti način izvori navode poštovanje idola kod starih Čeha (*ut nullus idola adoret*). Kozma Praški spominje gluhe i nijeme idole kojima se mole pagani. I u poljskim crkvenim izvorima *ydola* ne znači samo demone, kako je mislio Brückner, već stvarne idole⁴⁹.

O kipovima bogova kod starih Rusa bilo je ranije govora, a da su u svakoj kući poštovali domaće penate, kako je još Niederle zaključio, dokazuje ukrajinski običaj da sveti kućni ugao sa ikonama nazivaju *božnik*. Stari crkveni izvori stalno napadaju »idoloslужenje« i »kumiroslужenje«, i poseb-

⁴³ J. R. Przeworska, *n. d.*, 219—220.

⁴⁴ *N. d.*, 225—227.

⁴⁵ Š. Kulišić, *God. ANU, Sarajevo, XI*, 157—158.

⁴⁶ Thietmar, VI, 25 (18); L. Niederle, *n. d.*, 195—196.

⁴⁷ »Invaluit in diebus illis per universam Sclaviam multiplex ydolorum cultura... Praeter lucos atque penates enim et ydola, quibus agri et oppida redundabant...«; Helmold, I, 52. »Est autem Sclavis multiplex ydolatriae modus«, I, 83; L. Niederle, *n. d.*, 196.

⁴⁸ Thietmar, VIII, 69; E. Gasparini, *n. d.*, 553—554, 561.

⁴⁹ L. Niederle, *n. d.*, 196.

no poštovanje »babljih idola«⁵⁰. U ruskim izvorima spominju se »idolski hramovi«, na primjer, u Žitiju sv. Vladimira iz XII—XIII vijeka⁵¹. Po mišljenju P. Skoka, riječ *hram* je sveslovenska i praslovenska, čiji indoevropski korijen nije utvrđen⁵². Neki su riječ *hram* dovodili u vezu sa hetitskim *karimmi* — »hram« i sanskr. *harmyam*, sa prvobitnim značenjem »kuća od pruća, zaštita od neprijatelja«⁵³. Urbańczyk smatra da su Poljaci riječ *hram* tek u XIX vijeku primili od Čeha ili Ukrajinaca⁵⁴. Stari slovenski nazivi za idole glasili su: *modla* (kod Čeha), *soha*, *stup*, *kap*, u značenju otesanog panja, a kod Rusa i staroskandinavskog porijekla *stod*⁵⁵. Poljski naziv *posag*, po Urbańczyku, javlja se tek u XVII vijeku⁵⁶. Navedeni nazivi inače se smatraju kao stari narodni, ali se ne zna tačno od kog su vremena upotrebljavani. U crkvenim spisima X i XI vijeka sreću se nazivi stranog porijekla: *idol*, od grčkog *eidolon*, zatim *balvan*, *istukan*, *kumir*, tursko-tatarskog porijekla, kako je još Niederle mislio⁵⁷. Riječ *kumir* (kumiri kameni i drveni) nalazi se i u Žitiju sv. Nauma, za koju je Miklošič smatrao da je finskog porijekla, dok je Mladenov upoređuje sa sirskim kumra i armenskim k'urm⁵⁸.

Na nekim kamenim nadgrobnim spomenicima, nađenim u Poljskoj, urezan je kosi krst, koji nema nikakav antropomorfni izgled, već prije podsjeća na poznatu »svastiku«, simbol ognja, kako je pretpostavljao Niederle⁵⁹. Janina Przeworska nastoji da ove stupove dovede u vezu sa keltskim nadgrobnim spomenicima u Francuskoj, koji takođe imaju znak kosog krsta. Znak »ukošenog križa« javlja se i na keramici lužičkoj, rimskoj, skitskoj i protoslovenskoj. Kosi krst kao simbol nalazi se i pored lika konjanika na keltskim zlatnicima. Jedna mala kamena sjekira sa tri znaka kosog krsta najvjerovatnije je služila u obredne svrhe. Obredna uloga sjekire poznata je u galsko-rimskom kultu boga *Dagda* (irski *Dag-de* »dobri bog«), zvanog i *Sucellus*, *Sukellus*, *Silvanus*. Poznato je oko 200 prikaza toga boga koji drži u ruci sjekiru ili mlat. Navedeni nazivi, u stvari, samo su apelativi jednog istog boga, a njegovo ime *Smert* (ullos), *Smertios* bilo bi srodno sa *smierć* (smrt), kako zaključuje Przeworska⁶⁰. Ne mogu ulaziti u pitanje ove etimologije, ali moram napomenuti da se keltski korijen *smert* objašnjava kao »predviđanje, nabavljanje« i da se od istog korijena javlja oblik *Smertatius* kao naziv Marsov⁶¹. Ime *Smertatius* za ovo božanstvo Pisani objašnjava kao »onaj koji pamti« (il *memore*) ili »dostojan sjećanja« (il *memorando*)⁶².

U narodnoj umjetnosti slovenskih naroda *svastika* se javlja kao »mađijski simbol«, pouzdano još neutvrđenog značenja, u drvorezu, na tekstilu,

⁵⁰ N. d., 196—197, nap. I.

⁵¹ N. d., 190, nap. 3.

⁵² P. Skok, *ER*, I, 683.

⁵³ M. Vasmer, *ES*, IV, 273.

⁵⁴ S. Urbańczyk, *n. d.*, 61.

⁵⁵ L. Niederle, *n. d.*, 203—204.

⁵⁶ S. Urbańczyk, *n. d.*, 55.

⁵⁷ L. Niederle, *n. d.*, 204; *Isti, Rukovet slovan. starožitnosti*, Praha 1953, 308.

⁵⁸ *Isti, Slovan. starožitnosti*, II, sv. 1, str. 197, 204; F. Miklošič, *EW*, 147; E. Berneker, *EW*, 644. Etimologiju navedenih naziva vidjeti u P. Skoka, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*.

⁵⁹ L. Niederle, *Slovan. starožitnosti*, II, sv. 1, 84.

⁶⁰ J. R. Przeworska, *n. d.*, 188—207.

⁶¹ J. Vendryes, *n. d.*, 273.

⁶² V. Pisani, *La religione degli antichi Celti*, T. V. 1971, t. 2, 435.

na uskršnjim jajima, ponekad i na obrednom hljebu⁶³. Međutim, Čajkanovićeva pretpostavka da je krst u seoskim kućama mogao »prvobitno biti idol našeg vrhovnog boga« nema nikakvog stvarnog osnova. Čajkanović je pretpostavio da prostonarodni krst, kakav se viđa po kućama pored ikone, u sredini naselja ili po poljima, — predstavlja »fetiš, u kome je produžio da živi starinski idol«. Tek onako napamet Čajkanović tvrdi kako su stari Srbi znali znak krsta prije nego što su primili hrišćanstvo⁶⁴. A, u stvari, njegova pretpostavka, koja se nastavlja i u *Srpskom mitološkom rečniku*⁶⁵, u staroj slovenskoj religiji ničim nije dokazana. Ova pretpostavka nema nikakvog osnova ni u istorijskim izvorima, ni u arheološkim spomenicima, ni u lingvistici. U narodnim običajima slovenskih naroda, pod uticajem crkve, krst je mogao zamijeniti starije, prethrišćanske simbole, možda i neke idole i fetiše, pa je poprimio i narodske oblike koji odstupaju od crkvenih krstova⁶⁶. Nema sumnje da su i zatečeni antropomorfni nadgrobni krstovi predstavljali pokojnike, ali nikakvo krstoliko antropomorfno božanstvo, koje bi se razvilo iz krsta ili poštovanja krsta, nije utvrđeno u staroj slovenskoj, pa ni u staroj srpskoj religiji⁶⁷. U nauci je danas utvrđeno da je riječ *krst* sveslovenska, jer su svi slovenski narodi bili pokršteni, ali isto tako da »nije praslavenska, kako je tvrdio Budmani«. Riječ krst, kako naglašava Skok, »koja reflektira latinski izgovor grčkoga epiteta, ne predstavlja narodni latinski govor Balkana, nego je kasnije teološko proširenje u semantičkom pravcu, koje je zacijelo došlo sa zapada... Rumunsko i arbanaško kršćanstvo je starije od slavenskoga i termini za akt primanja u crkvu predstavljaju balkansko-latinsku riječ. N. pl. *krsta* (Vuk) u izrazu *nositi krsta* (Srbija) zavetine, općinska slava krsta, i pridjev *krstan*, *krsna* (slava, 14. v.).«⁶⁸ Prema tome, riječ *krst* je očito crkvenog porijekla, i to sa zapada, od prvobitnog latinskog oblika, te nije mogla biti izvorni, narodni naziv za stare slovenske idole. A što je još važnije, pronađeni slovenski idoli antropomornog oblika nemaju oblik krsta⁶⁹, već su im ruke savijene na grudima ili na trbuhu, nikad ukrštene, već uvijek paralelno jedna iznad druge⁷⁰. I u saopštenju arapskog pisca Ibn Fadlana (X vijek) o ponudama koje su ruski trgovci prinosili idolima navodi se samo da je najviši idol imao ljudsko lice, a ruke se i ne spominju⁷¹. Kako smo mogli pratiti, izvori dosljedno ističu da su baltički Sloveni vajali mnoga božanstva sa dvije, tri ili više glava, a ruke spominju tek kad idol drži neki predmet (rog, na primjer) ili kada rukom dodiruje čelo ili bradu. Upadna je, dakle, bila policefalija baltičko-slovenskih bogova, a o raširenim rukama ili o nekom krstolikom obliku idola u izvorima nema ni spomena.

⁶³ L. Niederle, *n. d.*, 84; K. Moszynski, *KLS*, II—2, 133—135, 169; A. Vacklavik, *n. d.*, passim. P. Tomić, *GEM*, Beograd 1957, 51.

⁶⁴ V. Čajkanović, *Studije iz religije i folkloru*, SEZ, XXXI, 104—108.

⁶⁵ *SMR*, 150—151.

⁶⁶ *Upor. n. d.*, 151.

⁶⁷ Sve što je o tome pisao M. Popović u svojoj knjizi *Vidovdan i časni krst* predstavlja diletantski promašaj i za nauku je bez ikakve vrijednosti.

⁶⁸ P. Skok, *ER*, II, 197—198. Po mišljenju P. Ž. Petrovića, mjesto idola služio je »krst latinskog tipa, koji je oblikom bliži antropoidnom narodnom krstu od krsta grčkog tipa koji je znatno stilizovan«; *SMR*, 151.

⁶⁹ L. Niederle, *n. d.*, 144, 145, 199, 201, 202.

⁷⁰ V. Pisani, *La religione degli Slavi*, T. V. 1971, t. 2, 380—396.

⁷¹ L. Niederle, *n. d.*, 200—201; V. Pisani, *n. d.*, 381.

XIV

VRAČI I SVEŠTENICI

Govoreći o ulozi vrača i sveštenika u starim slovenskim plemenima, Niederle je pretpostavljao da je obrednu funkciju najprije obavljao otac ili uopšte »glava porodice«, kao što se još uvijek na Balkanu, za vrijeme domaće svečanosti, moli i prinosi žrtvu srpski i bugarski domaćin ili na sjeveru bjeloruski¹. Međutim, i u mnogim kulturnim običajima balkanskih i drugih Slovena može se razabrati da domaćin kuće nije bio prvi, najstariji vršilac obreda, jer su oni sačuvali prvobitni rodovsko-seoski karakter. Elementi ovih rodovskih običaja sačuvani su u svim kolektivnim seoskim obredima slovenskih naroda. I u koledarskom obredu glavna funkcija pripada koledarima, posebno starješini (»dedici«), koji uz mađijske pjesme i radnje nastoje da dočaraju plodnost, sreću i napredak. U običajima balkanskih Slovena može se zapaziti kako o Božiću neke bitne obredne radnje izvode naporedno poleženik i kućni domaćin, kod Bugara i Makedonaca ponekad i domaćica, u istočnoj Srbiji takođe domaćica ili pak glavna koledarka. A iz analize običaja vidi se da je uloga polaženika izvorna, primarna i da je starješina kuće sekundarno preuzeo neke običaje koji su prvobitno pripadali polaženiku². Isti proces Gasparini je zapazio i u bjeloruskim i ukrajinskim običajima, gdje se takođe sekundarno javlja obredna uloga domaćina, jer je u starini polaženika predstavljalo strano lice koje je primano kao božanstvo³. I najstariji podatak (XI vijek) o polaženju kod Slovena jasno pokazuje da je obred izvodio seoski pastir u svakoj kući posebno. I u sačuvanim običajima nekih slovenskih naroda vidno se ističe obredna uloga čobanina ili čobanice (kod Hrvata u Hercegovini), a isto tako i uloga orača. I najzad, već od ženskih koledarskih družina do ženskog polaženika, i uopšte u nizu bitnih obrednih radnji, osobito zemljoradničkog karaktera, u raznih slovenskih naroda često je glavna uloga pripadala djevojkama i ženama, posebno domaćici. Analiza ovih običaja nesumnjivo je pokazala da oni pripadaju arhaičnijem sloju i da prvobitno potiču iz agrarno-matrijarhalnih kultura⁴. U tradiciji slovenskih naroda vraćanje i gatanje pripadalo je uglavnom ženama, a da su i u slovenskoj starini u ovom poslu žene imale značajnu ulogu, potvrđuju nam i pisani izvori. Saxo Grammaticus opisao je gatanje u pepelu koje su izvodile žene u Arkoni, a zatim i gatanje pomoću crnih i bijelih

¹ L. Niederle, *n. d.*, 205.

² Š. Kulišić, *God. ANU, Sarajevo*, XI, 150; XII, 32—33.

³ E. Gasparini, *n. d.*, 525—531.

⁴ Š. Kulišić, *n. d.*, XII, 35, 33.

drvacu. Gatanje u pepelu spominje i Thietmar u XI vijeku⁵. Kako smo vidjeli, latinski izvori često navode kod baltičkih Slovena žene vračarice (*vetulae, phitonissae, sortilegae, maleficae mulieres* i sl.)⁶.

U latinskim izvorima, pored navedenih ženskih naziva, navedeni su i brojni nazivi za muške vrače koji se nazivaju: *sortilegi, augures, phitones, incantatores, praecantores, aruspices, magi, arioli, carii, divinatores, venefici, praestigiatores*⁷. U domaćim izvorima, još od X vijeka, vrači se često nazivaju *volhvi, volsvi*, od sing. *volchv*, a vraćanje *volžba* (u prezbitera Kozme, u Žitiju sv. Nauma, u Dušanovom zakoniku — vlhovstvo)⁸. U njihovim rukama bio je zajednički, javni kult, primjećuje Tokarev, iako njihov društveni položaj i njihova funkcija nisu dovoljno jasni, kao što nije jasna ni etimologija njihovog imena⁹. Međutim, kako ćemo dalje vidjeti, strani i domaći izvori pružaju dosta podataka iz kojih se može sagledati značajna uloga, a ponekad i izuzetan društveni položaj sveštenika — vrača, zapravo u funkciji vrača. Neki su ime *volhvi* dovodili u vezu sa »voloh«, »valah«, koje bi označavalo Kelte (Volcae) i tako ukazivalo na keltski uticaj. Drugi su riječ *volhv* dovodili u vezu sa germanskim *vōlva* — proročica, dok je Pagodin ukazivao na paralelni oblik ruskog *volh* i finskog *velho*. Tokarev zaključuje da pitanje ostaje otvoreno, iako je veza sa ruskim riječima *volšebnij* i *volšebstvo* nesumnjiva¹⁰.

Vrlo rano, već u izvorima IX — XI vijeka, sreću se za vrača i za vraćanje nazivi izvedeni od *čar*, kao što su: *čarovnik, čarovnica, čarodejec, čarovati, čarotvorenije* i sl.¹¹. Sama imenica *čar* je, po Skokovom mišljenju, baltoslovenski i sveslovenski »magijski termin iz praslavenskog doba«¹². Riječ *čar* srodna je sa avest. *čara* i novopersijskim *čar*, u značenju »sredstvo, pomoć«, a zatim i sa litvanskim *keras, kereti* — »vraćanje, vračati«¹³. Dalje se javljaju nazivi izvedeni od glagola *vedeti, veštiti* — *vjedum, vjedstvo, vještica, vještac*, koje Skok objašnjava od praslovenskog pridjeva *vješt* — »peritus«¹⁴. Od sveslovenskog i praslovenskog glagola *gatati*, slovenački *gadati*, ruski *gadat*, češki *hadati*, poljski *gadać*, izvedeni su oblici *gatalac, gatarica, gatar, gadatelj, gadalka, gadalnica, gatavec*¹⁵.

U značenju »vračati« ruski jezik ima izraze *varožiti, varožec, varožka*, kojima odgovaraju stariji srpski oblici *vražati, vražalc, bugarski vražiti, vražalec*, slovenački *vražar, vražarica*, poljski *vrozba, vroznik*. Sve su ove riječi praslovenskog porijekla, a izvedene su od indoevropskog korijena koji

⁵ »Sed ne feminae quidem ab hoc scienciae genere immunes fuere. Quippe foco assidentes absque supputatione fortuitas in cinere lineas describebant. Quas si pares numerassent, prospere rei prescias arbitrabantur, si impares, sinistri praenuncias autumabant. Saxo, 567 (ed. Holder); L. Niederle, *n. d.*, 229, nap. 1.

⁶ L. Niederle, *n. d.*, 211.

⁷ *N. d.*, 211.

⁸ *N. d.*, 208.

⁹ S. A. Tokarev, *Religija v istoriji narodov mira*, 190.

¹⁰ *N. d.*, 190.

¹¹ L. Niederle, *n. d.*, 208—209.

¹² P. Skok, *ER*, I, 295. Upor. K. Moszynski, *KLS*, II—1, 343—344.

¹³ M. Vasmer, *ES*, IV, 317.

¹⁴ L. Niederle, *n. d.*, 209; P. Skok, *ER*, III, 603.

¹⁵ L. Niederle, *n. d.*, 209; P. Skok, *ER*, I, 555.

se nalazi i u sanskritskom *vratā*. Dovodi se u vezu i sa riječi *vrag*¹⁶. Pored ovih javljaju se još i posebni nazivi, u ruskim izvorima XI vijeka *kudesnik*, *nauznik*, *kobnik*, *brodnica*, zatim *koldun*, *znahar*, *znaharka*, kod Slovenaca *božec*, u Bugara *gledač*, *gledačka*, u Dušanovom Zakoniku *resnik*, u starom poljskom i češkom jeziku *zaklinacz*, *doszenyk*¹⁷. Od praslovenske i sveslovenske osnove *ba* — u slovenskim jezicima, u značaju »vraćati«, sačuvani su oblici: češki *bajiti*, poljski *bajać*, slovenački *bajati*, *bajalnik*, *bajalnica*, srpsko-hrvatski *bajati*, isto i bugarski. Dovodi se u vezu sa mađarskom riječi *baj* »magia, incantatio«, koja bi, navodno, poticala iz turskog jezika¹⁸. U Zapadnih Slovena javljaju se i nazivi *kuzlec*, *kuzler*, *kuzlice*, u češkim izvorima XIII vijeka, lužički *kuzlar*, *kuzlarnica* sve od riječi *kuzlo* koja vjerovatno potiče od starog njemačkog *gaukel*, *goukel*¹⁹.

Kako je još Niederle primijetio, već ovoliko mnoštvo termina svjedoči o izuzetnom značaju mađije u staroj slovenskoj religiji i o velikom broju ljudi i žena koji su se njome posebno bavili. A to ujedno pokazuje i koliki su uticaj imali u društvu, što se najbolje vidi iz cijelog niza crkvenih naredbi još od IX i XI pa do XIV vijeka, kojima se progone vrači i zabranjuju vraćanja²⁰. U nekim ranim izvorima navode se i pojedine mađijske radnje, posebno ljubavne čini, a pored gatanja u pepelu i sa bijelim i crnim prutićima navodi se i gatanje sa životinjskim kostima, i posebno u vezi sa mjesecom²¹. Obredne mađijske igre spominju razni izvori, a u Žitiju sv. Vladimira govori se o »bjesovskom mećtaniju«, pa je Aničkov iz toga zaključio da su ruski vrači bili pod jakim uticajem uralo-altajskog šamanstva²². Zanimljivo je da i Saxo Grammaticus ističe kako je kod Finaca bila jako razvijena mađija (incantationum studiis incumbunt)²³. Zbog etničkih i kulturnih veza Protoslovena sa finskim plemenima, a zatim i sa tursko-tatarskim, svakako se mora pretpostaviti ovaj uticaj, o kojem kod sjevernih Rusa svjedoče i arheološki nalazi iz X i XI vijeka. U njihovim grobovima iz tog vremena nađene su figurice ptica, jelena i konja, finskog porijekla, pa se one mogu ocijeniti kao šamanski pribor. U nešto kasnijoj fazi, i u mađijskoj praksi slovenskih naroda pretpostavlja se orijentalni, zatim i antički uticaj posredstvom Grka, jer se, na primjer, u Slovu sv. Grigorija izričito spominje »jelin-skoje volhovanije«²⁴. A prirodno je da su ovi uticaji osobito vidni u balkanskim Slovena²⁵.

Tokarev smatra da je problem o staroslovenskim vršiocima obreda veoma nejasan. Pretpostavljajući da su uže rodovsko-porodične obrede izvodile starješine porodica, on zaključuje da su javne, opšte obrede izvodili profesionalni vrači. Ali ko su bili ti vrači, pita se Tokarev, prosti šamani ili sve

¹⁶ L. Niederle, *n. d.*, 209—210; P. Skok, *ER*, III, 616—617.

¹⁷ L. Niederle, *n. d.*, 210—211.

¹⁸ L. Niederle, *n. d.*, 209; P. Skok, *ER*, I, 93.

¹⁹ L. Niederle, *n. d.*, 210.

²⁰ *N. d.*, 211—217 i d. V. Pisani, *n. d.*, 404—405.

²¹ L. Niederle, *n. d.*, 227—229.

²² *N. d.*, 225.

²³ *N. d.*, 224, nap. 4.

²⁴ *N. d.*, 225—227.

²⁵ Upor. M. Arnaudov, *Studiji vrhu blgarskite obredi i legendi*, t. I i II Sofija 1971, 1972.

štenici, i da li je među njima bilo razlika u rangu ili u specijalizaciji? On misli da je teško odgovoriti na ova pitanja, ali prema brojnim nazivima za ljude koji su vršili vjersko-mađijske obrede, ipak pretpostavlja određenu diferencijaciju, pri čemu se osobito izdvajaju vrači vidari (šeptuni, veduni). Karakteristično je, kako primjećuje Tokarev, da su Rusi smatrali moćnijim inoplemenske vrače, finske, karelijske, mordvinske i druge²⁶. Već opisani i obrađeni animističko-mađijski običaji slovenskih naroda pokazuju da su u njima ranije morali imati značajnu ulogu vračarice i vrači, koje su kasnije zamijenila neprofesionalna, ali ipak za tu priliku posebno birana lica. U kolektivnim običajima, uz učešće većeg broja ženskih ili muških lica, ipak se jasno razlikuje položaj i funkcija vodećih učesnika. A izvori nam pružaju mogućnost da, barem u nekih slovenskih plemena, pratimo razvitak svešteničkog staleža, njihov društveni položaj i njihovu funkciju, koja se očito razvila iz prvobitne uloge vrača. I o svešteničkom staležu imamo najviše podataka koji se odnose na baltičko-polapske Slovence, gdje ih izvori najprije označavaju kao poslužitelje ili domaćine hramova (ministri, domestici), ali zatim slijede i nazivi u sasvim jasnom značenju sveštenika (flamen, sacerdos, pontifex)²⁷. Dalje se u izvorima može dosljedno pratiti kako su sveštenici naslijedili neke osnovne funkcije koje su pripadale vračima, u prvom redu gatanje i vraćanje. Čuvena su bila proročišta u glavnim hramovima, Svarožića u Retri, Triglava u Šćećinu, Sventovita u Arkoni, gdje su sveštenici proricali postupke i razvoj događaja, osobito pomoću konja²⁸. Vidjeli smo da je sveštenik u Arkoni izvodio i glavni mađijski čin za dobru žetvu, a o izuzetnoj mađijskoj ulozi sveštenika u obredima rječito svjedoči izjava sveštenika iz Volgasta, iz XII vijeka, koji kaže svojim vjernicima: »Ja sam taj što pašnjake pokrivam travom i gajeve zaodijevam lišćem; od mene zavise usjevi na poljima i rod voćaka, priplod ovaca i sve drugo čime se ljudi koriste«. (Ego sum qui vestio graminibus campos et frondibus nemora, fructus agrorum et lignorum, fetus pecorum et omnia quaecumque usibus hominum serviunt, in mea sunt potestate)²⁹. Ovaj dragocjeni podatak, kao i onaj iz Arkone, pokazuje da su sveštenici preuzeli javne mađijsko-religiozne obrede od kojih je, po tom shvatanju, zavisio život zajednice. Ujedno vidimo da je glavni cilj njihovog mađijskog djelovanja bio usmjeren na osnovne izvore egzistencije cijele zajednice, dok su liječenje, ljubavne čini i sl., najvjerovatnije i dalje ostali u rukama vračarica i vrača. Sveštenici su gatali i o ishodu bitke, a vidjeli smo da je 1209. godine Poljake vodila u boj vračarica³⁰.

U slovenskim izvorima X i XI vijeka nalazimo za sveštenika staru riječ *žrec*, od glagola sačuvanog u ruskom jeziku *žru* — »žrtvujem«, iz čega se vidi da je žrtvovanje sačinjavalo jednu od osnovnih svešteničkih funkcija³¹. Pored žrtava o kojima je ranije bilo govora, izvori spominju i ljudske žrtve kod Bugara i Rusa, a za Poljake Dugoš u XV vijeku saopštava kako su žrtvovali zarobljenike. Najviše podataka o ljudskim žrtvama izvori saopšta-

²⁶ S. A. Tokarev, *Religija v istoriji nar. mira*, 190—191.

²⁷ L. Niederle, *n. d.*, 232.

²⁸ V. Pisani, *n. d.*, 403.

²⁹ Herbord, III, 4; L. Niederle, *n. d.*, 224.

³⁰ L. Niederle, *n. d.*, 212, 240—241.

³¹ *N. d.*, 231; P. Skok, *ER*, III, 685.

vaju kod baltičko-polapskih Slovena, i to pored Svantevita u Arkoni, pored Svarožića u Retri, kod Polabljana pred Pripegalom, i na drugim manje poznatim mjestima³².

Sveštenici su obrede sa mađijsko-simboličnim radnjama, praćene žrtvom i molitvom, osobito obavljali u vrijeme velikih, godišnjih svečanosti na koje se, oko hramova, u svetim gajevima ili na brdima, okupljao narod iz šire okoline. U Voliniji su slavili svečanost »olla Vulcani«, koju su domaći ljudi zvali »grčkim ognjem«, što bi ukazivalo na grčke uticaje³³. U Šćećinu je svaka »kontina« imala po jednog sveštenika, a pri većim hramovima bilo ih je i više. Ima spomena da je u Retri sveštenike sam narod birao, a u znatnijim hramovima isticao se viši ili najviši sveštenik, na primjer, u Šćećinu, vjerovatno u hramu posvećenom Triglavu (*maior ille pontifex idolorum; summus idolorum ponifex*). Po Helmoldovom saopštenju, u Arkoni je, u XII vijeku, ovog vrhovnog sveštenika narod više poštovao nego samog kneza (*maior flaminis quam regis veneratio apud ispos est*)³⁴. Iz ovih se podataka jasno vidi kako su sveštenici imali oslonca u narodu i kako je njihov položaj i ugled jačao naporedo sa razvitkom plemenskih država, sa živom vojno-rodovskom demokratijom. U borbi protiv stranih osvajača stara paganska religija, sa svojim bogovima i cjelokupnom svojom običajnom tradicijom, predstavljala je rodovsko-plemensku ideologiju koja je služila odbrani nezavisnosti i slobode u tolikoj mjeri, da je moć sveštenika zasjenjivala i same plemenske starješine i ratnike.

Dok je Niederle smatrao da o samoj organizaciji sveštenečkog staleža kod Starih Slovena veoma malo znamo, Pisani, zajedno sa Brücknerom, sasvim osnovano pretpostavlja kod baltičkih Slovena sveštenečke kolegije, hijerarhijski uređene sa vrhovnim sveštenikom na čelu. Iako su do toga mogli dovesti i zapadni uticaji, činjenica da su i Rusi imali veoma ugledne i uticajne sveštenike ukazuje da se hijerarhijski uređen sveštenečki stalež kod Slovena, u svojim počecima, razvio još u indoevropsko doba, kako pokazuju analognе pojave u Galiji, u Rimu i u Indiji, zaključuje Pisani³⁵. Međutim, ova krajnja Pisanijeva komparacija i pretpostavka ne može se tako prihvatiti, s obzirom na različiti društveni razvitak ovih naroda, osobito u Rimu i u Indiji. Tek kada su slovenska plemena obrazovala državne zajednice, javili su se i uslovi za preobražaj rodovsko-plemenskih kultova u »narodne i državne«, zaključuje i S. A. Tokarev. Na taj se način, po njegovom mišljenju, razvio kult arkonskog Svetovita, kao što je kod Istočnih Slovena kijevski knez Vladimir (980. god.) pokušao da osnuje državni panteon i da razvije njegov kult³⁶. Ipak ostaje i dalje nedovoljno rasvijetljeno pitanje da li je u svih slovenskih plemena potkraj paganstva došlo do takvog razvitka njihove religije i do obrazovanja sveštenečkog staleža sa višom organizacijom. Vrača je bilo svuda, konstatovao je i Niederle, ali sveštenici nisu poznati kod starih Čeha i Poljaka, kao što ih izvori dovoljno pouzdano ne navode ni kod Rusa. Ali, s obzirom na veliki kijevski žrtvenik i sam žrtveni obred, on ipak pretpo-

³² L. Niederle, *n. d.*, 237—239.

³³ *N. d.*, 236, 237, 255.

³⁴ *N. d.*, 233.

³⁵ V. Pisani, *n. d.*, 404; A. Brückner, *O poganstvu kod starih Slovena*, Knjiga o Balkanu, II, 53.

³⁶ S. A. Tokarev, *Religija v istor. nar. mira*, 186—187.

stavlja da je u Kijevu moralo biti i sveštenika. A za ostala slovenska plemena Niederle je ocijenio da nisu dostigla onaj stepen razvitka vjerske organizacije, njene moći i uticaja, kako je to bilo u baltičkih Slovena. Stoga, po njegovom mišljenju, izvori i ne spominju sveštenike u drugih Slovena³⁷. Međutim, kako je i sam ranije naveo, persijski geograf Ibn Rosteh (X vijek) bilježi da su Rusi imali vrače, među kojima su se neki isticali kao starješine³⁸. Pisani navodi cijelo kazivanje Ibn Rosteha, koje u izvodu glasi: »Oni imaju sveštenike (zapravo vrače) koji i knezu naređuju da žrtvuje bilo žene i ljude ili životinje. Njihovoj se naredbi ni na koji način ne može oduprijeti. I tada sveštenik konopcem udavi čovjeka ili životinju, kao žrtvu bogu«. Pisani pri tome podsjeća da su žrtve davljenjem bile poznate i kod starih Skita³⁹. Stoga i Niederle na kraju zaključuje da je, prema opštem razvoju stare slovenske religije pred primanje hrišćanstva i s obzirom na blisko susjedstvo starih Čeha i Poljaka sa polapskim Slovenima, i kod njih, i kod Rusa pod drugim uticajima, — moralo doći do višeg stupnja u razvitku njihove religije⁴⁰. I kod Južnih Slovena u izvorima se spominju *žrci* i ženska *žrca* dok je Hrvatima pripisivan »error idolatriae«⁴¹, što bi takođe ukazivalo na organizovano poštovanje idola.



³⁷ L. Niederle, *n. d.*, 231—232.

³⁸ *N. d.*, 214.

³⁹ V. Pisani, *n. d.*, 403.

⁴⁰ L. Niederle, *n. d.*, 231—232.

⁴¹ K. Jireček, *Istorija Srba*, Beograd 1922, I, str. 121, 116.

XV

ZAVRŠNA RAZMATRANJA

Religija Starih Slovena, kao i drugih indoevropskih naroda, u svojoj osnovi bila je »prirodna religija« ili »prirodno-mitološka«, kako je određuje Wilhelm Schmidt¹, ali, naravno, u tom smislu što je izražavala odnos ljudi prema prirodi, posebno u procesu njihove materijalne proizvodnje i svakako u okviru njihovih slabo razvijenih društvenih zajednica. Na taj način je i Marks ove religije nazvao »prirodnim« i »narodnim«, u kojima se idejno ogledaju skućeni odnosi ljudi na osnovi nerazvijene proizvodnje, pa uslijed toga i njihovi skućeni odnosi sa prirodom². Ali, pri tome, moramo stalno imati u vidu da je u toj idejnoj sferi, ma koliko ona bila iskrenuta i mistična, odnos ljudi prema prirodi nužno uvijek bio aktivan i dinamičan. Štaviše, mogli smo pratiti kako se između idejne i proizvodne aktivnosti stalno provlači dublja unutrašnja veza, koja na materijalnoj osnovi, prema potrebama i željama ljudi, određuje sadržaj i oblik njihovih vjerskih shvatanja i obredno-mađijskih akcija. A u tome se krije i ključ za razumijevanje kako suštine običaja i vjerovanja, tako i za proučavanje njihovog porijekla i njihove društvene funkcije, čime se ujedno postavlja na jedino opravdanu osnovu i pitanje vrijednosti raznih izvora i činjenica koje nam oni pružaju.

U svom kapitalnom djelu o staroj slovenskoj religiji Niederle je nekoliko stranica posvetio »animizaciji prirode« i »poštovanju« biljaka i životinja, uglavnom na osnovi pisanih izvora. Ali, ova dragocjena građa, za koju i danas dugujemo Niederleu osobitu zahvalnost, pretežno je izložena pozitivistički, više činjenički, što je u početku možda i bilo neizbježno, pa je stoga izostala i dublja analiza pojava. Osim toga, vidjeli smo da se Niederleu prebacuje što se tek ponegdje i uzgred koristio etnološkom građom. A, u stvari, ako se igdje može pratiti kontinuitet između starih, prvobitnih vjerovanja i kasnije vjerske tradicije slovenskih naroda, onda je on najvidniji baš u vjerovanjima i običajima koji izražavaju odnos sa prirodom. Međutim, novija je nauka posebno ukazala na značaj materijalne proizvodnje i društvenih odnosa u razvitku vjerskih predstava i obreda, iz čega slijedi i neizbježan zahtjev da se vjerska ideologija proučava u tom cjelovitom društveno-idejnom i kulturnom kompleksu. Na taj način, i pored različitih izvora i raznovrsne građe, mogli smo utvrditi da i slovenska najstarija vjerovanja potiču još iz skupljačko-lovačkih struktura. Stoga je i razumljivo što ta vje-

¹ W. Schmidt, *Manuale*, 31.

² »Ova se stvarna skućenost ogleda idejno u starim prirodnim i narodnim religijama.« K. Marks, *Kapital*, Beograd 1947, I, 43.

rovanja u prvom redu izražavaju animizaciju šume u vidu šumskih demona i kult pojedinih šumskih životinja. Iz ovih vjerovanja ponegdje izblijaju i tragovi njihove prvobitne matrijarhalne osnove, izraženi u vidu ženskih šumskih demona sve do »vučje bogorodice« i kulta medvjedice kod balkanskih Slovena. Ovoj najstarijoj koncepciji odgovaraju i neka živa i dosljedna lurnarna shvatanja, izražena u vjerovanju o *bijelim* ili *hromim* životinjama, koja u mitu o postanku zemlje uključuju i neke hrišćanske svetitelje kao htonsko-lunarna bića. Ova »šumsko-lovačka« ideologija izražena je na kraju u liku hrišćanskih svetitelja čuvara i zaštitnika zvijeri, koji su očito zamijenili prvobitne demone i paganska božanstva, ali se ne može prihvatiti teza o bijelim mitskim životinjama kao oličenju nebeskog boga. U nekim vjerovanjima o divljim životinjama, na primjer o vuku ili medvjedu, naziru se i totemistički elementi, a u nekima su vidne crte htonskih i lunarnih mitskih bića.

Naporedo sa razvojem zemljoradnje i stočarstva, prvobitni kult divljih životinja doživljava svoju temeljnu transformaciju, izraženu u stočarskoj i agrarnoj žrtvi ili u obredima sa životinjskim maskama i simboličnom žrtvom za žitni rod i opštu plodnost. A sasvim je razumljivo što su u ovim običajima divlje životinje kasnije zamijenjene domaćim životinjama. U istom procesu, sa najstarijim vjerovanjima stapala su se ponekad i manistička shvatanja, koja su najizrazitija u vjerovanju o zmijama. Isto tako od najstarijih vremena, kako nas obavještavaju izvori, pa do današnjih dana, u svih slovenskih naroda može se pratiti bogato razvijeni kult drveća i bilja, izvora i rijeka. Poštovani su sveti gajevi kao i pojedina stabla, očito na animističkoj osnovi, kako je još Niederle utvrdio, ali ovaj u svih slovenskih naroda široko rasprostranjeni kult bitno se razlikuje od ograničenog poštovanja nadgrobnog drveća, kao staništa duša, koje nema veze sa privrednim životom. Slovenska je narodna tradicija očuvala veoma brojne običaje i vjerovanja iz kojih se vidi da se određenom drveću i uopšte bilju pridaju osobita plodotvorna, zaštitna i ljekovita svojstva, bez ikakve veze sa manističkim kultom. Ujedno se može pratiti kako je i kod slovenskih naroda kult drveća, kao dio opšte vegetativno-animističke koncepcije, stariji od zemljoradnje, u kojoj je zatim poprimio prvorazrednu ulogu. S obzirom na plodotvorna i zaštitna svojstva, koja se pridaju pojedinom drveću, sasvim je prirodno što je poštovanje drveća i bilja najpotpunije i najdosljednije izraženo u zemljoradničkim običajima.

Poštovanje gajeva i drveća u protoslovenskih plemena, o kojem govore najstariji pisani izvori, može se shvatiti jedino kao nastojanje da se njihova mistična snaga prenese na usjeve, na ljude i stoku. Cijeli obredni čin starih Poljaka, koji nam je još u XV vijeku opisao Jan Dluhoš, usmjeren je na dočaravanje plodnosti, u prvom redu žitarica. A cijeli ciklus proljetno-ljetnih običaja, a zatim — naporedo sa pomjeranjem proljetne Nove godine u zimski period — i ciklus zimskih običaja (Božić, Nova godina) veoma slikovito i veoma dosljedno izražavaju primjenu animističkih shvatanja o uticaju određenog drveća i njegovog granja na rod usjeva, na zdravlje ljudi i napredak stoke. Stoga, ovi običaji, kako je i Vaclavik zaključio, pobijaju teoriju da je upotreba granja o Božiću kod Slovena nova pojava i da je tuđeg porijekla. Jedino se badnjak Južnih Slovena svojom ulogom plodotvornog drveta izdvaja kao izraz stare balkanske tradicije. Inače, vjerovanja o bilju i drveću, pored izvjesnih razlika u oblicima, i donekle različite flore, u suštini su zajed-

nička svim slovenskim narodima, što je posebno izraženo u običajima agrarno-proizvodnog kompleksa. Štaviše, može se reći da je, pored svih razlika, najpotpunija suštinska podudarnost agrarnih običaja, tako da oni predstavljaju najširu zajedničku osnovu stare religije svih slovenskih naroda. Ovi običaji, koji dosljedno izražavaju animističko vjerovanje o plodotvornoj snazi posljednjeg ili rjeđe (sekundarno) prvog požnjevenog klasja, prvenstveno su vezani za agrarno-proizvodne cikluse i pretežno grupisani oko jesenske i proljetne sjetve, žetve i vršidbe. Obredno-mađijski proljetni običaji ujedno su označavali i početak novog godišnjeg perioda, ali sa pomjeranjem početka nove godine, pod antičkim i hrišćanskim uticajima, u zimsku sezonu, znatan i najbitniji dio ovih prvobitno proljetno-ljetnih i jesenskih običaja ponovo je izvođen o zimskim praznicima. Ali, dok su proljetno-ljetni i jesenski običaji neposredno vezani za sam proizvodni proces, za oranje, sijanje, žetvu i vršidbu, običaji zimskog perioda glavnim svojim dijelom izražavaju mađijske radnje koje *simbolično* prikazuju izvođenje poljskih radova. Međutim, i ove simbolične radnje dosljedno izražavaju animistička shvatanja o snazi posljednjeg klasja koje se ponekad i stvarno pojavljuje u božićnim i novogodišnjim običajima. U sklopu ovih agrarno-proizvodnih običaja posebnu ulogu imaju obredni hljebovi koji simbolično predstavljaju rezultat mađijskih radnji, a njihova animističko-mađijska snaga nastoji se prenijeti ne samo na usjeve već i na životinje, na ljude i na njihove poslove. I u ovom zimskom ciklusu, osobito u brdsko-stočarskim rejonima, izraženi su i običaji koji simbolično odražavaju stočarsku proizvodnju, a u njima posebnu ulogu imaju životinjski polaznik (kod balkanskih Slovena) i životinjska žrtva koja predstavlja vrstu, a zatim i životinjskog predstavnika »duha žita«. Ovu ulogu i ovo značenje najvidnije izražava žrtveno prase kod Istočnih i Južnih Slovena. Inače, uloga životinja u ovim običajima osobito je izražena u životinjskim maskama obrednih družina, u čijem obredu za plodnost važan čin često predstavlja i simbolična žrtva.

Iako pojam »duha žita« nije izričito naglašen u vjerovanju i običajima slovenskih naroda, njihova animistička suština, kako su ocijenili i neki drugi naučnici (Moszynski, Prop) očito podrazumijeva vjerovanje u vegetativnu snagu posljednjeg klasja, snopa ili žetvenog vijenca. Običaj takozvane »božje brade« od ostavljenog klasja ukazuje na vezivanje ovih animističko-mađijskih vjerovanja i običaja sa predstavama o nekom višem božanstvu atmosferskog neba (brada sv. Ilije, Spasova brada i sl.). U mnogih slovenskih naroda od posljednjeg snopa izrađivane su pretežno i prvenstveno ženske figure (baba, mlada, kumuška), koje su predstavljale agrarna mitička bića, inače poznata u svih evropskih naroda. U osnovi istovetne izvorne običaje imaju zemljoradnička plemena sa ženskom motičkom zemljoradnjom, što takođe jasno ukazuje na njihovo prvobitno agrarno-matrijarhalno porijeklo. Istog su porijekla i ženske lutke, pravljene od slame, koje su komadane ili bacane u vodu u običajima simbolične smrti vegetacije i u običajima protiv suše. (maslenica, marzana, morena, kostroma, kostrubinka, rusalka i sl.). Njihovo kidanje i razbacivanje po njivama i baštama izražava vjerovanje u njihov plodotvorni uticaj na usjeve, kao što se i od potapanja očekivalo dovoljno kiše usjevima. Sekundarno su ponegdje, osobito na Balkanu, ovu ulogu preuzele muške figure, zvane *German*, čiju smo etimologiju potražili u latinskom *frater germanus*, prema suštini običaja i s obzirom da se ovaj običaj

javlja samo u pridunavskim krajevima. Ne može se, međutim, isključiti ni sekundarni uticaj Adonisovih obreda.

Već je za momačke obredne družine koledara, čarojica, kukera, koranta, pretpostavljeno njihovo porijeklo iz matrijarhalnih rodovskih struktura sa dvije bračne klase, i na osnovi njihovog karaktera zatvorenih i antagonističkih družina. Međutim, kod raznih slovenskih naroda bile su i veoma brojne obredne družine djevojaka: koledarke, kraljice, ladarice, lazarice, lje-lje i sl. U samim običajima izraženi su i neki elementi inicijacije, dok se u nekim pjesmama iskazuje ženska inicijativa za brak. Inače su svi ovi obredi prvenstveno izvođeni radi plodnosti polja, prvobitno u proljeće kada je i počinjao novi proljetno-ljetni period sa novim zemljoradničkim i stočarskim proizvodnim ciklusom. I ženske koledarske družine sa svojim obredom i pjesmama, u stvari su predstavljale samo varijantu prvobitno proljetnih običaja i pjesama. I u nizu drugih zimskih običaja može se pratiti ovaj proces prenošenja pojedinih proljetnih običaja u zimski period, ali je osobito značajno da se i u ovim zimskim običajima često ističe uloga djevojaka i žena. U tu grupu spada i običaj *Lucije*, koji je kod Poljaka, Čeha i Slovaka predstavljala ženska osoba raspuštenih vlasi i ogrnuta bijelom plahtom. U ovim su običajima neki naučnici opravdano vidjeli ostatke matrijarhata (Vaclavnik, Bogatyrev), kao što je očito matrijarhalnog porijekla i niz drugih običaja koje su u raznih slovenskih naroda izvodile djevojke i žene. Tu bi u prvom redu spadalo simbolično kvocanje domaćice koja rasipa slamu, pljevu i žito, a ponekad i predvodi čeljad prilikom obrednog obilaženja oko ognja, zatim ženski polaženik, ženski badnjak i sl. A svi navedeni običaji, kao sastavni dijelovi jedinstvenog animističkog-mađijskog kompleksa, dosljedno odražavaju arhaičnu zemljoradničku kulturu koja se prvobitno mogla razviti jedino na osnovi ženske ručne zemljoradnje. U nekim ženskim običajima mogli smo pratiti i elemente lunarnih vjerovanja, koja se svojim porijeklom takođe vezuju za matrijarhalne rodovske strukture.

Rezultati arheoloških istraživanja ukazuju na daleku, praistorijsku osnovu ovih običaja i vjerovanja. Brojne ženske figure, nađene na zemljištu koje naseljavaju slovenski narodi, svjedoče o praistorijskom matrijarhalnom kultu, od kojeg ponekad vode i neposredno porijeklo neki slovenski »matrijarhalni« običaji (Tripolje). A sam termin *lada*, po Budimirovom mišljenju, ujedno je dokaz nekadašnje matrilinearne društveno-ekonomske društvene epohe, poznate u arheologiji pod imenom tripoljskog kulturnog pojasa (od Kijeva prema jugu), a nosioci te kulture bili su Sloveni, odnosno njihovi preci. Sovjetski su naučnici utvrdili veoma dosljedne tragove jednog ženskog božanstva u narodnoj umjetnosti istočnoslovenskih naroda i njihovih prethodnika (V. A. Gorodcov, B. A. Ribakov). Kult ženskog božanstva bio je raširen među skitskim plemenima u oblasti oko Crnog mora i rijeke Dnjepra. Ujedno je utvrđeno da je na istom zemljištu ova boginja bila poštovana i prije dolaska Skita, jer neke njene statuete iz doba bronz e mnogo naliče na figure koje su u još starijoj epohi nađene u Elamu i u Babiloniji. Ova se tradicija nastavlja i u sarmatskoj epohi, a u rimsko-sarmatsko doba raširena je do Panonije, Mezije, Dakije i Trakije. Sličan kult boginje sa kojima bio je raširen i u mnogim krajevima antikle Dalmacije.

Boginja *Siva*, koju je Brückner transkribovao kao *Živa*, kod polapskih Slovena izričito se spominje u jednom izvoru iz XII vijeka, dok je u jednom kasnijem izvoru označena kao »boginja žita«, izjednačena sa Cererom. I

koliko god bila osporavana vjerodostojnost ovog izvora i ovog objašnjenja, novija istraživanja ukazuju da je u protoslovenskih plemena bila poštovana neka boginja plodnosti i ljubavi. Dugoš naglašava kako su u starom poljskom obredu za plodnost, koji je izvođen u svetom gaju, žene i djevojke igrale, pjevale i rukama pljeskale dozivajući *Ladu*. A u jednom ruskom ljetopisu iz XVII vijeka *Lada* je označena kao boginja ljubavi i veselja. Slovenska imenica *lada*, koja je ujedno ime božanstva, u nauci je izjednačena sa izrazom likijskih Indoevropljana *ladaa* — »gospoda, supruga«, a zatim i sa mitološkim imenima *Leda*, *Leto*, *Letona*, kao što je utvrđena njihova veza sa dogrčkim matrijarhatom (M. Budimir, R. Gusmani). A izraz *lado*, *lada* sačuvalo se do današnjih dana kao refren u poljskim, ruskim i južnoslovenskim svadbenim pjesmama.

I spomenik nađen u rijeci Zbruci predstavljao je neko žensko božanstvo plodnosti (sa rogom u ruci) u Zapadnih Slovena, iz X ili XI vijeka. A poznato je da su u evroazijskoj stepskoj oblasti nađene brojne ženske figure, zvane »kamene babe«, sa rogom u ruci kao simbolom plodnosti. U narodnoj tradiciji Istočnih Slovena tokom mnogih vjekova poštovana je velika boginja čije nam je ime ostalo nepoznato. Narodna vjerovanja i običaji, koji ovu boginju povezuju sa zemljom i rastinjem, po mišljenju Ribakova, upućuju i na figuru slovenske mitologije *bereginju*, a lingvistička analiza i neki pisani izvori potvrđivali bi pretpostavku o *bereginji* — »boginji zemlje«.

Navedeni ženski običaji, osobito sa ženskim figurama od žitnog klasja, dosljedno izražavaju agrarno-matrijarhalnu tradiciju, sa kojom je usko povezana i »lunarna mitologija« čije tragove nalazimo i u pisanim izvorima i osobito u vjerovanju i običajima slovenskih naroda. U narodnom vjerovanju pridaje se izuzetan značaj mladom Mjesecu, od kojeg zavisi svaki napredak, a posebno se ističe njegov uticaj na rast usjeva. Ponekad je u običajima izražena identifikacija ljudskog života sa Mjesečevim mijenama, a često se praroditelj ljudskog roda poistovećuje sa Mjesecom, kako se vidi iz naziva *otac*, *djed* ili *Adam*, koje daju Mjesecu u Poljskoj, u Rusiji, Ukrajini i kod Južnih Slovena. A sve to pobija staru tezu, koju podržavaju i neki savremeni naučnici, o solarnom karakteru stare slovenske religije, u kojoj je, navodno, kult Sunca zauzimao centralno mjesto. U stvari Sunce nije bilo personifikovano ni u indoevropskoj starini, jer su u indoevropskom arealu svi solarni kultovi prearijski. U staroj Grčkoj i u staroj Italiji Sunce je u kultovima imalo sporedno mjesto, a kult Sunca nije utvrđen ni kod starih Germana ni kod finskih naroda, čija vjerovanja o Suncu, kao ni slovenska, nemaju istinsko vjersko značenje. I u narodnoj umjetnosti slovenskih naroda lunarna se simbolika često pojavljuje i bez izrazitih elemenata kulta, dok i narodna poezija, na koju su se osobito oslanjali stariji naučnici, ponekad daje Mjesecu očitu prednost nad Suncem. Mjesec nekad i u narodnoj poeziji predstavlja domaćina, što je sasvim u skladu sa činjenicom da je Mjesec u svim slovenskim jezicima muškog roda. Stoga i podatke nekih izvora, koji, pored Sunca, spominju i poštovanje Mjeseca, možemo shvatiti kao izraz vjerovanja o Suncu i Mjesecu koja su daleko od pravog vjerskog kulta, kako je to ubjedljivo pokazao Gasparini i kako s pravom tvrdi Unbe-
gaun.

Jednako su fragmentarni i nedovoljno jasni podaci nekih izvora o kultu ognja kod pojedinih slovenskih naroda. Iz ovih se izvora uopšte ne

može zaključiti da je u Protoslovena bilo pravog kulta ognja, ponajmanje u liku nekog božanstva. Podaci koji govore o poštovanju ognja prilikom sušenja žita (kod Rusa) najvjerojatnije ukazuju na takozvani »živi oganj«, koji je i kasnije u slovenskim običajima dobijan praistorijskim postupcima (trenjem i kresanjem). Ova je vatra služila u cilju »očišćenja« i preventive, na Balkanu osobito radi zaštite stoke. Prvobitno isto značenje imale su i proljetno-ljetne obredne vatre koje su paljene kod torova i stočarskih stanova, na njivi i na guvnu. U opštem slovenskom običaju preskakanja ove vatre izraženo je vjerovanje u njenu čistilačku i uopšte blagotvornu moć. Stoga ni ruski običaji u vrijeme Kupala (o sv. Ivanu), sa preskakanjem vatre i razuzdanim igrama i pjesmama, uz zajedničko kupanje mladeži, nisu uopšte morali imati karakter solarne svečanosti, kako opravdano ističe Unbe- gaun.

Thietmarova tvrdnja da Sloveni smatraju kako smrću sve prestaje, u nauci je različito tumačena, pa i sasvim odbacivana, jer vjerovanje Starih Slovena u zagrobni život potvrđuje običaj da se zajedno sa pokojnikom sahranjuju njegove stvari, stoka, pa i žena. A o vjerovanju paganskih Slovena u dušu, kako vezanu za tijelo tako i slobodnu, govore istorijski izvori, zatim arheološki podaci o načinu sahrane ili spaljivanja mrtvaca, kao i brojni pogrebni i podušni običaji do danas sačuvani. Po *Kijevskom ljetopisu* riječi *nav*, *navije* označavale su lik ili dušu pokojnika, a po nekim drugim izvorima riječ *nav* je u starom ruskom i češkom jeziku značila »sjedište pokojnika«. Opšteslovensku riječ *raj* savremeni lingvisti smatraju pozajmicom iz starog iranskog, avest, *ray*, u značenju »bogatstvo, sreća«. Kako stariji, tako i neki savremeni naučnici smatraju da je u Starih Slovena, kao i kod Litvanaca, Germana i Gala, spaljivanje prethodilo običaju sahrane pokojnika, o čemu svjedoče i brojne urne u grobovima Istočnih i Zapadnih Slovena. Međutim, u novije vrijeme ovo je mišljenje ozbiljno pokolebao Evel Gasparini, koji postavlja pitanje: kako su Sloveni, poslije navodnog hiljadugodišnjeg običaja spaljivanja, mogli doći do obrednog iskopavanja kostiju, zatim do različitog položaja sahrane muškaraca sa glavom okrenutom istoku, a žena sa glavom okrenutom zapadu, i otkuda im običaj sahrane u monoksilnom lijesu i na saonama po suhom? Ove običaje, kako ističe Gasparini, Sloveni nisu mogli preuzeti ni od Rimljana ni od Germana. Uopšte, navedeni običaji, po svom karakteru i po svom arheološkom određenju (pripadaju tripoljskoj i halštatskoj kulturi), izražavaju arhaični obred sahrane, pa ih Sloveni nisu mogli uvesti u srazmjerno novije doba. Gasparini je, zatim zaključio da veći dio praznih grobova iz paganskog doba, nađenih na zemljištu Slovena, upućuje na obred ponovne sahrane (u drugi grob). Ako se radilo o zajedničkim grobovima u jednoj mogili, kako tvrde sovjetski arheolozi, onda se mora zaključiti, tvrdi Gasparini, da kod Kriviča leševi nisu bili pojedinačno spaljivani, već zajednički i periodično, godišnje ili trogodišnje, za sve one koji su umrli u vremenu između jedne i druge kremacije. Postavljajući opravdano pitanje šta se dešavalo sa leševima u vremenu od smrti do spaljivanja, Gasparini nalazi jedini mogući odgovor u tome da su leševi najprije bili sahranjivani i da su zatim njihovi ostaci iskopani za dan zajedničkog spaljivanja. Zajedno sa običajem spaljivanja pojavljuju se i *kurgani* (mogile, gomile), čije ime potiče od tursko-kumanske riječi *kurgan*, iranski *gurchana*, koju su Sloveni, potkraj paganstva, preuzeli pod stranim, zapravo skitskim utica-

jem. Jedino je za sjeverne, novgorodske, gomile, zvane sopki, Niederle pretpostavljao da su građene pod uticajem skandinavskih konstrukcija.

Izvorni slovenski običaj sahrane pokojnika, po Gasparinijevom mišljenju, odražava »agrarno-vegetativnu« ideologiju koja ljudski život izjednačava se životom biljke. A ovo bi potvrđivala i naprijed izložena vjerovanja o bilju i drveću, a zatim i cijeli kompleks agrarnih običaja slovenskih sa njihovom prvobitno matrijarhalnom osnovom. Unbegaun i Vaclavik ističu kako su sezonski običaji slovenskih naroda poprimili izvjesne elemente kulta pokojnika, što je osobito vidno u običajima na Badnje večer i na proljeće u sedmici poslije Uskrsa. Kako stariji, tako i savremeni naučnici navode veliki broj pomena i praznika u čast pokojnika, osobito u slovenskih naroda istočnog obreda. U ovom sklopu posebno se ističu vjerovanja i običaji koji izražavaju kult predaka, o čemu za raniji period svjedoče izvještaji više stranih i domaćih izvora (Thietmar, Saxo Grammaticus, Helmold, Kozmas Praški). Pored ruskih izvora, J. Lasicius, pisac s kraja XVI vijeka, izričito kaže kako Rusi duše umrlih nazivaju *uboze*. I u jednom poljskom izvoru iz XV vijeka spominje se mitsko biće zvano *uboze*, koje po Brücknerovom objašnjenju, otjelovljuje dušu pretka što boravi u kući. Tokarev domaćeg duha potpuno odvaja od duhova prirode i objašnjava ga kao ostatak arhaičnog kulta predaka, na primjer kod Rusa, koga su zvali *domovoj*, a običnije *domaćin*, *djed* ili *djeduška*. Rjeđa su bila predanja o njegovoj ženi, koju su zvali *domovička*, *domoviha*, *maruha*. Istog bi porijekla bio i bjeloruski *hatnik*, ukrajinski *hatni did*. Po mišljenju Tokareva, domovoj je duh zaštitnik porodice, a potiče iz vremena kada se naporedo sa raspadom rodovskog društva porodica izdvojila kao samostalna društvena jedinica. Međutim, moramo imati u vidu da je taj proces duže trajao i da je samostalnija porodica u početku nužno bila zadružna, kakva se i u sjevernim oblastima Rusije dugo održala. O tome nam svjedoče pravni spomenici i zadružna tradicija svih slovenskih naroda (Kadlec, Bogišić). Iz predstave o glavnom zaštitniku kuće, dugim diferenciranjem, kako pretpostavlja Tokarev, zamišljena su i druga bića kao duhovi pojedinih zgrada ili proizvodnih mjesta, kao što su: duh staje, duh sušnice, gumna ili pak kupatila. Tome nasuprot, Gasparini ističe da ovi duhovi nisu bili manistički, jer je teško zamisliti da je porodica imala posebnog duha za svaku zgradu. Iz cjelokupnog Gasparinijevog izlaganja proizlazi da su slovenske predstave o kućnom duhu-zaštitniku prvobitno ponikle iz vjerovanja o duhu drveta, kako pokazuju i nazivi za kućnog duha: poljski *skrzat*, češki *škritek*, slovenački *škratek*. Ovi su nazivi izvedeni od njemačkog izraza *Schratt* — »šumski duh«. Sa ovim shvatanjima tek kasnije su se pomiješala i vjerovanja o pokojnicima, posebno o pretku-domaćinu, zaštitniku kuće.

Gasparini je i neke običaje južnih Slovena u vezi sa slavom (krsno ime) opravdano doveo u vezu sa agrarnim običajima na kraju žetve, u kojima se javljaju tek sekundarni elementi kulta pokojnika. Uopšte u srpskim i crnogorskim običajima i zdravicama o krsnom imenu, kako je pokazao i P. Vlahović, preovlađuju agrarno-proizvodni elementi. U jednoj slavskoj zdraviti katoličkih Bokelja, crnogorskog porijekla, toliko je izražen agrarno-mađijski karakter obreda, posebno obrednog hljeba, da u njoj nema ni traga kulta pokojnika ili pretka. A to bi potvrđivalo i mišljenje P. Petrovića da je podušne elemente u slavske običaje unijela pravoslavna crkva. Upoređujući neke slavske običaje Južnih Slovena sa finskim običajima, Gasparini je zaključio

da je srpska slava u hrišćanskoj formi sačuvala godišnju svečanost u čast pretka-osnivača bratstva — *sebre*, a pod imenom svetitelja koje je dato pretku prilikom krštenja. Može se govoriti o tragovima kulta mitskog rodovskog pretka u običajima balkanskih Slovena, posebno u vezi sa razvojem njihovog rodovskog društva, ali se ne može prihvatiti Gasparinijeva teza da su godišnje svečanosti baltičkih Slovena, u vremenu od X do XII vijeka, bile istovetne sa srpskom »slavom«, i da se njihovi idoli u suštini nisu razlikovali od svetitelja srpske »slave«. U ovim običajima baltičkih i balkanskih Slovena mogu se nazreti samo neke opšte rodovske crte, ali razvoj, sadržaj i konkretne forme u običajima balkansko-slovenskog krsnog imena dosljedno odražavaju specifične balkanske uticaje, kako, uostalom, pokazuju običaji Vlaha (Aromuna) i osobito Albanaca. A na staro balkansko porijeklo ovih običaja upućuju i odgovarajući običaji nekih kavkaskih naroda. Štaviše, kavkaska i albanska vjerovanja o ženskom mitskom biću, kućnom zaštitniku, ukazuju na njihove matrijarhalne izvore (*kneginja kuće, ora*). Veoma stari elementi prethrišćanskog poštovanja kućnog pretka i zaštitnika sačuvani su kod pirinskih Makedonaca, gdje običaji nisu vezani za nekog svetitelja ni za određeni crkveni praznik, već se obavljaju povremeno prema nahodjenju članova zadruge. Njihovu daleku starinu otkriva činjenica da su ovi običaji pripadali ženama i da je glavnu ulogu u obredu imala isključivo najstarija žena u zadruzi. Ovi su običaji u cjelini znatno arhaičniji od rimskog poštovanja domaćeg Lara, sa kojim ih upoređuje Arnaudov, a na njihovo balkansko porijeklo ukazuje i slična uloga domaćice u slavskim običajima Vlaha istočne Srbije.

Matrijarhalno porijeklo i starije balkanske uticaje otkrivaju i neki drugi srodni običaji balkanskih Slovena, u kojima imaju ulogu žene, a sam obredni čin izvodi domaćica. Kod Bugara, istočnih Srba i Makedonaca žene su izrađivale zemljane »topke« koje su na ognjištu podmećale pod suđe. Mijaci su ih nazivali »starci«, kojima je na Badnje večer domaćica davala od svakog jela. U sjevernoj Albaniji kamene su prijeklade na ognjištu smatrali za sjedišta vještica, »dakle, kao sedišta ženskih predaka«, kako je s razlogom zaključio M. Filipović, koji neke »topke« opravdano dovodi u vezu sa sličnim predmetima praiistorijskih nalazišta (Ripač kod Bihaća). Nekim običajima balkanskih Slovena iz kulta predaka i uopšte pokojnika nalazimo izvornije paralele u običajima Vlaha istočne Srbije, a neki od ovih običaja toliko su specifični da je njihova balkanska starina očevidna (uloga domaćice u nekim običajima, ponovna sahrana). I u običaju ubijanja staraca, koji ima i svoje religiozne elemente, takođe se može pratiti veza sa starijom balkanskom tradicijom, i to kako u istočnoj Srbiji, tako i u Crnoj Gori (Špani — Pješivci).

O poštovanju demona kod slovenskih naroda svjedoči više pisanih izvora, počevši od Prokopija iz Cezareje (VI vijek) pa do niza staroruskih izvora XI, XII, pa i do XVI vijeka. Slične podatke pružaju češki i poljski izvori XI, XII i XIV vijeka. Pored manističkog kulta, Unbegaun ocjenjuje da su ova demonistička vjerovanja usko vezana za prirodu, a Pisani im nalazi porijeklo još u indoevropskoj zajednici. U cjelini, pisani izvori i narodna tradicija jednako pokazuju da su u paganskoj religiji slovenskih naroda prevladavale demonske predstave iz neposredne animizacije prirode. Štaviše, može se pratiti kako su se neke manističke crte vjerovanja ponekad sekundarno spajale sa prvobitnim shvatanjima animizovane prirode i prirod-

nih demonu. Kako pokazuju neki izvori, stari slovenski naziv za demonu glasilo je *div* (divy, divky, diva), od praslovenske osnove *div*, koja je odgovarala iranskom *div*, ind. *deva*, lat. *divus*, *deus*, u baltičkoj grupi *dievas*, *deive*, sve u značenju »bog, boginja«. U slovenskim jezicima riječ *div* zadržala je značenje demonu, jer je božanstvo označavano terminom *bog*.

Drugi naziv za demonu *bijes*, *bijesi*, zabilježen kod Rusa u XII vijeku, kod Čeha u XIV, kod Poljaka u XVI vijeku, označavao je demonu istog ranga kao što je bila i Gorgona, Jezibaba, baba Jega. Za razliku od šumskog demonu zvanog *lešij*, u oblasti crnice bila su raširena vjerovanja o *poljeviku*, zaštitniku polja kojemu su ruski seljaci prinosili ponude (hljeba). *Poludnica* je kod Rusa još u XVI vijeku predstavljala ženski korelat ovog poljskog demonu. *Poludnica* se spominje kod Čeha i Slovaka već u XIII vijeku, kod Poljaka u XV vijeku, a poznata je bila i kod Lužičana (pripoldnica) i kod Slovenaca (poludnica). Kod Čeha je poludnica zamišljena kao »zaštitnica usjeva«, a njena pojava u žitu, u bijeloj odjeći i dugih vlasi, kako se obično zamišlja, ukazuje na biće koje je prvobitno predstavljalo žitnog demonu. U Bjelorusiji i Ukrajini, gdje nije nađeno vjerovanje o poludnici, njenu su ulogu imale *rusalke*, a kod Južnih Slovena *vile*, koje se ponekad takođe pojavljuju prilikom žetve. U tradiciji Istočnih Slovena *rusalke* su zamišljane kao šumska i vodena bića koja u vrijeme dozrijevanja žita žive i u poljima i uopšte donose plodnost poljima. Neka vjerovanja otkrivaju i neke njihove lunarne crte (»mjesec njihovo sunce«), a ruski običaj da se ponegdje slama lutka *rusalka* iskida i razbaca po polju izražava njen prvobitni karakter žitnog demonu. Stoga, sasvim opravdano Tokarev i Prop, kao i nekada Brückner, u *rusalkama* vide prvenstveno prirodna demonska bića, suprotno Zelenjinovom mišljenju o *rusalkama* kao isključivo »nečistim pokojnicama« (duše utopljenica i nekrštene djece). Ovo Zelenjinovo objašnjenje potpuno je usvojio i Gasparini, ne uzimajući, pri tome, u obzir brojne običaje i vjerovanja koji nesumnjivo otkrivaju prvobitno značenje *rusalki* kao šumsko-poljskih i vodenih demonu koji donose plodnost poljima. I činjenica da se kod Istočnih Slovena u narodu javljaju za iste demone i druga imena (kupalka, vođana, šutovka, lešačiha i sl.) pokazuje da su i predstave o *rusalkama*, kao i *rusalni* običaji, — stariji od njihovog imena. Rasmusne igre pod imenom *rusali* spominje Kijevski ljetopis još u XI vijeku, ali njihovo ime, kako je još Niederle ocijenio, potiče sa Balkana. Po jednodušnoj ocjeni lingvisti, nazivi *rusalijske*, *rusalje*, *rusalka* potiču od imena rimskog praznika *Pascha rosarum*, *Rosalia*. Ovaj rimski praznik nije pripadao zvaničnom kultu i u početku nije imao nikakve veze sa kultom pokojnika, već je kao praznik proljeća tek kasnije spojen sa običajem *Dies parentales*, manističkog karaktera. I *rusalni* običaji slovenskih naroda prvobitno su pripadali kultu prirode, sa izvjesnim tragovima menadizma, a izvođeni su u proljeće sa jasnim ciljem da se probuđena snaga prirode prenese na sve živo i, posebno, na polja pod usjevima. Ovo oživljavanje prirode nastojalo se, zatim, prenijeti i na pokojnike, pa su i manistički elementi tek kasnije našli svoje mjesto u ovim običajima, i to ne uvijek ni svuda. Sama *rusalna* svečanost sa rasmusnim igrama pod maskama proslavljena je na Duhove, ali je, po Unbegaunovoj ocjeni, moglo doći do stapanja sa kupalskim, pa i sa koledskim običajima, što je sasvim vjerovatno, jer i koledarski običaji, kako smo vidjeli, prvobitno potiču od proljetnih obreda. Ime *rusalka*, koje takođe vodi porijeklo od latinske riječi *rosa*, odnosno *rosalia*, u slovenskih se naroda

javlja tek u početku XVII vijeka, dok stariji izvori sadrže dovoljno podataka o ženskim mitskim bićima ovog tipa kod Slovena, ali pod drugim imenima. Stoga su u pravu oni naučnici koji smatraju da je naziv *rusalka* zamijenio starija imena *bereginja* i *vila*, vjerovatno i *poludnica*. A iz toga se ujedno može zaključiti da su i po svom karakteru rusalka prvobitno odgovarale vilama, bereginjama i sličnim mitskim bićima.

Vile, takođe, spadaju u ženska mitska bića još iz slovenske starine, koje su negdje kasnije potisnute imenom i likom rusalki. Kult vila osuđuju ruska crkvena uputstva još u XI i XII vijeku. U bugarsko-srpskim izvorima XIII, XV i XVI vijeka spominju se *vile* i *samovile*, a smatra se da je i bugarski naziv *samodiva* veoma star kad je prešao i u novogrčki jezik. I u predstavama o vilama spojila su se dva osnovna vjerovanja: na prvobitnu personifikaciju prirode (šuma, voda, vjetra i oblaka) nataložila su se kasnije i neka vjerovanja o dušama neudatih djevojaka (Niederle, Moszynski, Čajkanović, Pisani). I samo ime *vila* nema pouzdane etimologije. Neki su ga naučnici dovodili u vezi sa litvanskom *vylius* — »obmana« *iviliti* — »obmanuti« (Potebnja, Brückner, Mladenov), a po mišljenju P. Skoka, kao tvorba »iz magijskog doba« riječ *vila* mogla je imati veze sa *vidati* — *vidjeti* — *vidla*. Po narodnom vjerovanju Ukrajinaca i Južnih Slovena duše nekrštene djece zamišljane su ponekad i kao *navke*, *navije*.

Ime *vodovik* javlja se u *Novgorodskom ljetopisu* 1229. godine, a kod Čeha duh *vodnik* zabilježen je u XIV vijeku. Narodna vjerovanja o vodenom duhu očuvala su se u tradiciji Rusa, Lužičkih Srba, Čeha i Slovaka, dok su kod Bjelorusa i Ukrajinaca potisnuta vjerovanjem o rusalkama, kao što su većinom i kod Južnih Slovena vodena mitska bića predstavljale vile. Vodeni duh je kao gospodar stihije sličan šumskom duhu (Tokarev). I kod Južnih Slovena ponegdje su bila poznata vjerovanja o vodenom demonu, posebno o dunavskom vodenom duhu sa kozjim nogama. I ovdje se vodeni duh zamišlja kao gospodar rijeke, a neke vlaške paralele u nazivima i u vjerovanju o vodenom duhu ukazivale bi na starije balkanske uticaje.

U vjerovanju slovenskih naroda posebno se ističu mitska bića koja određuju sudbinu ljudi još od njihovog rođenja. Ruski izvori XI do XIII vijeka navode kako se ljudi mole *Rodu* i *rožanicama* i kako im prinose med, sir, kašu i žito. Naziv *roždanica* zabilježen je u crkvenoslovenskom, a svi ovi nazivi dovode se u vezu sa *rod*, *roditi*. Slična vjerovanja rano su zabilježena kod Bugara, a u narodnoj tradiciji Južnih Slovena ova su bića predstavljale *sojenice*, *suđaje*, *suđenice*, *roždenice*, *narečenice*, koje određuju sudbinu ili *orisnice*, *urisnice*, čija su imena očigledno grčkog porijekla. Po suštini vjerovanja i po njihovim glavnim atributima i u slovenskoj su mitologiji bića koja određuju sudbinu djeteta, prvobitno svakog člana roda, većinom ženska, što odgovara arhaičnim matrijarhalno-rodovskim shvatanjima. Po nekim njihovim crtama, kao i po indoevropskim, posebno balkanskim paralelama, mogu se nazreti i neki elementi lunarne prirode ovih mitskih bića. Pojava muškog mitskog bića *Rod*, koje određuje sudbinu, očito je sekundarna i ograničena, jer tačno odražava razvoj patrijarhata u starom ruskom društvu.

Pored velikog broja demonskih bića, pretežno ženskih, koja su, uz sve razlike u imenima i u nekim pojedinostima vjerovanja, često zajednička, barem mnogim slovenskim narodima — kao opšta javljaju se i vjerovanja o

nebeskom bogu (*deus otiosus*) i o zemaljskom, donekle i htonsko-lunarnom bogu davaocu zemaljskih dobara (*deus dator*). Od vjerovatno opšteg slovenskog boga-gromovnika, kojega još u VI vijeku spominje vizantijski pisac Prokopije, bitno se razlikuje lik vrhovnog nebeskog boga. Najstariji podatak o slovenskom nebeskom bogu zabilježio je opat Helmold u svojoj *Hronici Slovena* (XII vijek), u kojoj saopštava kako su baltički Sloveni, pored mnogih drugih bogova, vjerovali u jednog jedinog nebeskog boga što se stara samo o nebeskim stvarima, podijelivši dužnosti nižim božanstvima. Helmold ovog boga, od kojeg potiču ostali bogovi, naziva »svemoćnim« (*prae-potentem*) i »bogom bogova« (*»deus deorum«*), ali to nije bog koji se stara o ljudima, kako ističe Gasparini, jer on jedino upravlja drugim bogovima (*ceteris imperitantes*) i nema veze sa zemljom. Kako je dalje pokazao Gasparini, ovo slovensko vjerovanje o najvišem bogu nije se razvilo pod hrišćanskim uticajem, već se potpuno podudara sa paganskim vjerovanjem nekih evroazijskih naroda, u prvom redu Mordvina. Ista vjerovanja o nebeskom bogu, koji je tako udaljen da uopšte ne vodi računa o ljudskim djelima, zatečena su i kod naroda Sibira i centralne Azije, kao i kod mnogih afričkih naroda, na primjer kod Herera koji vjeruju da se vrhovni bog povukao na nebo i prepustio ljude nižim božanstvima. Eliade takođe ističe kako su uralno-altajski narodi sačuvali prvobitna vjerovanja o vrhovnom nebeskom bogu koji ne zna za hijerogamiju i koji se ne preobražava u boga oluje i groma. On ujedno primjećuje da većinu nebeskih bogova karakteriše siromaštvo kulta i nedostatak periodičnih obreda. A upravo takav odraz ovih prvobitnih vjerovanja o nebeskom bogu, koji se krivicom ljudi povukao na nebo i upravlja drugim bogovima, sačuvan je u tradiciji Bjelorusa, Ukrajinaca, Poljaka i osobito kod Srba i Bugara. Stoga Moszynski opravdano pretpostavlja da je predstava o nebeskom bogu morala biti raširena u onim dijelovima Evroazije gdje se nalazila kolijevka indoevropskih jezika, što pokazuje i slovenska riječ *div*, koja odgovara baltičkoj grupi *dievas*, sanskr. *devah*, lat. *deus*. R. Jakobson dalje konstatuje da su iranski i slovenski narodi izgubili indoevropsku riječ *dieus* za božansko nebo i da su je zamijenili imenom oblaka — *nebo*, prema sanskr. *nabah*, hetit. *nebiš*, lat. *nebula*.

Po mišljenju lingvista, sveslovenska imenica *bog*, paralelna sa iranskom *bahga*, staroindijskom *bhaga*, prvobitno je označavala zemaljsko dobro, bogatstvo, sreću. Kako ističe P. Skok, prvobitni pridjev *Bog* postao je već u praslovensko doba radna imenica u značenju »božanstvo koje razdjeljuje sreću i zemaljska dobra po svom nahođenju«. U obrednoj poeziji, u vjerovanju i običajima sačuvani su lik i funkcija ovog božanstva, naravno u raznim oblicima, ponekad i sa tuđim primjesama, a obično u vezi sa obnavljanjem novog godišnjeg perioda. Funkcija ovog boga koji donosi bogatstvo i dijeli sreću i napredak veoma je dosljedno izražena u liku slovenskog *polaženika*, o kojem nam je najstariji spomen sačuvao Thietmar u svojoj *Hronici* s početka XI vijeka. Neke specifične crte sadrže običaji sa polaženikom u balkanskim Slovena, gdje se može pratiti istaknuta uloga životinjskog polaženika, spomenuta i kod Ukrajinaca, i zatim izuzetna uloga polaženika čobanina, inače poznata i u nekih drugih Zapadnih i Istočnih Slovena (gratulant čobanin). U slovenskobalkanskoj tradiciji, kao i u kavkaskoj, uloga polaženika suštinski i formalno je vezana za badnjake, za žito i obredne hljebove, kao i za žrtvenu životinju. Njegova osnovna funkcija, kao i kod bjeloruskog ili ukrajinskog »gratulanta«, sastoji se prvenstveno u simbolič-

nom sijanju, ali u njegovim obrednim radnjama i riječima izraženi su i značajni stočarski motivi. Po svemu tome, u običajima balkanskih, a po nekim izvještajima i kod nekih drugih slovenskih naroda, polaženik se ne pojavljuje samo kao bog davalac, već i kao glavni izvršilac obreda, kao božanstvo koje samo vrši osnovne mađijsko-obredne radnje. Po tome, kao i po nekim drugim bitnim crtama polaženik balkanskih Slovena u najvećoj mjeri odgovara ilirskom bogu Silvanu (tako nazvanom po rimskoj interpretaciji), čiji je kult nesumnjivo izražen u mnogim njihovim običajima sa polaženikom.

Inače, o bogovima Starih Slovena najviše podataka imamo za kijevsku kneževinu X vijeka, kao i za kneževine baltičko-polapskih Slovena. U kijevskom panteonu kao prvi bog navodi se Perun, a o porijeklu njegovog imena i njegovog kulta kod Slovena u nauci ni danas nema jedinstvenog mišljenja. Unbegaun, koji kijevskog kneza i njegov dvor X vijeka smatra normanskim, prihvaća tezu da se iza Peruna krije skandinavski *Thor*, ali ujedno ocjenjuje da je na izvorni slovenski Perunov kult jako uticao lik nordijskog Thora. Slijedeći Brücknera, on smatra dalje da se slovenski naziv *Perun* i litvanski *Perkunas*, koji je takođe označavao božanstvo groma, ne mogu odvajati i pored etimoloških teškoća koje govore protiv ove veze. I Pisani zaključuje da vizantijski pisac Prokopije u VI vijeku, kao i ruski ljetopisac XI vijeka, govore o istom bogu-gromovniku čiji je kult bio raširen u svih Slovena. Po njegovoj ocjeni, slovenski bog *Perun* u suštini odgovara litvanskom *Perkunas*, koji zajedno sa odgovarajućim germanskim, indijskim (*Parjanya*) i albanskim (*Perendi*) nazivom božanstva nastavlja ime indoevropskog *Dieus Perquinos*, *Juppiter Quernus*, vjerovatno od *Perquos*, *perqus*, kao božanstvo koje gromom udara hrastova stabla (lat. *quercus*). Bez obzira da li su imena *Perun* i *Perkunas* identična i Pettazzoni zaključuje da je kod Istočnih Slovena i kod Litvanaca utvrđeno vjerovanje o vrhovnom božanstvu meteorskog neba. I Mircea Eliade usvaja tezu da su litvanski *Perkunas* i protoslovenski *Perun* predstavljali bogove oluje, koji svojim imenima (*perquus*, *quercus*) i nekim elementima kulta otkrivaju tijesnu vezu sa hrastom. Gasparini veoma odlučno i opravdano razlikuje nebeskog boga baltičkih Slovena o kojem govori Helmold, od gromovnika kojega opisuje Prokopije, ali ujedno smatra da je opravdano u Prokopijevom tvorcu i gospodaru munje vidjeti Peruna, boga ruskih hronika i narodne tradicije, u značenju meteorskog božanstva. Upoređujući ime *Perun* sa litvanskim *Perkunas*, on ukazuje i na ženske oblike litvanskog *Perkunas* i pretpostavlja da bi svojim imenom litvanski gromovnik mogao biti isto što i *Juppiter quernus* ili pak *Fjörgynn*, boginja munje i oluje, Odinova vjerenica i Torova majka. A zanimljive pojedinosti o Perunovoj prirodi, kako misli i Gasparini, mogu se naći u narodnoj tradiciji Istočnih i Južnih Slovena, po kojoj je Perunove funkcije preuzeo sv. Ilija. U srpskoj tradiciji veoma je izražen i ženski korelat boga-gromovnika u liku Ognjene Marije, sestre Ilijine, koja bježe i pali munjom i gromovnom strijelom. Stoga i Tokarev s pravom odbacuje mišljenje Aničkova da je u Kijevskoj Rusiji poštovanje Peruna pripadalo samo zvaničnom, kneževskom kultu koji je ostao tuđ narodu. Naprotiv, tradicija Istočnih i Južnih Slovena pokazuje da je kult božanstva, koje je zamijenio sv. Ilija, bio veoma raširen u narodu i da se razvio u najtješnjoj vezi sa zemljoradnjom.

Drugi kijevski bog *Volos* takođe se spominje u izvorima XI i XII vijeka, i to kao bog stoke ili stada, što bi se moglo objasniti i kao »bog obilja

i bogatstva«, na osnovi riječi *skotu*, gotski *scatts*, njemački *Schatz* (Unbegaun, Tokarev). U kasnijim izvorima sreće se i oblik *Veles*, a u XV i XVI vijeku u Češkoj je riječ *veles* imala opšte značenje demona. Stoga je i Niederle pretpostavio da je slovenski *Veles* ponikao iz »kategorije penata«. Brückner je preuzeo tezu Dobrovskog i Pagodina da *Veles potiče* od litvanske riječi *veles* — »likovi pokojnika«, po čemu bi predstavljao božanstvo mrtvih. Zanimljivo je da u savremenoj nauci ovo mišljenje podržava Pisani koji inače smatra da je *Veles*, bog stoke, zakletve i pokojnika, bio sličan grčkom Panu, odnosno njegovom dvojniku Hermesu.

Sve do današnjih dana i kijeovski bog *Hors* u nauci je objašnjavan kao sunčano božanstvo, a na osnovi etimološkog objašnjenja od iranskog, avest. *hvara*, persijskog *hvaršet*, *huršet* — »sjajno nebo«. Međutim, pored etimoloških teškoća, ovo se objašnjenje ni sadržajno ne može održati, kako je pokazala analiza nekih savremenih naučnika. Gasparini prebacuje Vasmeru da je usvojio navedenu staru etimologiju Vsevoloda Müllera, i nasuprot tome prihvaća Brücknerovo mišljenje da je *Khors* slovensko ime od osnove *krs* u značenju »zakržljati«. Brückner je iz toga pretpostavio da je *Hrs* kultno ime Mjeseca u vezi sa njegovim umanjivanjem. Gasparini ovo objašnjenje podržava i činjenicom da je hod u pravcu zapad—istok, kako se prema *Slovu o puku Igorevom* kretao knez Všeslav u obliku vuka i stigao do Horsa, — tipičan u lunarnim mitovima. Stoga on na kraju zaključuje da *Hors* ovdje predstavlja svijetli Mjesec koji su zagrizli vukovi u vrijeme pomračenja ili opadanja Mjeseca. Uzimajući u obzir noćni put Všeslava, i to u vučjem obliku, i Pisani je pretpostavio da u navedenom spjevu veliki *Hors* predstavlja lunarno biće koje se kreće noću i stiže do velikog Horsa, najvjerojatnije Mjeseca, svakako prije zore i prije sunca (prije nego što su pijetli zapjevali), potpuno u skladu sa Mjesečevim kretanjem.

Među bogovima čije je kipove postavio knez Vladimir u Kijevu navodi se i *Dažbog*, bez ikakvog opisa i atributa, a u kasnijem (XIII vijek) ruskom prepisu bugarskog prevoda Malalove grčke *Hronike* *Dažbog*, navodno sin Svarogov, označen je kao Sunce. I na osnovi ovog sumnjivog podatka, koji se kao naknadno ubačen (Jagić) javlja i u nekim kasnijim ruskim izvorima, izgrađena je teza o bogu Svarogu i njegovom sinu Svarožiću — *Dažbogu*, balkanskom Dabogu, kao bogu sunca i ognja (od šafarika do Kreka i Smičiklasa). I pored kritičke ocjene nekih starijih naučnika (Jagić, Aničkov, donekle i Niederle), ovo objašnjenje prihvataju i neki savremeni naučnici koji smatraju da je kult Sunca, oličenog u »Svarožiću — *Dažbogu*«, predstavljao osnovnu koncepciju stare slovenske religije (Urbanczyk, Pettazzoni, Pisani, donekle i Tokarev). Imena *Svarog-Svarožić* i etimološki su doveli u vezu sa sanskritskim *svar*, *surya* — »sunce«, *svarga* — »nebo«, ali bez dovoljne osnove, kao što je slučaj i sa drugim pokušajima etimološkog objašnjenja ovih imena. I sam Niederle, koji je na svoj način usvojio tezu starijih naučnika o Svarogu i *Dažbogu* kao solarnim božanstvima, ipak je primijetio da se teško može govoriti o personifikovanom bogu Sunca i Mjeseca kod Starih Slovena, jer ni Germani Cezarovog vremena nisu poštovali Sunce, oganj i Mjesec kao olicetvorena božanstva. I Unbegaun ističe da je *Dažbog* jedino u spomenutom stavu prevoda Malalove *Hronike*, koji se kasnije ponavlja, izjednačen sa Suncem. Shvatanja o solarnom karakteru nekih slovenskih bogova i uopšte o solarnoj prirodi stare slovenske religije veoma je kritički ocijenio i ubjedljivo pobio Evel Gasparini, koji ukazuje, prije svega, na to

da su navodna solarna slovenska božanstva (Hors, Svarog, Svarožić, Dažbog) sva muškog roda, dok je *sunce* u slovenskim jezicima srednjeg roda, a u baltičkim ženskog. On dalje navodi niz ubjedljivih argumenata o tome da kulta Sunca u vidu božanstva nije bilo ni kod starih Germana ni kod finskih naroda, pa se ni po čemu ne može zaključiti da ga je bilo kod Starih Slovena.

Pored Striboga, navodnog boga vjetra, i do danas neobjašnjelog boga Simargla, među božanstvima kojima je Vladimir podigao kipove, navodi se i jedino žensko božanstvo *Mokoš*, kojoj se ni u narodnoj tradiciji nije izgubio trag. Prema ruskom narodnom vjerovanju, očuvanom do XX vijeka, *Mokuša* je bila zaštitnica ženskih radova, u prvom redu predenja, pa su joj stoga prilikom strižbe ovaca žrtvovali pramen vune. Kako je kod Istočnih Slovena sv. Petka poštovana kao zaštitnica ženskih radova, osobito predenja i tkanja, Tokarev je pretpostavio da su u narodnom vjerovanju na sv. Petku prenesene funkcije boginje Mokoš. A trag sličnih vjerovanja o sv. Petki zabilježen je i kod Južnih Slovena. Nekoliko etimoloških objašnjenja, od sanskritskog *makha* »plemenit« do litvanskog *makstyti* — »plesti« i ruskog *motat* i *motok* »klupče« — pokušalo je da objasni ime *Mokoš* i da ga ujedno dovede u vezu sa njenom funkcijom, sačuvanom u narodnom predanju.

U cjelini možemo konstatovati da je kijeovski panteon obuhvatao zasebnu skupinu bogova među kojima nije naglašena nikakva hijerarhija niti je označen ikakav drugi odnos, osim reda kojim su u Ljetopisu navedeni, uz napomenu da su im prinošene žrtve. Stoga nema nikakvog osnova Machekova teza da su bogovi Istočnih Slovena odražavali međusobnim odnosom patrijarhalnu ili bilo kakvu drugu porodicu. Veoma je zanimljivo da *Svarožić*, jedino božanstvo koje se u izvorima ujedno javlja kod Istočnih i kod baltičkih Slovena, nije naveden među bogovima kojima je knez Vladimir podigao kipove, kao što se među njima ne spominje ni Volos-Veles (Unbegaun). Ni tragovi kulta imenovanih kijeovskih bogova, kojima su podignuti spomenici (idoli), u drugih slovenskih naroda do danas nisu pouzdano utvrđeni, pa se iz svega može zaključiti da je u kijeovskoj državi kneza Vladimira, tek u X vijeku, naporedo sa formiranjem plemenske države, razvijen izrazitiji, viši kult određenih bogova sa njihovim imenima, sa njihovim kipovima i sa utvrđenim obredima (žrtve). Naravno, to ne znači da ovaj kult nije imao korijena u narodnom vjerovanju.

Drugu, daleko razvijeniju skupinu sačinjavaju bogovi i boginje (deorum dearumque imagines) baltičko-polapskih Slovena, čiji je kult takođe razvijen u vezi sa formiranjem plemenskih državnih organizacija. Izvori dosljedno ukazuju na brojna i raznolika božanstva ovih Slovena i ujedno ističu njihovu plemensku diferenciranost. Ali sasvim je neosnovano osporavanje narodnog karaktera i ove religije, jer i sami izvori pružaju dovoljno dokaza o živom učešću naroda u svečanostima i obredima. Izvori, ma koliko oskudni, ipak daju mogućnost da se sagledaju korijeni nekih bitnih osobina i funkcija pojedinih bogova u široj i dubljoj narodnoj vjerskoj koncepciji, kao i rodovski karakter nekih vjerskih ustanova (kontine). Stoga je bio u pravu Niederle kada je na kraju naglašavao da božanstva baltičko-polapskih Slovena izražavaju više forme koje su se razvile na osnovi prvobitnih domaćih predstava. A sasvim je razumljivo što su neki rodovsko-plemenski bogovi postali državni i što su u vjekovnom otporu stranim zavojevačima i njihovoj hrišćanskoj ideologiji poprimili i neka izrazito ratnička obilježja. Posebnu

karakteristiku izražava činjenica da su neki od ovih bogova bili konjanički, slično germanskim i keltskim konjaničkim bogovima. Iz toga su neki naučnici zaključivali da su slovenski konjanički bogovi plod germanskih ili keltskih uticaja. Izvjesne analogije, osobito u početnoj fazi razvoja ovih konjaničkih bogova, sasvim su moguće, iako se ne mogu isključiti i kasniji uticaji. Ali u svemu tome je najvažnije da su likovi i funkcije baltičko-polapških slovenskih bogova svojim razvojem potpuno u skladu sa osnovnim narodnim vjerovanjima i običajima (htonsko-lunarne crte, veza sa agrarno-mađjskim i stočarskim običajima, gatanje i proricanje), ponekad i u vezi sa rodovskim ustanovama (Triglav u kontini).

Izuzetnu i veoma istaknutu osobinu nekih bogova ove skupine predstavlja njihova policefalija, o kojoj se u nauci do danas veoma živo raspravlja. Ističe se, na primjer, da *Istorija Danaca* (Knytlingasaga) iz XIII vijeka uopšte ne spominje policefalne idole na ostrvu Rujanu, da Helmold u XII vijeku policefaliju slovenskih bogova spominje samo jednom, dok ni Thietmar ni Adam iz Bremena ništa o tome ne kažu. Jedino Otonovi biografi i Saxo Grammaticus pružaju podrobna obavještenja o slovenskim idolima bogova sa više glava. A iz svega toga Unbegaun zaključuje da policefalni kipovi baltičkih Slovena predstavljaju ograničenu i srazmjerno kasniju pojavu i na kraju se pita da li je slovenska policefalija izvorna ili je preuzeta sa strane. Ali odakle je mogla biti preuzeta kada je još Niederle ukazivao da policefalija nije utvrđena ni kod Litvanaca ni kod Germana. Troglava su božanstva poznata kod Grka (Hermes Trikefalos), kod Tračana (ponekad Heros) i kod Kelta božanstvo sa tri lica. Posebno je zanimljiv ženski brončani lik ovog tipa nađen u Overnji u Francuskoj, na čijem je čelu označen Mjesečev srp, dok su uz glavu s jedne i druge strane spojene po jedna ženska manja glava. Poređenje sa Artemidom ili Dijanom koja je imala epitete *triplex*, *triformis*, *tergemma*, *trivia* ili sa Hekatom, takođe označenom kao *Trivia*, sa tri tijela i tri glave, nesumnjivo otkriva lunarnu prirodu ovih boginja i navedene figure. I na germanskom zemljištu nađene su brojne figure ženskih mitskih likova, i to obično u grupama po tri. A sve to pokazuje da je policefalija, prvobitno vezana za lunarna bića, i to prvenstveno ženska, izvorno izražavala Mjesečeve faze.

I sam Pettazzoni koji je policefaliju baltičko-slovenskih bogova objašnjavao kao izraz »sunčevog sveznanja«, ističe da su neke slovenske »kamene babe« policefalne i da su policefalni idoli nađeni i kod istočnih slovenskih susjeda Ostjaka i Samojeda. Njihov je idol *Starac* prikazan sa tri glave, a vidjeli smo da je kod Slovena epitet »djed« pridavan Mjesecu kao praroditelju. Pettazzonijev pokušaj da solarni karakter Svantevita objasni i navodno solarnim značenjem okrugle pogače u obredu, kao i solarnom simbolikom Svantevitovog bijelog konja, kako smo vidjeli, sasvim otpada. U slovenskoj narodnoj tradiciji, kako je pokazao i Gasparini, konj je simbolično vezan za Mjesec, posebno bijeli ili hromi noćni konji. Ni agrarno-mađjski obred iz Svantevitovog kulta u Arkoni ničim se ne može vezivati za kult Sunca, kako nam je pokazala analiza slovenskih agrarnih običaja i vjerovanja.

I Niederle je smatrao da i Triglav predstavlja samo lokalnu formu opšteg solarnog boga baltičkih Slovena, kakvi su, navodno, bili Radogost (Redigast) u Retri, Sventovit (Svantevit) u Arkoni, pa i Gerovit i Rujevit. Međutim, okolnost da je lice ili više lica Triglava bilo pokriveno pobija shvata-

nje stare mitološke škole o solarnoj prirodi baltičko-slovenskih bogova, kao i Pettazzonijevu tezu da je policefalija slovenskih bogova značila moć sunca da sve vidi i sve zna. I činjenica da su glave Triglava kod Šćećina bile od srebra pobija navedena solarna objašnjenja, jer srebro nije simbol Sunca. Po Pisanijevom mišljenju, policefalija slovenskih bogova ne znači osobenost pojedinog boga, već samo formu kojom se izražava moć božanstva, kao što u Indiji isto pokazuju bogovi sa četiri ili više ruku. Ovo je objašnjenje sasvim prihvatljivo, s tim što izvore moći, izražene u policefaliji slovenskih bogova, nalazimo u prvobitnim lunarnim predstavama ne samo slovenskim već i kod drugih indoevropskih i kod finskih naroda, sve do troglavih ženskih likova (Artemida, Dijana, Hekata) koji ukazuju na njihovo prvobitno matrijarhalno porijeklo. Pa i ako je ime keltskog trojnog boga *Cernunos*, kako misli Pisani, odgovaralo galsko-latinskom izrazu *cornuatus* — »rogat«, onda i ovo tumačenje prije upućuje na božanstvo lunarne prirode.

Stoga bi suštinski u ovu skupinu spadao i *Svarožić* iz meklenburškog Radgošća (Retra), čiji se kip nalazio u drvenom hramu. Zajedno sa Niederleom i neki su savremeni naučnici (Pettazzoni, Pisani) retranskog Svarožića-Radogosta izjednačili sa ruskim Svarožićem-Dažbogom, i zatim ga objasnili kao sunčano božanstvo, iako nijedan izvor ničim ne ukazuje na solarnu prirodu ovog polapskog boga. Vidjeli smo da ni navodno solarni karakter ruskog Svarožića-Dažboga ničim nije dokazan, jer je i stav iz prevoda Malalove *Hronike*, koji o tome govori, nejasan i veoma sumnjiv, a mnogi bitni elementi prije bi ukazivali na lunarne crte ovog ruskog i polapskog božanstva. Stoga otpadaju i dileme da li je polapski Svarožić preuzet od Rusa ili obratno, jer po svemu ova slovenska božanstva potiču iz dubljih, zajedničkih izvora, a u vezi sa prvobitnim lunarnim shvatanjima. Međutim, za razliku od Sventovita (Svantevita), u čijem su kultu izraženi i agrarno-mađijski elementi, polapski Svarožić-Radogost ukazuje na stočarsku tradiciju. Njemu su žrtvovali volove i ovce, kao što su jedino temelji njegovog hrama bili podržani rogovima raznih životinja. Stoga nije slučajno što se u jednom izvoru XIV vijeka Radogost navodi pored nekog rogatog idola označenog kao *Hammon* ili *Swentebueck* — sveti bik. U Batonovoj saskoj *Hronici* s kraja XV vijeka (Batonis Chronicon 1492) prikazan je lik Radogosta koji u desnoj ruci drži štit sa figurom crne bikove glave i srebrnih rogova. Nije slučajno Radogost prikazan u hodu, sa helebardom u lijevoj ruci i sa pticom na glavi, čime kao glasnik podsjeća na Hermesa. I Niederleovo objašnjenje njegovog imena kao *rad* — libens i *gost* — hospes, prikazuje ga kao rado primanog gosta — polaženika, kao što je i najstariji poznati slovenski polaženik bio pastir. Crna bikova glava sa srebrnim rogovima na Radogostovom štitu isključuje solarno značenje ovog božanstva i sasvim dosljedno, kao htonsko-lunarni simbol, suštinski odgovara imenu i prirodi polapskog i ruskog Svarožića. A to nam ujedno objašnjava kako je došlo do identifikacije Svarožića i Radogosta, odnosno do zamjene imena *Svarožić* ovog božanstva imenom *Radogost*, kako nas obavještavaju izvori. Ova zamjena u suštini odgovara identifikaciji ruskog Svarožića i Dažboga, jer, u stvari, *Dažbog* (deus dator), kao i *Radogost* (hospes — polaženik) predstavljaju teofaniju lunar-
nog božanstva *Svarožića*.

Na isti način htonsko-lunarnu simboliku izražava i *Crnoglav* (Tiarnaglofi) srebrnih brkova, kip u Arkoni koji se pravilno izjednačava sa *Crnobogom* (Zerneboch) iz Helmoldove *Hronike*. Po objašnjenju Čajkanovića i

Gasparinija, koje se jedino može prihvatiti, Crnobog je, u stvari, bio bog donjega svijeta, kao što je Helmoldov »dobri bog« (sub nomine deorum, boni scilicet atque mali) najvjerovatnije bio suprotne boje. Ovo bi potvrđivao i niz toponima: *Bialobože*, *Bialobožnice*, osobito dva naporedna vrha u Češkoj: *Černík* i *Belboh* i dva nasuprotna brda u Saksoniji: *Belboh* i *Čornoboh*.

Pored Svantevita, izvori spominju nekoliko baltičko-polapskih bogova čije se ime takođe završava nastavkom *vit*, a njihova funkcija ratničkih bogova donekle odgovara Svantevitovoj. Tako je na ostrvu Rujanu jedan hram bio posvećen *Rujevitu*, čije bi ime značilo »rugijski«, »rujanski« bog (dominus Rugiorum). Njegov hrastov kip sa sedam lica i sedam mačeva o pojasu i osmim isukanim u ruci prikazuje ga kao ratničko božanstvo, više nego i jedno drugo, pa ga i Saxo izjednačava sa Marsom, jer se vjerovalo da on upravlja ratom. Veoma izrazit ratnički karakter imao je i bog *Gerovit*, kojega izvori takođe ističu kao boga rata i izjednačavaju sa Marsom. Helmold podrobno opisuje i kult boga *Prove* u Vagriji i, pri tome, naglašava da nije bilo kipa sa njegovim likom, već se njegovo svetište sastojalo od posvećenih hrastova, ograđenih u šumi. Izvorniji i svakako arhaičniji oblik njegovog kulta u šumi, gdje je sveštenik obavljao žrtveni obred uz učešće naroda iz cijele oblasti, kao i njegova vezanost za prirodu, upućivali bi na neko prirodno, najvjerovatnije atmosfersko božanstvo (posvećeni hrastovi), koje nas podsjeća na Peruna.

Neposredno uz *Prova* i ranije spomenutog *Radogosta*, Helmold naglašava da je u polapskih Slovena osobito bila poštovana i boginja *Siva*. U češkom djelu *Mater Verborum*, navodno je bez osnove označena kao »Siva, boginja žita, Ceres«, dok je na minijaturi prikazana sa cvijećem u ruci i sa natpisom »Estas — Siva«. Iako u starijim izvorima nema neposredne potvrde o takvoj prirodi ove boginje, ipak je zanimljivo da se u kasnijoj tradiciji ona stalno i uporno objašnjava kao žensko božanstvo plodnosti, i to posebno žita. Ako je Morana, poput Prozerpine, označavala smrt bilja, onda je ponovno oživljavanje vegetacije, posebno žitarica, najprirodnije mogla predstavljati *Siva — Živa*, kako je shvatio Brückner, boginja života i plodnosti. Ova boginja iz XII vijeka sigurno je ubrzo bila potisnuta pod uticajem hrišćanske crkve, tako da se već u izvorima XIV i XV vijeka u Češkoj i Poljskoj spominje samo Morena, Marzana tek kao slamna lutka u obredu sahrane. A prvobitna pojava boginje Sive pored Radogosta, polaženika, sličnog Hermesu i Dionizu, pripada istom mitološkom krugu, u kojem se ona pojavljuje kao drugo lice Marzane (Marziane), zapravo kao boginja oživljenog, izraslog žita (*Siva dea frumenti*).

Za razliku od Istočnih i baltičko-polapskih Slovena, o religiji drugih slovenskih naroda izvori pružaju veoma rijetke, oskudne i malo pouzdane podatke, tako da se i njihove predstave o višim božanstvima mogu tek donekle rekonstruisati na osnovi narodne tradicije. Neki češki izvori spominju sasvim neodređeno idole i hramove paganske u staroj Češkoj. Jedan izvor iz XIV vijeka spominje boginju *Zelu*, a Hronika Hajka iz Libočana, 1541. godine, navodi niz čeških bogova i boginja, koje je još Niederle smatrao izmišljenim ili prosto uzetim iz baltičke i ruske mitologije. Kod Čeha je bilo ličnog imena *Perun* iz čega se ne može zaključivati da je kod starih Čeha postojao kult boga sa imenom Peruna. U češkim izvorima XV i XVI vijeka navodi se demon *Veles*, a slovenska tradicija o sv. Vlasu-Blažu mogla bi

ukazivati da je kult kijevskog boga Volosa-Velesa bio možda i šire poznat u Istočnih i donekle u Južnih Slovena. Neki topografski nazivi, kao što je ime makedonskog grada *Veles* i sl., dovode se u vezu sa imenom kijevskog boga Volosa-Velesa, na čiji bi kult ukazivali i neki bugarski i srpski običaji na Vlasov dan (11—II, po st. k.), analogni ruskim običajima.

Poljski izvori XV do XVII vijeka spominju na Lisjoj Gori tri idola: Lada, Lelj, Boda, a *Historia Polonica* Jana Dluogoša iz XV vijeka navodi neka poljska božanstva koja su ujedno izjednačena sa odgovarajućim rimskim bogovima i boginjama. Poslije potpuno negativne Brücknerove kritike, vrijednost ovog izvora osporavaju danas i neki savremeni naučnici, koji nisu dovoljno dijalektički proučavali Dluogoševu građu (Urbanczyk, Unbegaun, Pisani). Međutim, treba naglasiti da, pored svih kritičkih razmatranja, Niederle nije, kao Brückner, sasvim odbacio Dluogoševo kazivanje, već je opravdano smatrao da je ono samo djelimično »sačuvalo paganske mitološke predstave stare Poljske«. Stoga, po njegovom mišljenju, ne treba sumnjati da su u staroj poljskoj mitologiji postojala bića kao što su *Lada*, *Marziana*, *Dzevana* i sl., već je potrebno utvrditi kakvo je bilo njihovo značenje. I Janina Przeworska opravdano prebacuje Brückneru što je imena *Lado* i *Lelj* kao božanstva smatrao Dluogoševom izmišljotinom, jer se javljaju kao refren u starim narodnim pjesmama. Brückner i neki drugi poljski autori nisu imali u vidu mogućnost da ova imena predstavljaju ostatke paganstva još živog u XII vijeku, sasvim ispravno zaključuje Przeworska. Novija su istraživanja već utvrdila autentičnost slovenske boginje *Lade*, koja se izjednačava sa likijskom *Letom*, *Letonom* i dovodi u vezu sa dogrčkim matrijarhatom (M. Budimir, R. Gusmani). Dlugoš je podrobno opisao i neke značajne, zapravo najbitnije elemente poljskih paganskih obreda za plodnost polja i žitni rod, koji se svojom suštinom potpuno uključuju u širi, opšti sistem agrarnih običaja kod svih slovenskih naroda. I uprav polazeći od suštine ovih običaja mogli smo ocijeniti i prirodu ženskih žitnih demoni, koje ni Dlugoš nije bez razloga suštinski izjednačavao sa osnovnim značenjem nekih rimskih boginja, kada je, na primjer, Marzianu označio kao Cereru, »majku i boginju usjeva«.

I danas se možemo potpuno složiti sa Niederleovom ocjenom da navodna južnoslovenska božanstva, kako su ih prikazivali Nodilo i Gržetić, predstavljaju »golu izmišljotinu ili pak neosnovanu aplikaciju tuđih bogova«. Međutim, u nekim slučajevima slično je postupao i Čajkanović. Slijedeći mišljenje nekih starijih naučnika (Hanuš, Krek, Nodilo), koje je još Niederle odbacio, Čajkanović je zaključio da je »Svetovid« bio vrhovni bog svih Slovena, iako je mogao imati »druga kulturna imena i epikleze«. Preuzimajući zatim Nodilovo tumačenje i Čajkanović je sa baltičkim Svantevitom, »Sventovidom« izjednačio »belog Vida« iz jedne koledske pjesme. A zatim bez ikakve stvarne osnove on je na kraju ovog Vida izjednačio sa Dabogom, navodno vrhovnim srpskim bogom. Možda više osnove ima Čajkanovićeva identifikacija Trojana iz srpskog narodnog predanja sa Triglavom baltičkih Slovena, jer iz ove tradicije dosljedno izbija lunarna priroda noćnog konjanika Trojana. A u svakom slučaju ona je starija od mogućnih uticaja divinacije rimskog cara Trajana i nekih antičkih mitova, na koje ukazuje Niederle.

I pored opšte ocjene da se Prokopijev podatak o slovenskom bogu-gromovniku u prvom redu odnosio na južna i jugozapadna slovenska plemena, uz jednodušno objašnjenje kijevskog Peruna kao gromovnika, u na-

rodnoj tradiciji ima ozbiljnih znakova koji govore da je kult boga-gromovnika bio raširen u svih slovenskih naroda. Neki običaji i vjerovanja u vezi sa hrastom i osobito sa četvrtkom, zaista upućuju na kult atmosferskog božanstva groma, oluje i kiše, što bi dosljedno potvrđivala i vjerovanja o njegovom nasljedniku sv. Iliji, osobito kod Istočnih i Južnih Slovena. Ali, pored svih nastojanja, ostaje do danas otvoreno pitanje da li se bog-gromovnik u svih Slovena zvao *Perun*. Govoreći o poštovanju boga-gromovnika kod Slovena, Prokopije ne navodi njegovo ime, jer ga, kao tabuisano, najvjerojatnije nije ni znao. Skandinavski uticaji u oblikovanju kijevskog boga *Peruna* (Thor, Fjörgynn) sasvim su mogućni, kao što nije isključen ni uticaj Zeusovog kulta u kultu gromovnika kod balkanskih Slovena, kasnije izraženog u poštovanju Ilije gromovnika.

Po izvorima smo mogli pratiti kako su od najstarijih vremena Sloveni prinosili žrtve, najprije rijekama, izvorima, posvećenom drveću i na visovima gora, a zatim i višim božanstvima, najprije bezimenom gromovniku, a zatim kijevskim i baltičko-polapskim bogovima. Izvori često spominju i žrtvenike na kojima su prinošene žrtve, sa raznim nazivima, kao što su: *žrtvenik, trebište, kapišće, kapište*. Prema tome kako se nazivala *žrtva* ili *treba* kao dug koji se izvršava u čast božanstva. U Kijevu je iskopan žrtvenik starog kijevskog dvora, sa bezbrojnim kostima žrtvovanih životinja, a jedan izvor govori i o samom hramu (Olafova saga). Najveći broj hramova izvori navode kod baltičko-polapskih Slovena, ponekad i sa detaljnim opisom (u Retri, u Arkoni, u Šćećinu). Rezultati arheoloških istraživanja u Arkoni (Schuchardt) uglavnom se podudaraju sa podacima pisanih izvora.

Inače, poštovanje samih idola (od grčkog *eidolon*), posebno ženskih, potvrđuju brojni kameni spomenici, a zatim i neki izvori u kojima se idoli navode i pod drugim stranim imenima, kao što su *balvan, istukan, kumir*. Ne zna se tačno od kada su upotrebljavani narodni nazivi *soha, stup, kap*, ali možemo pretpostaviti da su to bili najstariji slovenski nazivi za idole. Od kijevskih bogova donekle je opisan *Perun*, a na drugoj strani izvori su nam sačuvali veoma slikovite opise kipova baltičko-polapskih bogova. Ali, pored brojnih hramova i kipova bogova, u ovih je plemena još uvijek bio živ izvorni kult u prirodi, u šumi i svetim gajevima (Vagrija, Valdenburg, kod odranskih Ljutića). A iz toga se ujedno vidi da hramovi i kipovi bogova potiču iz više, posljednje prethrišćanske faze u religiji baltičko-polapskih Slovena, koja se oblikovala u vezi sa razvojem gradova i snažnih plemenskih država. U toj fazi najviši bogovi, pored još uvijek vidnih atributa prirodnih bogova, već poprimaju izrazita ratnička obilježja. U ovoj fazi razvija se i moćni sveštenički stalež njihov, sa hijerarhijskim uređenjem, kako pokazuju neki izvori. Inače, brojni i raznovrsni nazivi za vrače i vračarice u svih slovenskih naroda, kao i kasniji crkveni proglasi protiv vrača i vračarica, otkrivaju njihovu značajnu ulogu u starim slovenskim plemenima. Ujedno se može pratiti kako je moć sveštenika u baltičko-polapskim plemenima, kao i u kijevskoj kneževini, prvobitno poticala iz njihove funkcije vrača. Izvori dalje pokazuju da su kod baltičkih Slovena sveštenici imali značajnu podršku u narodu i da su uživali veći ugled nego i sam knez. Slično je bilo i u kijevskoj kneževini, gdje je, po jednom izvoru, sveštenik naređivao knezu da prinese žrtvu. Iako su pisani podaci o tome više nego oskudni, prema opštem

razvoju stare slovenske religije i plemenskih formacija pred primanje hrišćanstva, može se pretpostaviti da je i u drugih Slovena pored vrača bilo i sveštenika. Ali moćni sveštenečki stalež očito se razvio tek u onih slovenskih plemena koja su uspjela da obrazuju jače državno-plemenske strukture, još u paganskoj epohi. U tim sredinama dolazi do razvoja gradova, do podizanja hramova sa kipovima bogova, koje prati i razvijeni kult u rukama moćnih sveštenika.

Ako na kraju bacimo pogled na cjeloviti razvoj paganske religije Slovena, možemo zapaziti da, pored nekih relikata iz lovačko-sakupljačke faze koji su već prilagođeni zemljoradničkim i stočarskim vjerovanjima i običajima, glavnu i najširu osnovu stare slovenske religije sačinjavaju vjerovanja i običaji agrarnog kompleksa. I pored svih razlika u oblicima i sadržajnim nijansama animističko-mađijskih običaja, može se zaključiti da ova agrarna tradicija predstavlja opštu osnovu paganske religije svih slovenskih naroda. U njoj je ujedno najizrazitija i prvobitna rodovsko-matrijarhalna religiozna koncepcija koja se zasnivala na ženskoj zemljoradnji. Ova je tradicija vidna i u slovenskoj demonolatriji, u kojoj takođe preovlađuju ženska mitska bića. Među muškim demonima već se javlja znatnija diferencijacija (domovoj, rod — rožanice), naporedo i sa daljim razvojem rodovsko-plemenskog društva u pojedinih slovenskih naroda. Međutim, već i u ovim fazama razvoja stare slovenske religije javljaju se razlike u vezi sa oblikovanjem i seobama glavnih slovenskih etničkih formacija istočne, zapadne i južne grane. U daljem procesu dolaze sve više do izražaja i uticaji novih sredina u kojima se šire, naseljavaju i oblikuju slovenski narodi, i to u najtješnjoj vezi sa tradicijom zatečenih starosjedilaca i susjednih naroda. Međutim, još u praslavenskoj fazi stare slovenske religije zajednički je naziv *bog* za božanstvo, zatim *div* sa značenjem različitim nego u drugih indoevropskih naroda, a s tim u vezi i naziv *nebo*, izveden od imena oblaka (nebiš, nebula, nubes). Stoga možemo s razlogom pretpostaviti da je u toj fazi izgrađen pojam zemaljskog »boga davaoca«, zatim »nebeskog boga«, a najvjerojatnije i atmosferskog boga-gromovnika koji nije u svih Slovena morao imati isto ime *Perun*. Prema analizi vjerovanja i po nekim istorijskim izvorima može se zaključiti da se, počev od najnižih faza stare slovenske religije, javljaju i dosljedna lunarna shvaćanja, najizrazitije spojena sa agrarnom osnovom i sa matrijarhalnom tradicijom. Ona su vidna i u prirodi mnogih ženskih demoni (rusalke, vile, rožanice), a na svoj način dolaze do izražaja i u koncepciji pojedinih viših bogova (Hors, Svarožić-Dažbog, Triglav, Trojan, Svantevit). Stoga opšta lunarna vjerovanja slovenskih naroda, kao i okolnost da je mjesec u svim slovenskim jezicima muškog roda, potpuno pobijaju tezu stare mitološke škole o izrazitom solarnom karakteru stare slovenske religije.

Red vrača i vračarica svojom funkcijom, i zajednička manje-više opšte-slovenska, vjerska terminologija svojim značenjem takođe bi poticali iz zajedničke, primarne osnove stare slovenske religije. Bogatija i određenija politeistička koncepcija očito se razvila tek u onih plemena slovenskih koja su uspjela da još u pagansko doba obrazuju plemenske države, kao što je bio slučaj u kijevskoj u baltičko-polapskim kneževinama. Naporedo sa primanjem hrišćanstva prekinut je dalji razvoj paganske religije slovenskih naroda, ali je ona umnogome nastavila da živi u specifičnim oblicima opšteg spoja pojedinih vjerovanja i običaja sa shvaćanjima i obredima hrišćanskih

crkva. Dok su u tom procesu stara slovenska božanstva izblijedila ili se kriju u narodnom liku boga i pojedinih hrišćanskih svetitelja (sv. Lucija, Bogorodica, sv. Ilija, sv. Blaž, sv. Đorđe i dr.), gotovo do naših dana držali su se brojni animističko-mađijski običaji u seoskim sredinama. Oni su ostali vezani za proizvodnu praksu i tako sačuvali svoju životnu snagu, koja se tek posljednjih decenija sve više gubi, naporedo sa primjenom savremene tehnologije i sa opštim društvenim progresom.



SUMMARY

ANCIENT SLAVONIC RELIGION IN THE LIGHT OF RECENT RESEARCHES

If from the point of view of popular tradition, historical and other sources (archeological and linguistic) we cast a glance at the entire development of the pagan religion of the Slavs, we notice that the largest and at the same time the most important basis of the ancient Slavonic religion consists of beliefs and customs from the agrarian complex. Despite all the existing differences in the forms and in the nuances of the content of the animistic and magic customs, we can conclude that this agrarian tradition represents a universal basis on which the pagan religion of all the Slavonic peoples was built up. At the same time, we shall see that the most evident conception of that religion is the original religious conception of the matriarchal and clan system, founded on female agriculture. This tradition is visible even in Slavonic demonolatry in which female mythical beings (such as *vještice*, *vile*, *bereginje*, *rusalke* and *roždanice*) are also predominant. Among male deamons a more conspicuous differentiation can be traced even at this stage, matching the further development of the clan and tribal social system among separate Slavonic peoples. However, even in these stages of the development of the ancient Slavonic religion we can trace differences in the process of the formation and migration of Slavonic peoples of the eastern, western and southern branches. In the further process, certain other influences became more conspicuous in new areas in which Slavonic peoples spread out, settled down and developed, forming the closest possible attachment with the tradition of the old inhabitants and that of the neighbouring peoples; but far back in the pre-Slavonic phase of the ancient Slavonic religion the name for a deity was common to them all: *bog* (cf. Iuanian *bahga*, Old Hindi *bhaga*) and *div* (cf. *dievas* as found in the Baltic group, or *devah*, in Sanscrit, and *deus* in Latin) the meaning of which differs from the meaning which can be found among other European peoples (i. e. daemon, wonder). The following appellation is also closely related to this: *nebo* derived from the name which denotes a cloud (cf. Hittit *nepish*, Old Hindi *nabhas*, Latin *nebula*, *nubes*). Therefore it is clear that it was in that early phase that the notion of terrestrial god-the-giver, *bog davalac*, (deus dator) was built up as well as the idea of 'the heavenly god', *nebeski bog* (deus otiosus), and also most probably the conception of an atmospheric god, god-the-thunderer, whose name *Perun* was not necessarily identical among all the Slavs.

From an analysis of the beliefs and from some historical sources we can infer that a number of consistent lunar conceptions must have sprung

up from the lowest phases of the ancient Slavonic religion and that they were most evidently linked with the agrarian basis and with a matriarchal tradition. These conceptions also found expression in the nature of many female deamons (*rusalke*, *vile* and *roždanice*), and in the individual way they are expressed in the representation of higher Slavonic deities (Hors, Svarožič-Dažbog, Triglav, Trojan and Svantevit). Therefore we may state with certainty that the common lunar beliefs of the Slavonic peoples and the fact that the moon is of masculine gender in all the Slavonic languages, completely destroy the validity of the thesis set forth by the old school of mythology and also backed up by a number of contemporary scientists on the obviously solar character of the ancient Slavonic religion.

The common, more-or-less-universally-Slavonic religious terminology (*žrtva*, *treba*, *kapište*, *vračati* and so on) most likely originates from the primary basis of the ancient Slavonic religion. A richer polytheistic religion, with its specific names and idols for gods, with its temples and its powerful rank of priests, obviously developed only among those Slavonic tribes that succeeded in organising their tribal states as early as the pagan times (for instance the dukedoms of Kiev and the dukedoms in the Baltic areas). With the process of Christianization the development of the pagan religion was interrupted and stopped, but that religion went on living partly in some specific features of the general union of pagan beliefs with the conceptions and rites of the Christian churches. In that process the old Slavonic deities grew pale or hid themselves in the popular idea of God and of various Christian saints (sv. Lucija, Bogorodica, sv. Ilija, sv. Đorđe, sv. Nikola and others); on the other hand, however, a great number of animistic and magic customs persisted and they have been preserved as such in rural areas up to our days.





Štampa NIGRO »Glas« Banjaluka — OOUR Štamparija
Za Štampariju: Josip Štemberger
Tiraž 800 primjeraka



2