



ЗИМСКИ ПРАЗНИЦИ И ОБИЧАЈИ, ОБЗИРОМ НА УЛОГУ ДАНАШЊЕ ЈУЖНЕ СРБИЈЕ У ЊИХОВОЈ ЕВОЛУЦИЈИ

Оба зимска циклуса празника, обичаја и забава, одавна већ изазивају нарочито интересовање не само фолклориста и митолога, већ и историчара књижевности. То је сасвим природно. Ни један народ још није напустио веселе и занимљиве празнике Божића: Christmas, Рождество, Noël, Бадњак, buche de Noël, Weinacht, der heilige Nicolas und Ruprecht, la sainte Silvestre, Нова Година; а са њима и кољаде, коледе, fêtes des sots, Nárrenschiffe; као ни Карневал, Масляница, Fasching, Carnavale, са маскарадним играма: кукери, џамалари, ряженные, старци итд.

Сви ови празници и обичаји су хришћански, али већ од V столећа, хришћански свештеници, а нарочито од времена Реформације протестантски проповедници, нападали су све ово зато што су у свима народним забавама и обичајима гледали неко нечисто настављање античких Сатурналија и Дионизија.

Да ли су они имали право и у колико?

Главна питање у погледу зимског циклуса празника јесте: да ли је могуће да се незнабожачки обичаји сачувају кроз толика столећа. Ово је питање г. Арnaudов, у својој студији „Кукери и Русалии“ овако формулисао:

„Голѣмо-то отдалечение по врѣме между съвремененъ обичай и древенъ празникъ не позволява да се прѣхвърля нѣкакъвъ прѣкъ мостъ, който би ни довелъ безъ заобикалки, и безъ огледъ къмъ други сродни обичаи, отъ дионисовската церемония къмъ карнавала на Сирница. Отъ напрѣжъ ние очакваме значителни различия, обусловени отъ настѣпилитѣ между това културни и етнички промѣни, и допускате забравени, неотбѣлѣзни религиозно-обредни етапи. Ако треба да се очуваме въ случая на нѣщо, то е не на липсата на материали, кои то биха освѣтлили ясно пѣтя на развитието отъ найстаро врѣме до сега, колкото изобщо на възможността да утратятъ, макаръ и толкова прѣправени, редица важни елементи на дионисовската пантомима“.¹

Ово размишљање г. Арnaudова садржи у себи методолошки принцип који бисмо, по њему, морали усвојити. Изгледа да је г. Арnaudова више занимао општи проблем могућности трајања незнабожачких претстава у хришћанско доба, од питања еволуције самих тих обичаја. Ја ћу, међутим, највише пажње поклонити специјалном питању о незнабожачком пореклу наших празника и обреда. Тако ћемо јасније разумети, зашто су се ти празници сачували све до наших дана. — И баш за решавање тога питања нарочито је потребно да се обратимо Јужној Србији. Да су се на терену савремене Јужне Србије и после доласка Словена сачували незнабожачки обичаји не може бити сумње. Значи да овде није тако компликовано проучавање еволуције од незнабоштва до савременог фолклора како би то било у Немачкој или северној Француској.

¹ М. Арnaudовъ. Кукери и русалии Сборникъ за народни умотворения и народописъ XXXIV, 96.

I

ТРАДИЦИЈА И ЕВОЛУЦИЈА

У почетку овога столећа један енглески класични филолог R. W. Dawkins, путујући по Тракији, видео је у вароши Виза т.з. „кукерке игре“ (kalogeroi). Овај обичај, на обали Егејског Мора, код грчког народа, учинио му се врло интересантан. Зар то не би могла бити реминисценција на Дионисов празник у античкој Атици за време антистерије (11—12 фебруара)?² Његов чланак о томе имао је великог успеха. Многи други филолози, чак и сам Фрезер, искористили су та његова научна размишљања. Само је Виламовиц-Милендорф остао скептичан.³ Али већ и много раније јавила се у науци претпоставка да постоје везе између Дионисија и неких савремених обичаја грчког народа и његових словенских суседа. Још је Веселовски, који се неколико пута враћао на проучавање зимских празника и обичаја, био тога мишљења.⁴ Слично налазимо и у познатим чланцима Томашека и Миклошића, о Брумалијама и Русалијама, из средине прошлога столећа.⁵

Видели смо из горе наведеног цитата да г. Арнаулов није убеђен у то да су наши савремени обичаји потпуно слични старим Дионизијама, а Сатурналије уопште и не спомиње. Кроз толико столећа обичаји су, према г. Арнаудову, морали претрпети много одлучних промена. Али ипак, желећи да формулише сличности, он употребљава за њих опште изразе. — Тих сличности, мисли он, има десет.⁶

Као најважнију г. Арнаулов сматра календарску сличност. — Савремени Карневал и античке Дионизије су празници „предпролећни“, јер покладна недеља обично пада у фебруару. Следеће четири врсте обичаја симболизују брак и полна узбуђења (фалогогије), у вези са смрћу и ускрснућем Дионизовим, што према Фрезеру не значи ништа друго до празник пролећног буђења природе. Шеста сличност постоји у војничким играма. Седма и осма у маскирању. Девета је обичај симболичког орања. Последња, десета, сличност јесте онај обичај, који је Докинс сматрао као особито карактеристичан. То је likrites, од старог likron, реч која није позната у савременом грчком језику и постоји искључиво као термин за овај обред. Његов је смисао симболично рођење детета које нема оца, а рођено је у седмом месецу. Зар није то усмена на Дионизово рођење? Обред је забележен у тракијској вароши Виза, што ће рећи у самој колевци најстаријих народних Дионизија.

Не упуштајући се за сада у претресање самих факата, т.ј. података савременог фолклора и старих докумената, позабавићу се методолошким питањем Арнауловљева тумачења тајанственог трајања ових обичаја кроз толико векова. Г. Арнаулов вели да је томе узрок, што су ова магичка акта неопходна за пољопривреду, те их народ и сада сматра за корисне обичаје.⁷ А то значи: да је од античног доба све до данас народна пољопривредна магија пажљиво чувала све те обреде. Овим се објашњава да чак ни црква, поред свих многобројних забрана црквених сабора и напада разних проповедника, није могла искоренити њихова практиковања.

Крајем прошлог столећа Манхартова теорија пољских и шумских демона (Wald-und-Felddemonen) добила је свога пророка у лицу Фрезера,

² The Modern Carnival in Thrace and the cult of Dionysos. Journal of Hellenic Studies XXVI (1906).

³ Најглавнији од ових писаца су: Cornford. The origin of Attic Comedy. London 1914; Samson и A. Wace у Annual of British School of Athens vv. XVI and XIX; Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Lpz. 1906, Usener, Kleinere Schriften IV (1912); Frazer Golden Bough, 3 изд. 1912; Wilamovitz-Moellendorf у Neue Jahrbücher f. d. klassische Alt. (XV) 1912.

⁴ Разысканія въ обл. русскихъ духовныхъ стиховъ VII (Сборникъ Академіи Наукъ XXXII, 1884 стр. 98—281) и XIV (Сборн. А. Н. XLVI, 1890 стр. 261 и слѣд.; Журналъ Мин. Нар. Просв. ч. CCXLI и CCXLVII (1884).

⁵ Sitzungsberichte der Wiener Akad. Bände XLVI (1864), LX (1868).

⁶ Кукери и Русалии, 97—105.

⁷ Ibid., 103.

како се оштроумно изразио А. Ланг.⁸ Прво издање чувене књиге: *Golden Bough* је потпуно у Манхартовом стилу. Али већ од другог издања⁹ наилазимо у Фрезеровој књизи многобројне и веома дуге уметке, који се својом садржином ниуколико не слажу са Манхартовим потпуно митолошким схватањем; те је чудновато како Фрезер није видео да би било логичније сасвим се одвојити од теорије која му се у почетку толико допадала. Ипак је нова теорија дошла у моду код савремених фолклориста; а то је: *пољопривредна магија*. Под Фрезеровим утицајем, народна пољопривредна магија, у коју народ сада верује, заиста је постала неким *passé par tout* за објашњење сеоских обичаја.

Ти покушаји тумачења обичаја и верских претстава савремених европских и ван-европских племена пренети су и за тумачење античке митологије и античких верских старина. Узенер и Паули били су први иницијатори у том правцу. Сви су филолози, чије је студије о Дионизијама искористио г. Арнаудов, исто тако више или мање присталице теорије магије. Ово је потребно имати у виду читајући књигу г. Арнаудова стога, што ради тога наилазимо код њега на *similia similibus*. Наиме, г. Арнаудов објашњава особине савремених зимских празника и обичаја пољопривредном магијом, док писци које је он искористио схватају смисао Дионизија помоћу потпуно сличних претстава, што ће рећи помоћу истих обичаја које проучава г. Арнаудов.

Далеко сам од намере да сматрам пољопривредну магију као неку фантастичку измишљотину фолклориста. Ја сам и сада, као и онда када сам писао своју књигу о пролетњим обредним песмама,¹⁰ уверен, да пољопривредна магија игра врло значајну улогу у верској свести садашњих сељака. Зато је врло важно сваки пут кад се бележи неки обичај, тражити у чему је његов смисао. Ово би требало да узму за правило сви фолклористи и етнографи, чији је посао описивање народних обичаја.

Али код тога посла у првом реду треба пажљиво разликовати *еволуцију* од *традиције*.

Пре три године изишла је књига П. Богатирева о обредима прикарпатских Руса.¹¹ Аутор је у њој предложио неку *статистичку* теорију за проучавање обичаја. Он, наиме, не допушта могућност да се народни обичаји објашњавају помоћу *еволуције*. Садашњи обичаји немају према његовом мишљењу, своје историје. Они су *статистика*. Традиционална магија данас живи у народној свести, јер и данас, као и раније, народ има потребу магичких аката. Традиција није оно што Енглези зову *survival*. Она је стална особина народног живота. Аналогије, помоћу којих ми обично долазимо до *основног значења* обичаја, немају, према г. Богатиреву, никакве научне вредности. Тако напр. обичај везивања стола на Бадње вече са ужетом или ланцем. Основно значење овог обичаја исто је као и обреда *магичног круга*. Магичан круг мора да спасе село, поље, кућу, сто, стоку итд. од неке мистичке опасности. Тај се круг добија тако, што сељаци у литији обилазе предмете, воде коло, јаше или, најзад, обносе неки свештени или магични предмет око неког простора или предмета који треба да се спасе од опасности. Исти смисао има и уже или ланац око стола на Бадње вече. Г. Богатирев не би допустио овако тумачење, јер његови сељаци сада имају други циљ кад везују сто. Они кажу: да треба ногом стати на тај ланац како би целе године ноге биле јаке као гвожђе.¹²

Теорија је *основног смисла*, разуме се, само хипотетична. Али погрешка није толико у томе што смо сувише брзо примили општу хипотезу. Погрешка је, како ми се чини, у томе што нисмо досада доста тачно схватили

⁸ *Modern Mythologie*, London 1898, 43.

⁹ Прво издање 1890 у 2 тома, друго 1901 у три.

¹⁰ Весенняя обрядовая пѣсня на западѣ и у славянѣ. СПб. I (1903) и II (1905), Сборникъ Академіи наукъ LXXIV, LXXVIII.

¹¹ *Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique*, Paris 1929.

¹² *Ibid.*, 30 и 51—52.

везе народних обичаја и хришћанства. Хришћанство је главна побуда за еволуцију обичаја, чију суштину ми сада тумачимо као традиционалну магију.

Па шта је то та магија?

Код Леви-Брила, једнога од најчувенијих савремених социолога, магија је добила психолошку мотивацију:

Jusque dans les perceptions communes, jusque dans l'appréhension banale des objets les plus simples, se révèle la différence profonde qui existe entre la mentalité des primitifs et la notre... Il ne faut donc pas dire, comme on le fait souvent, que les primitifs associent à tous les objets qui frappent leurs sens ou leur imagination des forces occultes, des propriétés magiques, une sorte de principe vital, et qu'ils surchargent leurs perceptions de croyances animistes. Il n'y a point là d'association. Les propriétés mystiques des objets et des êtres font partie intégrante de la représentation que le primitif en a, et qui est à ce moment un tout indécomposable.¹³

За првобитног човека нема искључиво физичких феномена у оном смислу како ми то сада разумемо. Зато могућност магичних обичаја и појмова, постоји према Леви-Брилу, у некој „*mentalité prélogique et synthétique par essence*“.¹⁴ Још са више научних претензија исту мисао доказује и Heinz Werner. Он каже:

„Innerhalb des Denkfortschritts der Menschheit ist dem magischen Konkretismus eine fest bestimmte Stellung zuzuweisen. Ganz allgemein ist dieser magische Konkretismus charakterisiert durch eine eigentümliche Antinomie, die ihn zwischen einen urtümlichen Konkretismus und die unanschauliche Denkart fortgeschrittener Geistigkeit setzt“.

Werner мисли да његово проучавање особина свести првобитног човека може показати како „es da zu Formen der Lebensgestaltung kommt, die sich in eigentümlicher Weise universal auf der Erde vorfinden, und die sich als „magisch“ im weitestem Sinne charakterisieren lassen“.¹⁵

Међутим, изишла су два тома Thorndike-ове¹⁶ историје магије, који ће упутити истраживања о магији сасвим другим правцем.

Thorndike је примио Фрезерову дефиницију магије. И за њега првобитна магија садржи у себи више елемената из којих се развија наука, него у оном што ми називамо првобитним схватањем природе. Thorndike иде и даље. За њега историјско проучавање магије стоји у најужим везама са еволуцијом не само научних покушаја, већ и са еволуцијом цивилизације европских народа од античког доба до данас. Магија савремених првобитних народа Thorndike-а не интересује. У томе он чини важан корак напред. Ако се може потврдити, да је магија живела у свести европских народа од Плинија све до Рођера Бекона и Алберта Великога, разумевање магије мора да добије сасвим нови карактер. Може ли се допустити да су сви они филозофи, научници и мислиоци били под утицајем неких *fonctions mentales des sociétés inférieures*? Сада изгледа да је магија нека интересантна струја свесветске културе. Она се јавила као *magia malefica*, коју су бранили, као што се то види из Апулејеве парнице, још антички правници, или као неко тајанствено и дубоко знање, које је побудило радозналост Платонову, Галенову и целокупног низа хришћанских писаца, почев од свете Хилдегарде Бингенске, Александра Некама и Роберта Гросотеста, све до Алберта Великога и Рођера Бекона. Thorndike у свом истраживању задржао се на списима свих ових многобројних писаца. Састав магије, садржина магичних претстава, њихово каталогизовање, остало је ван његових интереса. Али, сада је већ јасно да се њихово порекло не налази у неком *survival* или у некој *pré-*

¹³ L. Léry-Bruhl, *Les Fonctions Mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1918, 38—39.

¹⁴ *Einführung in die Entwicklungs-Psychologie*. Lpz. 1926, 276—277.

¹⁵ *Ibid.*, 252.

¹⁶ *A History of Magic and experimental science during the first thirteen centuries of our Era*. New-York 1929, I 5—6, 63—72.

logique, већ у неком не јасном и доста компликованом искуству. И поред често смешних и детињастих погрешака, ово ће искуство изискивати од психолога, као и од биолога и природњака, озбиљне студије, које је већ почео Бертоло.

На крају својих двају томова Thorndike пише: „Појава мага, на страницама Плинија, не само као врачара и чаробњака већ и као најдубљих познавалаца природе, ма колико то изгледа чудно, има свога разлога. Експеримент и магија тако су чврсто међусобно везани током целе наше периоде. Свакако је сасвим разумљиво, да магија, која је у исто доба тежња за знањем и за практичном коришћу, буде позвата да проучава природу и да експериментира. Можемо чак допустити да су врачари били први експериментатори и први се потрудили у подручју корисних вештина“. — Да ли народна магија стоји у каквим било везама са науком магâ?

Вратимо се за часак Леви-Брилевим схватањима магије првобитних народа.

Не треба заборавити да су ти народи у Африци, Аустралији, Јужној и Северној Америци, у Сибиру и на острвима Тихог Океана, које ми зовемо првобитним народима, — наши савременици. Све што знамо о њима, сазнајемо од путника и мисионара. Њихова историја, њихови узајамни односи, утицаји неких цивилизација које су они претрпели, све је то за нас потпуно непознато. Магија игра у њиховом животу огромну улогу. Осим магије и ван магије постоји само непосредно искуство лова, риболова, пољопривреде, заната. Нису ти народи успели да, као ми, повуку више или мање тачну демаркациону линију између једног и другог, јер није њихова култура прошла кроз скептицизам и рационализам XVI, XVII и XVIII века, нити кроз сјајно доба научне индустрије XIX stoleћа. Зато они и чине нама импресију да су првобитни. Али се већ и сада види, колико је њихова магија *традиционална*. Значи ли то, да је она последица неке нама непознате *еволуције*? Ако је магија нека струја европске цивилизације, која се проширила код свих европских народа, да није исто и код ван-европских народа? Другим речима, зар код такозованих првобитних народа магија је заиста последица неке „*mentalité prélogique et synthétique par essence*“, а никако утицаја те струје цивилизације, која је могла доћи од више цивилизованих народа. За нас фолклористе-етнографе, чија је струка обреди и живот европских народа, важно је да то узмемо у обзир, како не бисмо из запажене код првобитних народа аналогije погрешно закључивали да смо нашли објашњење неког обреда или обичаја.

Народни обичаји и празници цивилизованих народа стоје у најужој вези са магијом. У својој „Весенней обрядовой песни“ готово сам све пролећне обреде тумачио помоћу магије и сада се не одричем својих закључака. Само ми се чини, да она Thorndike-ова мисао, коју он није никада формулисао, али која је ипак у основи његових схватања, наиме да је хришћанство узимало према магији онај исти став као и незнабожачки свет, мора бити веома корисна за јасније и тачније разумевање односа обреда и магије. — То су односи *традиције* и *еволуције*.

II

БОГОСЛОВСКО ПОРЕКЛО БОЖИЋА

Из ових размишљања следује неопходност историског истраживања народних обичаја.

Обичаји и обреди нису неког тајанственог порекла, који се крије у магли непознате прошлости, и зато нису само оно што Енглези зову *survivals*, Французи *traditions populaires*, а Руси „живая старина“. Они су последица извесног историског процеса, који може да се проучава. И циљ мога чланка јесте, да пружи преглед догађаја и прилика, који су изазвали појаву наших зимских обичаја и обреда.

Савремена Јужна Србија је у том историском процесу играла врло значајну улогу и стога ћемо на њу обратити особиту пажњу.

Међутим, ако све поставимо на строго историско гледиште требаће нам најпре потражити полазну тачку нашега истраживања. Сагласно методи коју ћу овде предложити, полазна тачка за фолклористе и етнографе, треба да буде утврђивање хронологије. — Већ у својој књизи „Язычество и древняя Русь“ писао сам:

„Большинство работъ по начальнымъ вѣрованіямъ современныхъ культурныхъ народовъ страдаетъ почти полнымъ отсутствіемъ хронологіи. Вопросы: когда? — остаются въ тѣни. Только самымъ неопредѣленнымъ образомъ намѣчается время, когда собственно жилъ и развивался народъ въ воспроизводимомъ укладѣ вѣры. Предполагается существованіе так. наз. „эпического состоянія“, крѣпкаго неизблжимымъ устоямъ древнѣйшаго міросозерцанія, и на этой шаткой основѣ возводится неминуемо столь же колеблющееся зданіе, возсоздаваемой вновь, но давнымъ давно мертвой религіи. Не этимъ ли недостаткомъ всего легче объяснить, почему за это послѣднее время вниманіе историковъ такъ мало привлекаетъ къ себѣ изученіе язычества индо-европейскихъ народовъ? Умъ, воспитанный на строгомъ историзмѣ не охотно мирится съ расплывчатостью, которая представляется неизбѣжной. Подобный упрекъ вполне заслуживаетъ и моя книга о „Весеннихъ Обрядовыхъ пѣсняхъ“ европейскихъ народовъ. По мѣрѣ того, какъ я собиралъ и обрабатывалъ для нея матеріалъ, я прекрасно чувствовалъ, что витаю въ какомъ то неограниченномъ пространствѣ временъ и народовъ, безъ всякихъ оговорокъ толкую о чемъ-то такомъ, что стелется по необозримой равнинѣ международнаго скитанія, тянущагося отъ перваго заселенія арійскими племенами европейскаго материка до самаго послѣдняго времени. Критика не отмѣтила однако этого недостатка. Почему? Мнѣ кажется это объясняется именно тѣмъ, что вина была не моя. Тутъ сказанъ основной недостатокъ всѣхъ изслѣдованій отдающихся чарованью фольклористическихъ „сближеній“ и „сопоставленій“ и вообще всему обычному скарбу сравнительнаго метода“.¹⁷

Зато ћемо сада на прво место поставити питање о географском и хронолошком почетку хришћанскога празника Божића и божићних обичаја.

Најстарији зимски хришћански празник јесте Богојављење, 6 јануара. Он је дуго сматран и као дан рођења Христова.¹⁸ Тек почетком IV столећа јавља се пажња за новим одређивањем дана Богочовековог рођења, па дакле и за увођењем једног засебног празника осим Богојављења. Проблем је ускоро био решен и сва црква примила је савремени Божић 25 децембра,¹⁹ као нови хришћански празник. Од онда датира и сав циклус зимских празника. Доба јесени је тачно и строго одредила црква увођењем другог поста. Пост се завршава на Бадњи дан, а затим почиње низ веселих празника, који траје све до новог т.зв. Великога Поста. Зимски се циклус завршава покладном недељом. Од Благовести почиње други пролећни циклус празника. Држим да је одмах потребно нагласити: да основ савремених народних празника и обичаја није ни у ком случају нека фантастична успомена на незнабоштво, већ хришћанска струја ван православља или оно што су наши средњевековни људи називали црквеним термином: „двоевѣріе“.

Најстарији књижевни споменик који говори о Божићу јесте беседа Јована Златоустога држана у Антиохији у другој половини IV столећа.²⁰ У тој проповеди Јован Златоусти говори о Божићу као сасвим новом празнику. Он се радује што су и код њих у Антиохији почели да славе овај значајни

¹⁷ Спб. 1914, стр. 257—258.

¹⁸ M. H. Kellner, *Heortologie oder die Geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres*, Freiburg in Br. 1906, 95, 122—125.

¹⁹ Ibid., 87—90.

²⁰ Τοῦ ἐν ἀγίῳ πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου τὰ εὐπαισκόμενα πάντα. Ed. Monfaucon. Veneciis 1734 T. II p. 354 etc.

дан Спаситељевог рођења. Из његових речи види се да се Антиохија при том угледа на запад, где је овај највећи догађај за све хришћане најпре календарски запажен: „Тако је овај дан — вели проповедник, — од давна познат онима који живе на Западу — донет нама лађом и пре кратког времена тако свечано прослављен“.²¹ — Они који живе на Западу несумњиво су Римљани.

Откад су Римљани први знали за Божић? То се не зна. Говор Златоустов је једини докуменат о пореклу празника. Из једне беседе Амвросија Медиоланског можемо додуше закључити да је Божић уведен на западу пре 354.²² За Цариград имамо доста тачне податке, да се тамо Божић светковао за време Гргура Ниског 379 г. Доцније, из 448—449 год. имамо натпис:

VIII kal. ian (= 25 децембра) natalis domini corporalis²³

Дакле празник је тада већ унет био у хришћански календар.

Јован Златоусти објашњава својим слушаоцима, зашто је црква одлучила да рођење Христово слави 25 децембра. — Тако су, наиме оци цркве израчунали, узевши у обзир два велика јеванђеоска догађаја: јављање анђела Захарији и Благовештење Богородици. Према јеврејском календару, примљено је да је Захарије имао да дође у Свјатаја Свјатих Јерусалимског храма на празник Сеница 25 септембра. Шест месеци после тога било је Благовештење, јер је већ од 25 септембра Јелисавета носила Јована Крститеља. Тако долазимо до 25 марта. — Како је и Богородица носила Спаситеља девет месеци, добили су свети оци цркве датум садашњег Божића.²⁴

Дали овај прорачун прима црква и данас не интересује нас овде. — Само ћемо поменути, да је Захарија могао да дође у храм и неког другог дана, јер је септембарски празник трајао више од недељу дана.²⁵

Да бисмо могли даље истраживати, позабавићемо се прво једним интересантним местом из исте проповеди Јована Златоустог.²⁶

Он, наиме, на једном месту каже: да су Манихејци једини који неће да приме нови празник. Ова је реченица за нас врло драгоцен, јер нам открива богословски значај Божића и чудно је да богословски научници нису досада обратили на њу пажњу. Велики проповедник на завршетку свога говора каже: да му је потребно посветити неколико речи мишљењу незнабожаца, који се смеју хришћанима што верују да се Бог телесно родио: *ὅτι θεὸς ἐτέχθη ἐν σαρκί*. Он довикује овим критичарима хришћанске догматике:

Зар није будалаштина, што они у простим киповима од њих израђеним у камену или дрвету, гледају своје богове и затварајући их тиме, као у неку тамницу, не сматрају то ружним. А, међутим, нама замерају, што је Бог, саградивши св. храм који живи по Духу Светом, преко њега, свету донео помоћ. Каква је то оптужба? Јер, ако је ружно у човече тело сместити Бога, много је ружније било стављати га у камен и дрво. И то тим више што и камен и дрво мање вреди од човека. Осим ако им се можда чини, да је наш род недостојнији од оних безосећајних твари. Они се, наиме, усуђују низводити суштаство Бога и у мачке и псе, а многи јеретици и у створове недостојније од тих. Ми, пак, нити говоримо тако, нити бисмо могли поднети да то слушамо. Ми исповедамо: да је Христос примио од девичанске Мајке чисто, свето и беспрекорно тело, створено неприступачним за сваки грех, те се тиме обична ствар издигла. Они, пак, који све то хоће да оскрнавe, Манихејци, стављају божанско биће у псе, мајмуне и свакојаке друге животиње; јер кажу: да сви ти имају душу од оног бића. И не дрхћу, нити гину ради тога! А за нас кажу: да говоримо недостојно о Богу, који недопу-

²¹ Op. cit. ibid., 355 B.

²² Kellner, *Heortologie*, 99—111; Дишен је усвојио за датум 336 г. Види *Bulletin Critique*, XI (1890), 44—45.

²³ *Corpus Inscr. Lat.* 12 p. 279.

²⁴ Kellner, *Heortologie*, ss. 98—99.

²⁵ Vigou,oux, *Dictionnaire de la Bible*, t V col. 648.

²⁶ Ed. Monfaucon, v. II p. 363, B—O.

штамо да би се тако нешто и помислило, него кажемо, што доликује и што је достојно, да је Бог, дошавши у своје властито створење, исправио свој створ.

Ове полемичке речи управљене су биле онима за које је догмат Богочовека био најприхватљивији, т.ј. школованим људима. За њих је Бог већ значио дух. Вероватно је да су то били филозофи-монотеисти. Јован Златоусти каже њима: ако је за вас Бог само дух, па се као такав не може оваплотити, како се можете ипак држати вере по којој би Бог могао да буде камен или дрво? Али је проповедник уједно говорио и о Манихејцима. Захваљујући Алфарику и Кимону, довољно нам је позната манихејска космологија. Према њој сав живот, све што расте и дише, уопште све што је живо, постаје удруживањем светлога духа и телесног мрака. Ово има на уму Златоусти, када вели да су и они допустили улаз духа у мачке, псе и мајмуне. Најважније је, пак, то што Манихејци не признају да је Спаситељ постао човек. За њих је Христос био искључиво дух. Богородица му није била мајка у потпуном смислу ове речи. Познат је апокриф о младости Спаситељевој, где је он претстављен као неко фантастично – не човечанско, не-обично дете.²⁷ Сем тога, Манихејци не допуштају да је Син Божји заиста могао бити разапет. Персонификација принципа светлости и свега што је добро не може да има никакве везе ни са мукама, ни са смрћу. Мислило се, шта више, да је можда неки ђаво заменио Христа на крсту. Најглавнији је догађај за Манихејце био повратак Сина Божјега горе, оцу, где поново седи са десне стране оца. Зато је празник рођења Исуса Христа девет месеци после Благовештења нашао у Манихејцима ватрене противнике. У IV столећу Манихејци су живели сасвим за себе. Они су имали своју цркву. Али су се и ван њихове цркве између хришћана манихејска схватања, нарочито њихови апокрифи, ширили доста слободно. На пример, указујући на аутора „Слова нѣкогѣо Христолубца“, који је искористио и манихејски апокриф, „Видѣніе св. Павла“ никако нисам могао да сматрам тог аутора за Манихејца, а овај текст постоји већ XI ст.²⁸ Очигледно је да он није био Манихејац. Али са потпуним правом можемо рећи да је он био „манихејствујући“.

Јован Златоусти, као и остали оци цркве, који су увели празник Божића, држе да су сами Манихејци мање опасни од хришћана који су пали под њихов утицај. Тај утицај био је од огромне важности, особито на истоку. Зато је црква и морала да се бори против манихејских претстава. Увођење празника као успомене на то, да је Спаситељ рођен од жене, која га је носила девет месеци, несумњиво је био акт истицања најважнијег хришћанског догмата насупрот манихејско-гностичком разумевању Спаситељеве личности. Међутим, празник Богојављења, или како ми данас радије кажемо Крштења Христова (6 јануара), у оно старо доба, када је био уведен празник Божића, имао је сасвим нарочити карактер, ради кога су га примили и они, који су Христа сматрали искључиво за Дух, те нису допуштали његову човечанску природу. На дан Богојављења слављена су заједно три јеванђеоска догађаја. У свима се њима манифестује искључиво божанска Спаситељева природа. Прво је крштење у Јордану од Јована Крститеља, када се чуо глас Божји, а Свети Дух је лебдео у виду голуба. Друга је слављена појава — чудо за време брака у Кани Галилејској, а трећа — долазак три Краља-Мага.²⁹

Јован Златоусти у проповеди на тај дан од ова три изнета значења признаје само крштење. Зато, по њему, постоје два Богојављења (ἐπιφάνεια) једно у прошлости, друго овог дана: *Μία μὲν* — вели сада проповедник — *ἡ παρούσα αὕτη καὶ γενομένη, δεύτερα δὲ ἡ μέλλουσα καὶ κατὰ τὴν συντέλεια*.³⁰ Ове речи проповедникове тумаче празник 6 јануара на један сасвим нов начин.

²⁷ Гл. Н. Hemmer et Lejay, Textes et doctrines pour l'étude du Christianisme, Evangiles apocryphes, Paris 1912 et 1914. Славенски текстови „Дѣаніа и дѣйство Г-да нашего I. Хр. код Јордана Иванова, Богомилски книги и легенди, 230.

Язычество в Древняя Русь стр. 137 и 371.

²⁸ Kellner, Neortologie op. cit 124—124.

³⁰ Ed Monfaucon. t. II p. 369B.

Наиме, он не допушта да се тога дана слави рођење Христово, као што се дотле мислило, нити ишта друго, већ искључиво крштење Христово; а празник се зове Богојављење само зато што је то дан у који се Спаситељ духовно родио у божанском облику, а не у човечанском. Зар није јасно из ових речи Јована Златоустога, да је у IV столећу Божић био неопходан цркви пре свега као *natalis corporis Christi*?

Није ни могло бити друкчије, јер су оци цркве почели да сматрају прво, најстарије тумачење празника, према коме је истог дана са Богојављењем слављено и рођење Спаситељево, као јеретично схватање. Празник Богојављења може да се карактерише, у свом првом тумачењу, термином који сам предложио: празник „манихејствујуштих“. Најстарији спомени о том празнику потврђују ово мишљење. Треба само заменити Манихејце другим јеретичима, који су се држали истог схватања Христа као и ови.

Такви су били Гностици и Василиди. Највећи познавалац старог хришћанства Дишен каже: „suivant moi (sit venia verbo) la fête du 6 janvier fut d'abord une fête basilidienne“. ³¹ Заиста су речи које су се чуле са неба, када је Јован крстио Спаситеља, у тадашњим текстовима Светога Писма, схватане гностички: υἱὸς μου εἶς τὸ ἐγὼ σήμερον γεγέννηκάσθαι, или латински: Filius meus es tu, ego hodie genui te. ³² Значи, да је сада: σήμερον, hodie рођен Спаситељ, а никада као дете. Истина изгледа, да се гностичко богословље никада није уздигло до егзактне науке; неки су писци говорили да треба разликовати човека Исуса од Спаситеља, јер свакако је Дух, према њиховом мишљењу, само ушао у човека Исуса, те је после крштења Исус постао син Божји. Дакле, овакво тумачење смисла Богојављења претстављало је велику опасност за хришћанску догматику. Слављењем 6 јануара у сасвим гностичко-манихејском духу, народ је добивао погрешно знање. Прослава 6 јануара причала је народу: да се Богочовек није родио од жене и да Христос уопште није био човек, већ само Дух. Зар би православна црква могла то да тврди? А онда, којом би се аргументацијом требало послужити за борбу против тога јеретичког мишљења? Ваљда неће бити одвише слободно да на то питање одговорим овако: требало је увести засебан празник у знак успомене на рођење Христа човека: corpus Christi, од Дјеве Марије, а то значи требало је увести савремени Божић. А видели смо која су размишљања и које календарске комбинације биле искоришћене, да докажу несумњивост Христовога рођења 25 децембра. — Девет месеци после онога дана када је Христос био зачет, он се родио као и сваки други човек.

Уз то, уведено је било и неколико других празника, који су имали да потсете Хришћане на то да је Христос стварно био дете и то јеврејско дете, јер је седмог дана био обрезан. Тада је сасвим природно, као што то каже Јован Златоусти, да је Богојављење било сведено само на прославу крштења. Зато се термин Богојављење: θεοφάνεια, τὰ ἐπιφάνια идентификује са Божићем. Св. Григорије, у својој беседи 25 децембра: ἡ ἀγία τοῦ Χριστοῦ γεννήσις такође каже: τὰ θεοφάνια. ³³ Међутим, и у садашњем еванђеоском тексту нема више речи: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκάσθαι, већ наилазимо на речи: ἐν σοὶ εὐδόκησα (Лука III, 22).

Под тим околностима је црква, насупрот гностичко-манихејском тврђењу, одредила да се Христос родио 25 децембра. А треба имати на уму да је гностицизам у оно доба био раширен и међу члановима православне цркве и то врло често управо међу најобразованијима, значајним члановима. „Lo gnosticismo, вели проф. Buonajuti, non è uno stato, una chiesa combattente contra l'ortodossia, e stata una escrescenza di questa, a tempo opportuno amputata“. ³⁴

³¹ Bulletin critique t. XI (1890) p. 41—42.

³² Usener, Die Weihnacht s. 40 etc. Haap. s. Justini Philosophi Dialogus cum Tryphone, Migne Patr. Gr. t. 6 col. 687B; Clementis Alex. Paedagogi, lib. I cap. VI, Migne op. cit. r. 8 col. 279; Lactantii Divinarum Institutionum liber IV cap. X, Migne. Patr. Lat. t. 6 col. 491. О овим погрешним цитатима, које не допуштају оци цркве, и којих нема у савременом Еванђељу, види: The New testament in the apostolic fathers. Oxford 1905.

³³ Grigorii Nazianzi Orat. XXXVII, Migne Patr Gr. t. 36 col. 312.

³⁴ Ernesto Buonajuti. Il gnosticismo. Roma. 1907, p. 262.

Узрок томе, што ни Дишен ни Келнер нису прихватили ово тумачење порекла Божића, које сасвим логично и, рекао бих, нужно следи из њихових истраживања, по мом мишљењу, лежи у томе што би то тумачење могло да шокира обичног правоверног Хришћанина, а тим пре свештеника. Узенер, писац књиге о Божићу, која је иначе најмеродавнија за проблем порекла овога празника, није дошао до наших закључака из сасвим других разлога.

III

БОЖИЋ И SOL INVICTUS

Узенер³⁵ је један од оних историчара хришћанских обичаја који потпуно деле мишљење протестантско, према коме стари празници и црквене приредбе уопште треба да су остатак јаке античке незнабожачке традиције.

Што се тиче Божића, на овакво мишљење наилазимо већ код писаца XVII века³⁶ Узенер га је примио као неку аксиому „Es ist bekannt und anerkannt das unsere Weinachtsfeier des 25 dec. der Christliche Ersatz für das heidnische Geburstsfest des Sol Invictus war“.³⁷ Али, да ли су му многобројна факта, на која је наишао Узенер, чија је ерудиција веома призната, заиста дала право да то тврди?

Чини ми се, напр., невероватно да је Узенер могао да припише дефинитиван значај једном тврђењу сирскога писца Бар-Салиба, који каже да су Хришћани изабрали за дан Божића 25 децембар стога, што је тај дан био незнабожачки празник Новог Сунца, желећи да незнабожачки празник замене хришћанским.³⁸ Ово тврђење нашао је Узенер у старом чланку немачког писца Креднера, који је хтео да све зимске празнике тумачи митолошки. Чудно је да овако једном озбиљном научнику, као што је Узенер, није пало на памет, да један писац XI в.³⁹, када је живео Бар-Салиб, не може бити од великог значаја за догађаје и решења црквених отаца IV в. Још је чудније да Узенер није обратио пажњу на читав текст из Асеманове *Bibliotheca Orientalis*,⁴⁰ који је искористио Креднер; у Асемановом преводу тај текст гласи:

*Mense Ianuario natus est Dominus eodem die quo Epiphaniam celebramus quia veteris uno eodem que die festum Nativitatis et Epiphaniae peragebant, quoniam eadem die natus et baptisatus est. Quare hodie etiam ab Armenis uno die ambae festivitates celebrantur. Quibus abstipulantur Doctores, qui de utroque festo simuloquuntur. Causam porro, cur a Patribus praedicta solemnitas a die 6 Ianuarii ad 25 Decembris translata fuit haec fuisse ferunt solemne erat ethnicis hac ipsa die 25 Decembris festum ortus solis celebrare: ad augendam porro diei celebritatem ignes accendere solebant ad quos ritus populum etiam Christianum invitare consueverant. Quum ergo animadverterant Doctores ad eum morem Christianos proexcendere, excogitato consilio, eo die festum veri ortus constituerunt; die vero 6 Ianuaris Epiphaniam celebrari iusserunt. Hunc atque morem ad hodiernum usque diem cum ritu accendendi igni retinuerunt.*⁴¹

У овом тексту најпре да скренем пажњу на речи: *haec fuisse ferunt*, које сам подвукао; а затим морам да упознам како је у науци потребно проверавати цитате и најпознатијих и најозбиљнијих научника. Поменути текст, наиме, није од Диониса Бар-Салиба. Асемани каже: *anonymus nescio quis*. *Sirus probare contendit in margine apud eundem Bar-Salibaeum.*

³⁵ Usener. Die Weinachtsfest. Bon, 2-te Aufl. 1911.

³⁶ Гл. у *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirchengeschichte*, B. XXI (Lpz. 1908), I 52 и v.

³⁷ Usener, op. cit. s. 348; Гл. такође s. 301.

³⁸ Op. cit. ss. 348—350.

³⁹ *Zeitschrift für die historische Theologie*, III (1833), чланак: *De Natalitiorum Christi rituum in hoc festo celebrando Solemnum origine*, ss. 228—245.

⁴⁰ *Romae*, 1721, III, cp. XXXII.

⁴¹ Assemani. *Bibl. or.*, III, p. 164.

Ако је Дионис Бар-Салиб живео крајем XI в.,⁴² то је тврђење његово никло 700 год. после датума када је црква утврдила данашњи датум Божића. Сем тога, непознати аутор не говори *mit überraschender Offenheit*, како вели Usener, већ напротив сам он, а то је најважније, припада онима који, као напр. Јермени, нису примили празник Божића, држећи се упорно манихејских обичаја. Разумљиво је да су овакви јеретици могли лако прихватити којекакве измишљотине о православном празнику. Али, и наш непознати аутор није сигуран да је због сличног узрока заиста био уведен празник Божића; за то и каже *fuisse ferunt*. Шта је, уосталом, и могао да зна о јелинском незнабоштву у почетку наше ере један сирски писац XIII в.? Белешку Бар-Салибова коментатора треба, дакле, одбацити. Међутим, сасвим друкчије стоји са мишљењем које у њој налазимо о везама Божића са празником сунца. На мишљења да је Божић 25 децембра празник прославе сунца, које је почело да расте, јер су дани од овога календарног датума почели бивати дужи, наилазимо већ код многих црквених отаца. Стога је Узенер требало да проучи говоре и беседе Јефрема Сирина, Амвросија Миланског, Гргура Великог и Лава Великог. Али, питање је: шта су они хтели рећи, када су Христа називали *Sol Novus*?

Рођење Спаситеља је велика радост и нема веће среће за грешно човечанство. — Дошао је на земљу Искупителъ. Весели морају бити људи. Почео је нов живот и Хришћани треба да славе почетак те нове срећне, боље и свете епохе. Тако говори и Јован Златоусти. Тако је природно била учињена паралела са новом сунчевом фазом после равнодневице. Сунце је такође постало ново. Дани су постајали дужи. Тада су проповедници називали Христа: *Sol novus*! Кипријан зове Спаситеља: *sol verus*, а Амвросије Милански кличе у једном од својих говора: *Hic sol novus noster*! На исте реторске претставе наилазимо и код Гргура Великог и Лава Великог.⁴³ — Како би тим црквеним оцима цркве могло пасти на памет упоређење Сина Божијег са неким незнабожачким Богом-Сунцем, чији се празник славио истог дана? Ово је у толико мање вероватно што сам Узенер каже: *von diesem heidnischen Feste weis keiner der zahlreichen altrömischen Kalendar etwas*.⁴⁴ Изгледа ми, наиме, да је одмах после одређења датума прославе Божића измишљено неко симболичко тумачење тога дана у вези са његовим астрономским значењем. Такво тумачење ни у ком случају није могло раније постати. Када у беседи Лава Великог читамо: *Haec dies non tam de nativitate Christi, quam de novi, ut dicunt, solis ortu honorabiliter videtur*⁴⁵, јасно се види, да је за проповедника на првом месту био смисао рођења Спаситељева и да упоређење са растом сунца симболизира тај смисао.

Још је очигледније ово упоређење код Јефрема Сирина. Зар се може, прочитавши Јефремове химне, које је искористио и Узенер, и даље сумњати у то да је сунце искључиво симбол?! — *In Maria explicationem nascuntur omnia arcana in libris profetarum abscondita. Ortus est ex ea sol justitiae qui suo ortu illuminavit omnem Terram*⁴⁶ —, или у другој химни: *Sol magnus sua contractione se condidit in nube lucida. Puella mater facta est ejus qui genuit hominem et mundum*.⁴⁷

Може ли се и за часак помислити да је Јефрем Сирин, рекавши о Богородици: *ortus est ex ea sol justitiae*, хтео казати незнабошцима: наша је Богородица родила вашег бога — сунце? А тим химнама додаћу још и ову божићну химну: *Eligit sibi mensium Dominus duos menses ad res suos. Ejus conceptio mense a Nisan (= aprilis) peracta est et ejus nativitas mense Connum*

⁴² Ibid. p. 156.

⁴³ Kellner, *Heortologie*, 112 и сл.

⁴⁴ Usener, *op. cit.*, s. 350.

⁴⁵ У С. J. Lat. I², p. 338.

⁴⁶ Sancti Ephremi Hymni et Sermones, Ed. Th. Lamy, Mechliniae 1882—1892, t. II, 540.

⁴⁷ Ibid., 622.

(= december). In mense Nisan sanctificavit natos. Benedictus qui festivos reddidit menses suos!

Sol in silentio suos adoratores Domino suo relevabit agre ferens servum pro domino adorari. Nunc autem laetatur creatura quod creator adoratur. Benedictus infans adoratur!

Tres menses coronas plexuerunt quibuscum in triumphis suis coronarunt. Benedictus sol in nativitate ejus et in resurrectione benedicta! Benedictus qui triumphavit mensibus suis!⁴⁸

Ово је песник могао да каже тек онда пошто су црквени оци већ установили празник Божића. Очигледно је и то, да су тада и сами слушаоци већ морали знати одакле следује да је Господ изабрао децембар, доба, када сунце после равнодневице, све више и више светли: другим речима, знали су теорију коју смо нашли код Јована Златоустог. Тврдити да је Божић неки *christliche Ersatz für das heidnische Geburtsfest des Sol Invictus*,⁴⁹ значи, дакле, претпоставити да је Јефрем Сиријан свесно неистину говорио, употребивши лукавство, да би се његова мисао допала и незнабошцима.

Али, при том наилазимо одмах на основну тешкоћу и питање: да ли уопште смемо веровати да је празник сунца постојао већ у античко доба истог 25 децембра? У томе смислу Келнер каже само ово: *winterliche Sonnenwende forderte zu festfeiern auf*. У науци се дуго одржавају старе теорије, а још дуже научне празноверице. Келнер је сасвим самостално проучавао порекло Божића, те готово и не спомиње Узенера. Символично схватање Спаситеља, као *Sol Novus*, он тумачи овако:

Nachdem die Sonne am 21 december ihren tiefsten Stand erreicht hat, beginnt sie wider grössere Kreise am Himmel zu beschreiben und der Naturmensch bezeichnet den Tag, wo dieses Höhersteigen sich bemerklich macht, als eine Neugeburt, als dem Geburtstag der Sonne, des unbesiegbaren Sonnengotes. Was lag num den Christen in jener Zeit näher als bei diesem von Niemand zu übersehen, den Naturereignisse an die Geburt dessen zu denken der das wahre Licht der Welt ist?⁵⁰

Ја бих томе додао: да онај, који се интересовао за астрономске појаве и могао да их забележи, није морао бити некакав *Naturmensch* већ су то били образовани људи, слободни од верских претстава. — Једно је сигурно, да ми немамо никаквих података о томе да је фактички постојао неки незнабожачки празник сунца.

Међутим, на сто година пре постанка календарног текста, који смо видели: *natalis domini corporalis*, у *Fasti Philocali* 354 године забележен је овај извештај:

A. 9. VIII INNVICTI, C M XXX,⁵¹

што значи: VIII (cal. ian.) n(atalis) Invicti c(ircenses) m(issus) XXX. Значи ли овај натпис нужност решења питања на Узенеров начин? Јер кад имамо на уму Узенерове речи: да нам ништа није познато о старом римском празнику Сунца, онда овај текст стоји сасвим засебно. Али, да је култ сунца заиста постао у Риму, и то давно, показао је Ревил.⁵² То је био један од оних источних верских покрета, који су се удомили у Риму за време Севера, а то значи у доба опадања националног незнабоштва. И Ревил није могао доказати да је Северов култ Сунца прихватио народ. Истина, недавно је велики савремени познавалац римске митологије из доба опадања царства, Кимон, дао низ нових комбинација за римски култ Сунца, о коме он мисли да је био проширен у свима провинцијама Римскога царства у вези са митраизмом. Али, ни Кимонов покушај није донео одлу-

⁴⁸ Ibid., 446.

⁴⁹ Op. cit. 111.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ C. I. I², p. 278 (= I¹ p. 356).

⁵² Réville, *La Religion à Rome sous les Sévères*, Paris 1886, p. 286—290.

чујућих факата. Пажљиво читајући његова „Les Mystères de Mithra“ пада у очи како је аутору тешко било наћи везе између митраизма и неког народног култа Сунца. Упоредна је била еволуција једног и другог.⁵³ Култ Сунца је био политички царски култ Сунца непобедивог цара: Sol invictus; а у митраизму се јавила философска тежња за једнобоштво.

Особито је важно што у Кимоновом издању: Textes et monuments figurées relatifs aux mystères de Mythra нисам нашао календарске натписе. Ни култ Сунца, ни митраизам нису оставили у календару никакав траг који би расветлио натпис 25 децембра на дан равнодневице. — Тај натпис цитира Кимон, али тиме не чини ни корака напред.⁵⁴

Тако Узенерову хипотезу не потврђују ни Ревил, ни Кимон.

Напротив, споменути календарски натпис 25 децембра 354 год. постаје разумљив тек онда када се напусти Узенерова хипотеза. Циркуске игре 25 децембра увео је тек Јулиан Отпадник, који је од детињства обожавао царски култ Непобедивог Сунца — Sol invictus. Питање је: зашто је он изабрао баш 25 децембар? Да је Јулиан, а нико други, установио тај празник као посве нови, види се из ових његових речи: *πρὸ τῆς νεομενίας εὐθὺς μετὰ τὸν τελευταῖον τοῦ Κρόνου μῆτα ποιοῦμεν ἡλίῳ τὸν περιφανέστατον ἀγῶνα, τὴν εορτὴν Ἡλίου καταφημίσαντες Ἀνικίτῳ*.⁵⁵ Стара античка митологија о томе ћути. Међутим, друкчије стоји ствар са хришћанском књижевношћу онога доба. Ми већ знамо да су црквени оци израчунали да се Христос морао родити 25 децембра, иако се не може са сигурношћу рећи, када су то учинили. Видели смо само да је то решила западна црква. Дишен је у рецензији Узенерове књиге показао да је то морало бити пре 335 год., јер већ у Depositio episcoporum и Depositio martirorum од исте године стоји: VIII kal. jan. natus Christus in Bethleem Iudeae.⁵⁶ Значи, да је ово наређење старије од Јулиановог царства.

Видели смо, такође, да су проповедници IV в. у својим симболичким тумачењима новог празника, обично упоређивали Божић са оним календарским моментом од кога су дани почели бивати дужи, називајући то рођењем Сунца; али то, разуме се, може имати само реторски смисао. Ово је неоспорно. Нису то хипотезе научника, ни априорне претпоставке да би неком Natur-mensch-у било природно славити зимску равнодневицу, како то вели Келнер. Тим фактима треба додати овај текст, који је, мислим, од највеће важности. — Наиме, у проповеди из времена Амвросија Миланског читамо и ово:

Bene quodammodo sanctum hanc diem natalis Domini solem novum vulgus appellat et tanta sui auctoritate id confirmat, ut Judaei etiam atque gentiles in hoc voce consentiant. Quid libenter amplectendum est, qui oriente salvatore nonne solum humani generis salus, sed etiam solis ipsius claritas innovatur.⁵⁷

Vulgus, разуме се, значи Хришћане; дакле, незнабошци, gentiles; примили су то симболичко календарско схватање хришћанског празника од самих Хришћана. Зар онда није вероватно да је Јулиан само утврдио оно схватање, које је већ пре било ухватило корена? Хтео је да отме Хришћанству празник, који је већ почео да живи у народној свести и који се већ почео ширити за време Константина Великога.

Довољно је познато, да је Јулиан, у борби против Хришћанства, у многим имитирао ту нову веру, која је већ била боље организована од тра-

⁵³ Bruxelles, 3-ème ed 1913, pp. 172, 201—207; такође Cumont, Les religions orientales, Paris 1907, p. 139.

⁵⁴ Les Mystères de Mitra, немачки превод, стр. 186—187.

⁵⁵ Opera, ed. Spanheim Lpz 1896 p. 154.

⁵⁶ Bulletin critique, XI (1890), pp. 44—45. — Узенер је одговорио Дишену, али је чудновато, како је он могао протумачити онај текст са: mit nichten die Bezeichnung eines Festes, sondern lediglich eine einfache Geschichtliche Nachricht. — Op. cit., s. 377.

⁵⁷ Migne, Patr. Lat., t. 17, col. 614.

диционалног, застарелог незнабоштва.⁵⁸ — Ако је Јулиан заиста одредио да се празник Сунца, са свечаним забавама, одржава оног истог дана, када су Хришћани почели да славе Божић, тај би чин био потпуно у духу његових законодавних намера.

IV

ГРЧКИ ЗИМСКИ ОБИЧАЈИ У СРЕДЊЕМ ВЕКУ

Најстарији докуменат о зимским обичајима налазимо код писца V в. Астерија, епископа амасијскога у северној Малој Азији.

Особито је интересантан његов навод да сем Божића постоји, у исто време, и један други празник, који није хришћански. Те празнике назива он „несагласна браћа“ — οὐ δὲ συμφωνοῖτε καὶ ἀδελφοί. Док ми славимо рођендан — γενέθλιον ἑορτάζομεν, сасвим друкчије треба разумевати онај други празник, који се светкује истих дана. Астерије га зове „народни празник“ — ἑορτὴ πάνδημον. Нико не зна тачно које му је порекло. Прича се о њему: μῦθα, γὰρ λέγονται πολλοὶ ἀλλήλων ἀνατροπτικοὶ ἀληθείης δὲ οὐδέν.⁵⁹ Из ових речи види се, да је проповедник држао свој говор у хришћанској вароши, у којој су, за време Божића, одржавани неки традиционални обичаји и обреди. Савременици Астеријеви, као и ми данас, питајући се о пореклу њихову, остајали су само код хипотеза.

Значи дакле, да већ у V столећу наилазимо на неки фолклор, неку „живую старину“, неке traditions populaires. Тако смо учинили корак даље у хронолошком проучавању савременог фолклора. Зар није ἑορτὴ πάνδημον та „нѣкакѣвъ прѣкъ мостѣ“, како вели г. Арнаудов, између нашег доба и онога времена, када још није било заборављено незнабоштво?

Некада сам покушавао да пронађем суштину античке народне религије у доба декаданса. Та моја мисао, изгледа, нашла је признање код проф. М. Ростовцева. Ево шта он вели о економском стању античког света у првим столећима наше ере: „Основнымъ явленіемъ экономической жизни античнаго міра, начиная съ III в. по Р. Хр. представляется коренное измѣненіе условій сельско-хозяйственной жизни имперіи. Капиталистическое культурное, научное хозяйство вымираетъ окончательно, на его мѣсто становится хозяйство мужицкое... Колонъ типичный мужикъ доминируетъ въ аграрной жизни имперіи.“⁶⁰ Зато је и „остановка въ развитіи науки сельскаго хозяйства.“⁶¹ Другим речима: сеоски живот и сеоска техника вратили су се натраг првобитнијем животу. Тада стара магија и старе навике замењују научну експлоатацију, а упоредо с тим — ради чега сам и цитирао ову мисао Ростовцевљеу — стари празници, који су у доба царства заборављени били поново почињу да играју највећу улогу у календару. То сам утврдио проучавајући народни календар у својој „Весенней обрядовой пѣсни“. У хришћанско доба налазимо у календарима на lustratio ad flumen, ambarvalia, segetes lustrantur, dies rosae, сеоска floralia итд.⁶²

Астерије описује скоро искључиво варошки живот, док се села једва и дотиче. Осим тога, као што ћемо видети, он у својој аргументацији заступа интересе богатих грађана. Његово гледиште није ни мало демократско. Али, за нас је важно, да они стари обичаји о којима он говори, беху заборављени и нису играли нарочите улоге у званичном незнабоштву са раскошним храмовима, процесијама, играма и уопште са свим његовим уметничким лепотама. — Зато о тим обичајима μῦθοι λέγονται πολλοί... ἀληθείης δὲ οὐδέν. Шта

⁵⁸ Friedländer. Darstellung über die Sittengeschichte Roms. Lpz 3-te Ausg., 1910, ss. 205–210; Milica Bogdanović. Car Julijan apostat prema kršćanstvu, Nastavni Vjesnik XVI (1907), 18–20; W. Eusslin, Kaiser Julians Gesetzgebungswerk, Klio, XVIII (1923), ss. 192–194.

⁵⁹ Λόγος κατηγορικὸς τῆς ἑορτῆς τῶν Καλάνδων. Migne, Patr. Gr., t. 40, col. 216.

⁶⁰ Очерки исторіи древняго міра, Берлин 1924, 310–311.

⁶¹ Ibid., 294.

⁶² Op. cit., II, 376.

више, читајући његову проповед, долази се на мисао да у тим обичајима и обредима нису учествовали само незнабошци; већ да су ти обичаји изгубили били свој верски, незнабожачки карактер и постали само *ἑορταὶ πάνδημοι* и ништа више.

Најизразитији карактер *ἑορτῆς πάνδημοι* имао је празник 1-ог јануара т.зв. *Calendae*, када се славио почетак године.

Да су овај празник у IV в. славили и Хришћани види се из једне проповеди Јована Златоустог. У почетку свога говора, одржаног приликом Календа, Златоусти вели, да исто тако као што морнари траже од крмара да добро управља лађом, тако и од њега: *οὕτω καὶ ὁ τῶν ἱερέων τούτων σύλλογος τὸν ἀρχιερέα καὶ κοινὸν πατέρα τῆμερον*.⁶³ А шта то значи? — Јасно је да је он држао говор на збору свештеника, који су га питали: треба ли и даље славити Календе? Међутим, о томе да су Календе незнабожачки празник нема више ни речи. Календе су, према Златоустом, само *σοῦμένιον*, календарски термин и ништа више. Једино што је он том приликом забранио јесу пијанства и претераности. Он, наиме, вели:

„Баволске ноћне светковине, које се данас приређују и ругалице и псовке и игре и ноћна бдења и презира вредна комедије, теже од сваког непријатеља, задесиле су наш град, те је потребно да се против тога поступи и да се казне они који су погрешили: једни ради тога што су погрешили, а други ради тога што су завели браћу. Прерадостан и преведар био би наш град и овенчао би се, те као жена уредна и савршена, као за окладу, накитио би се трг данас, прекривши се наоколо златнином и прескупим химатијама, сандалама и другим таквим (стварима), којима би се сваки појединац, показујући у радионици свој властити рад настојао, да претеч: радника истог заната“. (Превод г. д-ра Влад. Мошина).

Страшна је та реч: *διαβολικαὶ παννυχίδες* али ипак не треба преувеличавати мисао проповедникову, јер све то он зове још и детињском глупошћу: *παιδικῆς ἐστὶ διάνοιας*.

Златоусти, даље каже: да га не мучи толико све што се чини тога дана, колико ревност при обављању такве маленкости. — О тим обичајима он говори овако:

„Те игре, створене данас у крчмама, највише задају бол ради раскалашности и безбожности, јер они, који то чине, добро пазе на дане, те проричу и мисле, да ако би на млађак тога месеца уприличили са угодношћу и весељем светковину, имали би такву целу годину. У разврату пред зору жене и мушкарци, напунивши чаше и врчеве, са великом раскалашношћу пију чисто вино“. (Превод г. Мошина).

Опширнији опис ових обичаја налазимо код Астерија. Од њега сазнајемо: да су се у северној Малој Азији одржавали на Нову Годину обреди, који се у савременом западном фолклору зову: *aguilaneufs, gillaneux, aguinpaldo, janeiras, klopfan, les Noels*, а код Словена, Грка и Румуна: каляды, коледе, *κάλανται, colindele*, шедривки.⁶⁴ Баш ради ових обреда Астерије и брани интересе богатих људи. Он патетично узвикује: како је тешко тога дана *τοὺς δὲ ἱεροὺς δὲ καὶ βελτίστους γεωργοὺς οἷα διατίθῃσιν αὕτη ἡ ἡμέρα!* И децу учи да тога дана иду од куће до куће и мољакају као неки наивни и прости пророци: *Αὕτη ἡ ἡμέρα καὶ τοὺς μικροὺς παῖδας καὶ ἀφελεῖς, καὶ ἀπλοῦχοὺς φιλαργύρους εἶναι διδάσκει καὶ παρασκευάζει οἰκίαν ἀμείβειν ἐξ οἰκίας, καὶ δῶρα προσφέρειν καὶνὰ, ὁ πόρας ἀργυρίῳ καθηλωμένος*.⁶⁵ Речи *ἀπλοῦχοι φιλαργύροι*:⁶⁶ треба да нам покажу разлику између садашњих сличних европских и старо-грчких обреда. Тадашње *κάλανται* (т.ј. у VI в.) биле су још везане за т.зв. *ἀγύρται* пророке или врачаре, којима је магичко певање било стручни занат. Астерије их спомиње, када говори:

⁶³ Migne, Patr. Gr., t. 48, col. 953.

⁶⁴ Весенняя обряд пѣсня, т. I, 254.

⁶⁵ Migne, Patr. Gr. LX, 220, D.

⁶⁶ Ibid., col. 220 - 221.

„Пуне се пакости најодличнији наши пророци, лењи створови, прости ликови Бога, који и на слободи остају верни робови свагдашње хране. Тако се, дакле, понашају они, који су на власти, тако — сиромаси, тако — деца, тако — сељаци“.

О тим врачарима слушао је још Тсетцес, писац XII в.⁶⁷ Он је знао да су неки певачи певали лоше јамбе: *χῶλοι ἱαμβοί* и ишли од куће до куће са поздравом проричући срећу у господарском послу. Тсетцес их зове: *ἀγῦρται, μῆναγῦρται, σιγνοφόροι*. Он каже, да они обилазе земљу, те мољакају, неки почетком јануара, неки на Божић, неки на Спасов дан; они трче од врата до врата, просјаче с песмама или с припевима и похвалним песмицама, са лажним лепо удешеним пророчанствима.⁶⁸

Интересантно је да нико од оних који су проучавали песме, које нас сада занимају, осим Веселовскога, није обратио пажњу на ове *ἀγῦρται*. Међутим, чини ми се, да нам они пружају могућност за хипотезу о еволуцији наших обичаја и песама; а та хипотеза биће још вероватнија, ако судбину тих песама упоредимо са пролетњим песмама истог карактера, т.ј. са лаза-рицама, краљицама, волочобњима, француским *trimouzettes*. — Све те песме ја сам проучавао у својој „Весенней пѣсни“.

Широко је позната грчка песма о ластавици, која овако почиње: *Ἦλθ' ἤλθε χελιδὼν κάλας ὥρας ἄγρυσα*.⁶⁹

Скоро иста таква песма позната је и у савременом грчком фолклору.⁷⁰ Код Пасова наилазимо на седам њезиних варијаната.⁷¹ Из античког доба да-тира још неколико песама истог карактера. За нас је овом приликом нај-важнија песма, која се сачувала у познатој схолији Теокритових Идилија: *Περὶ τῆς εὐρέσεως τῶν βουκολικῶν*. — Ту се говори, да је *βούκολος* ишао у села да тражи храну, певајући веселе и шaljиве песме, које су се свршавале овим стиховима: *Δεῖξαι τὰν ἀγαθὰν τόχην δεῖξαι τὰν ὑγίαιαν ἄν φέρσμεν παρὰ τὰς θεοὺς ἄν ἐκαλέσσατο γῆνα*.⁷²

Још је Крузиус схватио реч: *ὑγία* као просфора.⁷³ Корак даље учинио је Рајценштајн у својим истраживањима о *βούκολοι*.⁷⁴ Нису то били јунаци пастирских сижеа, као код Виргилија и у европској књижевности од Бокача до Дирфеа. *Βούκολος* је исто што и *ἀγῦρτος*. То је врачар и пророк, свештеничко лице неког народног магичког култа, о чијем пореклу можемо по-новити само Астеријеве речи: *μῦθαι λέγονται πολλοὶ ἀλλήλων ἀνατρεπτικοί· ἀληθές δὲ οὐδὲν*.

Такав изгледа први корак у еволуцију обреда. Какав је пак други? Хронолошки се он поклапа са доласком Хришћанства. Ми не знамо, да ли су се ти народни врачари и пророци задржали до XII в. О њима прича Тсетцес.⁷⁵ Али, као велики ерудита, он је могао да говори не само о ономе што је видео, већ и о ономе што је сазнао из књига. Нема сумње, да је црква гонила те врачаре и пророке. Међутим, видели смо већ, како су тај обред још у IV в. обављала деца. Улози деце још ћемо се вратити. Сада нам је главно, да су и Хришћани у IV в. сачували неку *ἑορτὴν πάνδημον*. Ми, пак, знамо од Асте-рија да тада још нису били заборављени неки певачи пророчанских песама.

Другу етапу у еволуцији тих обичаја видим у могућности одбране њи-хове од стране цркве, јер је тај обичај могао да добије црквени карактер.

⁶⁷ *Historiarum variarum Chiliades*, ed Kiessling, p. 490—491.

⁶⁸ *Ibidem*,

⁶⁹ *Antologia Lyrica*. Post Th Bergkium quatuor edidit. Ed. Hiller (Bibliotheca Theubneriana), Lpz. 1897, p. 324—325.

⁷⁰ G. Meyer. *Essays und Studien zur Sprachgeschichte und Volkskunde*, Berlin, 1885, I, s. 310; Cesaresko-Martinengo. *Essays in the Study of Folk Songs*, London 1886, p. 350—252.

⁷¹ Passow. *Carmina populara graeca*, Lpz. 1860, p. 225—229.

⁷² *Theocriti editio major*, ed. Fritzsche, I, p. 4; ed. Ahrens, II, p. 4.

⁷³ *Herondae Mimiambi* ed. Crusius, Lpz. 1894, p. 37 и 94.

⁷⁴ Reitzenstein. *Epigram und Skolion* 1893, p. 2. — О свему томе гл. мој рад *Весенняя Обрядовая пѣсня*, т. I, 218—220.

⁷⁵ Ed. Kiessling, I. cit.

Тако стоји ствар са песмом о ластавици. — Варијанту те песме певали су у Риму певачи папске капеле (Schola Cantorum Lateranense): *Χελιδὼν βασιλέα, χελιδὼν, τὴν εἰσεῖδα πάλιν ᾧδε παρ' ἡμῖν.*⁷⁶

Кад узмемо у обзир, да су *dies Rosae*, *Rosaria*, *Roussalia* и Радуница, постали сасвим хришћански празници и да се у житију св. Николе помињу *Ρουσάλια τοῦ ἀγίου Νικολάου*⁷⁷, моја претпоставка добија још већу вероватноћу. Да је тако било и са сличним зимским песмама ја немам доказа из старих времена. Али је већ Веселовски скупио низ факата из савременог фолклора, из којих се види њихов црквени или бар хришћански карактер.⁷⁸ Тако су малоруске коляде певали чланови тако званих „братствъ“, и оно што би скупили идући од куће до куће и певајући своје песме искоришћавала је црква за своје потребе. Зато су ти певачи добијали свештеников благослов.⁷⁹ Румунске коледе готово искључиво су црквене садржине.⁸⁰ Малоруске „щедрівки“, у вези са обредом орања, помињу хришћанске свеце, господарство, као и у познатој српској песми „Свеци благо деле“:

Святой Петро за плугомъ ходить,
Святой Павло воли гонить
Пресвятая Дѣва исти носить
Исты носить, Бога просить.⁸¹

Још могу додати да се у рукописима сачувао један старо-француски *Noël* из XII в. који је потпуно црквене садржине.⁸²

Овој хришћанској етапи нашег обичаја приписујем велики значај. — Ми-слим, да је Веселовски могао још више подвући своју мисао о утицају цркве на ширење наших обичаја када је писао:

„Вмѣстѣ съ проповѣдью христіанства могли переселяться не только церковные, но и народные обряды, удержавшіеся случайно подѣ сѣнью церкви и прикрытіемъ христіанскаго святаго“.⁸³

Реч „случајно“ није нипошто неопходна. Напротив. Треба узети у обзир да хришћанство није само званична црква, т.ј. оци цркве и висока јерархија. Хришћанство су проповедали и необразовани калуђери, који су у великом броју шетали по пијацама великих и малих вароши. Они су имали највећи утицај. О томе често говоре хроничари тога доба. Никита Акоминат са великом жестином грди их због тих празноверица, чак и *магичних* представа, које су они ширили. Међутим те магичне преставе сигурно такође нису биле нека манифестација „*mentalité prélogique*“, већ иста *магија* коју је проучавао Thorndike, т.ј. која се сачувала од доба Плинија до Рођера Бекона. Подвукао сам реч *магија*, јер је нарочито магија остала карактеристична особина савремених народних обреда. Зато су се наши обичаји раширили заједно са Хришћанством. Тек много доцније, у XVI, XVII и XVIII в., у доба реформације и т.зв. католичке реакције, црква је поново почела да гони и искорењује *ἐσρτάς παυδῆμων*. — Тада су се ти обичаји одвојили од цркве.

Тако дођосмо до последње етапе. — Она би могла да носи назив *декаданса обреда*; јер они губе свој озбиљан, магично практичан карактер. Средина, која се и до сада бави обредима, јесте сеоска омладина. Обреди служе само забави, игри. Песме постају шаљиве. И онда од младих људи, од девојака и младића песме прелазе у уста деце, док се не забораве сасвим. Али,

⁷⁶ Празник се звао *Sarnomania*. — Гл. Fabre. *Le Polyptique du chanoine Benoit*. Travaux et mémoires de Faculté de Lille, Lille 1889, I, mém. II.

⁷⁷ Гл. моју студију „Никола Угодникъ и св. Николай“, СПб. 1892.

⁷⁸ Разысканія VII, Румынскія, славянскія и греческія коляды. Сборникъ Академіи Наукъ XXXII (1884), стр. 112—127.

⁷⁹ Петровъ. О народныхъ праздникахъ въ юго-западной Руси. Труды Кіевской Дух. Академіи 1871, Сентябрь, стр. 506—507.

⁸⁰ Teodorescu. *Notiuni despre calindele romane*, Bucuresci 1879, pp. 32—33, 37, 68, 94

⁸¹ Чубинскій. Труды Этнографско-Статистической экспедиции, СПб. 1871, № 13.

⁸² R. Meyer, *Recueil d'anciens textes*, Paris 1877, p. 382.

⁸³ Румынскія, славянскія и греческія коляды, стр. 224.

и у тој последњој етапи наших обичаја видимо: да се они задржавају захваљујући само црквеном утицају. Тако песме „звездара“ у Хрватској, у Немачкој, код Чеха и Румуна, у Пољској и у Белој Русији нису још заборављене, јер имају сасвим хришћански карактер,⁸⁴ спомињући три краља — мага, о којима је реч у Јеванђељу (Мат. гл. II). Видео сам, некада, ове „звездаре“ на граници Пољске и Русије. И саме песме већ су ту заборављене, те деца, долазећи у кућу, певају само тропар: „Рождество твоје...“ Таква је еволуција тих обреда.

Да су се они проширили код Словена и Румуна из Македоније, колевке православља, и сувише је јасно. Односно запада ми немамо у том правцу довољно података, али сада нас то не може ни интересовати.

V

ИСТОК И ЗАПАД

Још јасније видећемо улогу хришћанства у одржавању обичаја *ἐορτῆς παυδήμου*.

Први текстови, с којима треба да почнем, јесу две божићне химне Јеремије Сирина. У латинском преводу оне гласе:

*Approbavit ignis nativitatem Tuam quae adoratores ab eo retraxit. Ignem adorabant magi qui se prostraverunt ante te. Reliquerunt ignem et adoraverunt Dominum ejus. Ignem eum Igne commutarunt. Benedictus qui in lucem suam nos immersit.*⁸⁵

Још је јаснији смисао ове химне:

*Dies illuminatoris omnium festivus est in ejus nativitate, columna iriadians est quae fulgoribus suis fugat opera Tenebrarum. Ad exemplar hujus diei quo creata est lux et dissipatae Tenebrae super creaturarum pulchritudinem extendae, radii nativitatis Salvatoris nostri effulserunt et dissiparunt tenebra super corda obfusae.*⁸⁶

Не може бити никакве сумње да песник овде говори о паљењу ватре на Божић, т.ј. о обичају који постоји у фолклору већине европских народа, а код Југословена се зове паљење Бадњака. Немачки митолози, од Грима до Тиле-а, дали су врло лепе хипотезе о сличним обичајима, које је Фрезер примио у свој општи систем. Али, макакво да му је порекло, сигурно је да је хришћанска црква некада, у далекој Сирији, примила овај обичај под своју заштиту и хришћански песник протумачио га је хришћанским симболизмом. Значи, да се паљење ватре о Божићу, у својој еволуцији у IV в. налазило у Сирији већ у хришћанској етапи, о којој сам напред говорио.

Трећа врста зимских обичаја, о којима сам хтео да говорим јесу Сатурналије. Обратићу нарочито пажњу на онај карактер Сатурналија, који је формулисао Макробије: *Saturnalibus tota servis licentia permittitur* (I, 7, 26). Зар Сатурналије нису празник робова? Мислио је Астерије говорећи о „најпростијим иконама божијим — *αἱ ἀπλοῖκαὶ τοῦ θεοῦ εἰκόνες*, јер су, према одредби тих обичаја, они тога дана слободни били, *οἱ ἐν ἐλευθερίᾳ πιστοὶ δοῦλοι τῆς ἡμέρας*. И он је објаснио да су били људи од заната, радници, деца, сељаци — *οὕτως μὲν οὖν οἱ ἐν τέλει, οὕτως πένητες, οὕτως παῖδια, οὕτως ἄγροικοι*. Сви они уче неразумевати више оно што се сматра добрим — *μανθάνουσιν ἃ μὴ εἰδέναι καλόν*.⁸⁸

Са највишим порицањем говори Астерије о обичајима, које су обављали војници:

⁸⁴ Schneeweis, у својој расправи о зимским обичајима Југословена, зове их: *Christliche Formen der Umzüge*. — Op. cit. стр. 148—150.

⁸⁵ S-i Ephraem Syri Hymni et sermones. Ed. Th. J. Lamy, Mechiriiae 1882—1892, t. II, p. 448. — Почетак првих стихова: *Celebrate, gentes, in hoc festo omnium festarum primitus.*

⁸⁶ Први стихови ове химне јесу: *Annus primus nativitatis Salvatoris nostri*. Ibid., 495.

⁸⁷ Migne, Patr. Gr., t. LX, col. 220—221.

⁸⁸ Ibid., col. 221A.

„Уче се, наиме, простоти, ослобођењу од радова у логору и разнежености против закона и власти, којој су постављени као чувари. Па и највишу власт извргавају руглу и исмејавању, кад се успињу на бојна кола, као у шатор, и пруже руке копљоношама, које сусрећу, те отворено чине оно, што заслужује заушницу. И то је још најчаснији део те распуштене лакрдије. А што би се казало о другоме? И одличник (велможа), без икаквог устежања, понаша се као жена, — који има лавовску нарав у срцу, који са оружјем изгледа достојан дивљења за домаће, а страхан непријатељима; и хитон пушта до глежања и прса обавија пасом, и служи се женском сандалом, и чвор од плетеница диже на глави — по обичају жена; и носи вретено натоварено вуном и десницом, која је некад носила победнички знак, вуче вуну... те као жена пишти.⁸⁹ (Превод г. Мошина).

На овом месту треба да искористимо једну мисао из већ познате нам беседе Јована Златоустог. Многе дискусије о Божићу, по њему, долазе отуд што се с једне стране наглашује да је он нов, још непознат празник, који се тек у оно доба јавио, а с друге се опет тврди да га треба бранити на основу старих пророчанстава, о његову пореклу, — пророчанства која су тек тада пала у очи, иако их становници од *Тракије* до *Хадеса* већ одавна познају: — *καὶ πόλὺς περὶ τῆς ἡμέρας ταύτης γένηται λόγος, τῶν μὲν αἰτιωμένων, ὅτι νέα τις ἔστιν καὶ πρόσφατος καὶ νῦν εἰσεγήνηται, τῶν δὲ ἀπολογουμένων ὅτι παλαιὰ καὶ ἀρχαία ἐστὶ τῶν προφητῶν ἤδη προειπόντων περὶ τῆς γεννήσεως αὐτοῦ, καὶ ἀνωθεν τοῖς ἀπὸ Θράκης μέχρι Γαδείρω εἰκοῦσι κατάδηλος καὶ ἐπίσημος γέγονε.*⁹⁰

Οἱ ἀπὸ Θράκης μέχρι Γαδείρω, обухвата сав Запад, јер *Γάδειρος*, латински *Gades* је варош на западној обали Шпаније, на Атлантском Океану. Већ је Узенер обратио пажњу на ово спомињање *Тракије*. Према његовом схватању Тракија, а нарочито Солун, у тадашње доба беху врло важан центар цивилизације, и ми ћемо још видети њихову улогу у ширењу зимских празника. За сада нам је доста поновити да је светковање Божића почело у IV в. на Западу, раније него у источној половини царства. Међутим, садашња Јужна Србија била је независна од Цариграда и играла је улогу посредника између Запада и Истока.⁹¹

Ростовцев вели, да је још далеко пре појаве Хришћанства: „больше всего возможностей въ области политическаго и культурнаго развитія открывалось для Македоніи“. А то је нарочито вредило за доба када је Мала Азија, са својим богатим шумама око Иде, била затворена за Грке. Тада је Солун, као центар трговине и специјално морнарске индустрије, добио особито важан значај: „Въ одно цѣлое части Македоніи связаны большими рѣками, вполне годными для сплавнаго судоходства: Галактіономъ (нынѣ Быстрица), Аксиѣмъ (нынѣ Вардаръ) и Стримономъ (нынѣ Струмица). Природныя богатства Македоніи были велики и разнообразны. Въ ней имѣлись и богатые рудники, и превосходные лѣса, и обширные луга и чудесныя нивы. На лугахъ разводили не только овецъ и быковъ, но и лошадей. Приморская равнина Македоніи примыкаетъ къ двумъ глубокимъ заливамъ, раздѣленнымъ полуостровомъ Халкидики (Аѳонъ) — Ѳермейскому и Стримонскому. Въ обоихъ этихъ заливахъ имѣются хорошія природныя гавани, особенно въ первомъ, гдѣ городъ Ѳерма (позднѣе Ѳессалоники, нынѣ Салоники) и сейчасъ еще является однимъ изъ важнѣйшихъ портовъ Средиземнаго моря.“⁹²

Овај географски и културни положај Македоније са престоницом Солуном, даје нам најбоље објашњење зашто од првих векова Хришћанства, па све до Тирила и Методија, Солун има особиту важност у црквеном животу.

Солун од IV до VII Сабора (787) непрекидно води борбу за своју самосталност. Крајем IV в. Солунски екзарх св. Анисије тражи помоћ од папе

⁸⁹ Ibid. col. 221.

⁹⁰ Ed. Monfaucon, op. cit., p. 355 D.

⁹¹ Usener, op. cit., ss. 270—272.

⁹² Очеркъ исторіи Древняго Мира. Берлинъ 1924, стр. 135—136.

и добија од Рима викаријат. Ово је подигло Солунски екзархат на нарочито високи положај према балканским епископима и архиепископима. Још је јача постала борба за самосталан црквени живот Солуна за време цара Теодосија II у почетку V в., када је знатан број епископија источног Илирика почео да тежи Цариграду. Исток је победио.⁹³ — Уједињење са Римом било је само привремено. Али и доцније, када су Солун и Македонија уопште, са Атоном и са многобројним новим словенским становништвом постали колевка словенскога Хришћанства, везе са западом нису потпуно прекинуте.

Г. Арнаудов је покушао да направи „нѣкакъвъ прѣкъ мостъ“ између старих грчких обичаја и садашњег балканског фолклора. Читаоци ове расправе могли су већ доста јасно да виде, какав је, према моме схватању, тај мост, који тражи г. Арнаудов. Он није нека тајанствена народна свест, која је сачувала магију, већ је то хришћанска црква, а за Словенство, најпре колевка словенског хришћанства — Македонска црква.

Стихови из химна Јеврема Сирина, изгледа, доста су јасан доказ да је некада црква, не само дозвољавала обред паљења ватре на Божић, него и тумачила смисао тога обреда у духу хришћанског символизма. Порекло обреда није познато. Нилсон у својој расправи о зимским празницима могао је само да негира његово римско порекло. Ни ми се нећемо упуштати у одређивање његовог постанка. Највероватније је, да га треба тражити на истоку. За то, за нас, остаје извештај Јеврема Сирина, као полазна тачка. Према томе, тај се обред није ширио противно захтеву цркве, већ, као што је рекао Веселовски, преселио се је у Хришћанство заједно са проповедањем хришћанства. И заиста, најстарија забрана овога обичаја налази се код Мартина из Брокера,⁹⁴ шпанског писца VI в., у његовом делу *De correctione rusticorum*.⁹⁵ Али, ако пажљиво и без митолошких празноверица прочитамо то место, да ли ћемо добити импресију да се ту говори о неком незнабожачком обичају? Никако. Тамо се каже: *Забрањено је „effundere in foco super truncum frugum et vinum“*,⁹⁶ а то значи, да су забрањене само незнабожачке libationes. Али сам truncus и његово паљење? Очигледно је, дакле, да сам обичај, према схватању Мартина из Брокера, може да постоји. — Зар то није црквено признање обичаја?

Ако пажљиво прочитамо и најстарији извештај о бадњаку, из 1262 г., у *Liber statutorum civitatis Ragusae*, видећемо такође да црква не гони тај обичај иако он више није био црквен. Comes Marcus Justinianus, аутор овога дела пише, да *in vigilia Natalis Domini* имају, по обичају, доћи *ad dominum comitem in castellum*, морнари и *secum deferunt seronem unum in ligno et ponunt eum in igne gaudendo*. Зато је дужан био кнез града да им даде, *pro kalendis, uperpyros duo de suo proprio et esium bibere*. Исту своту добијали су и од *camerarii salis*, и, што је за нас од нарочите важности, и од прокуратора сабора Богородице исту своту *de bonis ecclesiae*.⁹⁷ Може ли се један једини тренутак помислити да је црква само трпела тај обичај? Можда га више није сматрала црквеним, ипак је она продужавала да га патронира. Али ми ћемо одмах видети, да је баш у XIII в. црква почела да реорганизује неке старе обреде, тражећи више рационалне строгости и сагласности са богословском науком. Тада су зимски обичаји морали да се одвоје од цркве и постану лаички; а тек у XVI в., и то највише у протестантским земљама, почели су, да их забрањују и гоне.

У сваком случају, најтешње везе средњевековне цркве са старим *εορτή πάνδημον*, можемо да потврдимо доста сигурним документима. На супрот томе,

⁹³ Цухлевъ. Историја на Българската црква. София 1911, т I, стр. 56 · 59, 85, 92—94 и 103. — На жалост нисам имао у рукама дело Лепарскога, Историја Θεσσαλονικского Экзархата, СПб. 1901.

⁹⁴ Пореклом из Паноније, + 580.

⁹⁵ Ed. Caspari, Christiania, 1883.

⁹⁶ Гл. код Шневајса, *Die Weihnachtsbräuche*, s. 162.

⁹⁷ С. Jireček. *Badnjak im XIII Jahr*. Arch für slavische Philologie, XV (1893), ss. 456 - 457.

претстава о неком старо-германском Jul-fest, за време зимских солстиција, није базирана ни на једном фактичком доказу. Зато Мог, који је иначе најобазривији у овим питањима, није требало да га уведе у своју расправу о германској митологији. Он је имао да одбаци стару етимологију Jul, англо-саксонско hweol и старосеверно hwel, што би значило коло, символ сунца. Сада ми признајемо као једину научно могућу етимологију ону, која излази из старосеверног jól, англо-саксонско geohhol, што је истог порекла са латинским joculus — игра, забава.⁹⁸ Вероватно је, да је француско jolif, joli такође од корена jol.⁹⁹ Тако Jul-fest не значи ништа друго до весео празник. Све што су писали о немачким зимским обичајима Пфаненшмит и Тиле,¹⁰⁰ као и оно што је сакупио о бадњаку Шневајс, припада само савременом фолклору. Једини извештај из старог доба, а то је извештај из Liber statutum Ragusae Марка Јустиниана, може се убројати у трећу периоду еволуције обреда, када су они већ изгубили били свој озбиљни смисао. Г. Арнаудов је имао право да говори о магији, као основи народног схватања смисла обреда. Имао је право да то каже и г. Богатирев. Познавање народног схватања обреда већ је спасло етнографе од фантазија некадашњих митолога. Али, зар ми можемо бити уверени да та тумачења нису post factum, додаток, нова концепција? То би ваљало специјално проучавати искоришћујући Thorndike-ову студију о магији.

За мене је сада важније нешто друго. — Г. Шневајс, који је најмарљивије прикупио велики број података о Бадњаку, дошао је до овог закључка: Die geographische Verbreitung des Brauches, wie sie oben dargelegt worden ist, ergibt die auffallende Tatsache, dass er im grossen und ganzen in den Gebieten des alten römischen Imperiums nachzuweisen ist.¹⁰¹ Ја се потпуно слажем са овим мишљењем. Заменио бих само израз „римска империја“ са изразом „римска црква“. Ни једног податка о обичају сличном српско-хрватском Бадњаку нисам нашао ни у једној руској проповеди против незнабоштва или „двоевѣрія“.¹⁰² Обичај Бадњака на Балкану, проширио се је и изван граница садашње Југославије; али ван Балкана нигде на читавом православном Истоку није познат. Зашто? — Узрок тога ја гледам у старим везама Солуна са Западом. У томе је важан значај садашње Јужне Србије за историчара.

Сасвим друкчије стоји ствар са Сатурналијама. — Веселовски, наводећи извештаје из Астеријеве беседе на Календе, формулише своје разумевање свега ἐορτὴ πᾶνδημος овим речима: „Передъ нами на сценѣ празнованія колендѣ, весь персоналъ народнаго театра, кривляющійся и побирающійся, ряженые, „окрутники“, комическія шествія — и нѣсколько, кѣ сожалѣнію не достаточно ясныхъ указаній на характеръ византийскаго лицедѣйства. Рядились женщинами; другіе, возсѣвъ на колесницѣ, шествовали, окруженные оруженосцами...“¹⁰³

Када је Веселовски писао о зимским празницима и обичајима, у науци је било на дневном реду питање о пореклу народног позоришта. Веселовски, као и Сата, хтели су да нађу у зимским обичајима, неку полазну тачку еволуције драме. Али, баш у томе и јесте ствар, што су само на Западу Сатурналије играле извесну доста значајну улогу у еволуцији позоришта.

Ову је улогу, на крају крајева, доста јасно показао историчар средње-вековне драме Чемберс.¹⁰⁴ Као и друге обичаје, црква је узела и Сатурналије

⁹⁸ Paul's, Grundriss der Germ. Philologie, IIIB, Strasburg. 1900, s. 391.

⁹⁹ Meyr-Lübke, Romanisches Etymolog. Wörterb. Heidelberg 1924, № 4590.

¹⁰⁰ Pfanenschmidt. Germ. Erntefeste, Hannover 1878; Tille. Jul und Christmas their place in the germanic year, London 1899.

¹⁰¹ Die Weinachtbräuche der Serbokroaten, s. 182.

¹⁰² Язычество и Древняя Русь; Гл. Таблицъ свѣдѣній о язычествѣ, стр. 247—255.

¹⁰³ Разысканія, op. cit. стр. 139.

¹⁰⁴ E. K. Chambers, The mediaeval stage. Oxford (Clerendon Press), 2 vv.

под своју заштиту и искористила их. Сатурналије пружају најбољи доказ моје теорије о три етапе у еволуцији народних обичаја: незнабожачкој, црквено-хришћанској и ван црквеној, потпуно лаичкој, која је постала у доба када је већ свака успомена на порекло обичаја потпуно нестала.

Чемберс није нашао ниједан докуменат о овим црквеним Сатурналијама старији од XII в. Докуменат, пак, који је он открио, говори, нажалост, само о стању ових обичаја у средњевековној Француској XII и XIII в. Наиме, у расправи Јована Белета, *Rationale divinarum officium*, налази се и овај текст: *Festum hypodiaconorum, quod vocamus stultorum, a quibusdam perficitur in Circumcisione, a quibusdam vero in Epiphania, vel in eius octavis. Fiunt autem quatuor tripudia post Nativitatem Domini in Ecclesia, levitarum scilicet, sacerdotum, puerorum, id est minorum aetate et ordine, et hypodiaconorum, qui ordo incertus est.*¹⁰⁵

Подвукао сам речи: *quod vocamus stultorum*, јер оне јасно показују смисао и карактер тога празника *hypodiaconorum*. У историји средњевековног позоришта доста су познате *fêtes des foux, fêtes de l'âne, le prince des sots, la mère sottie*, а уз њих и особита врста шаљивих претстава т.ј. *sotties*. У Немачкој су истог типа били глумци: *Narren*, са својим *Narrenschiff*. Ово упоређивање *stulti, sots* или *foux*, пружа нам податак који датира из једног столећа раније. Наиме, гроф Вермандуа Херберт († 1081) тражио је од свештеника свога грофовства да укине празник магараца¹⁰⁶, који, као што ћемо видети, претставља врсту таквих забава.

Најкарактеристичнија особина Сатурналија јесте *libertas Decembris* (Horatii *Satyræ* II, 7). Тада, по Макробијевим речима, *tota servis licentia permittitur* (I, 7, 26).¹⁰⁷ Из Астеријеве беседе знамо да су већ у прво хришћанско доба неки људи од заната, деца, сељаци, слуге и робови, према установи зимског празника (Календе) — *οἱ ἐν ἐλευθερίᾳ πιστοὶ δοῦλοι τῆς ἡμέρας* — настојали да забораве све што се сматра добрим — *μανθάνουσι ἃ μὴ εἶδέναι καλόν*. Нема сумње, да је Астерије при том имао пред очима *libertas Decembris*. Треба само помислити на то, како је морала за време *ἐορτῆς πανδήμου* стајати ствар са црквеним слугама. Јасно је, да је било само два излаза из положаја: или сасвим забранити црквеним људима *libertas Decembris*, или је дозволити и увести у састав зимских црквених празника. Црква на западу се несумњиво одлучила за ову последњу могућност. За то је Белетово *Rationale Divinarum officium* сасвим јасан доказ, иако је то доста касан докуменат. Али, чим је црква допустила незнабожачку *libertas Decembris*, она је у новом друштву и под новим условима морала да добије и карактер сасвим нове шале и нових забава. Главну улогу имали су да играју *pueri id est minores aetate et ordine, hypodiaconi* и клирици најскромнијег положаја.¹⁰⁸ Тако је постала нарочита потпуно црквена приредба, коју у XV в. проповедник Jean-Carlier de Gerson зове: *ritus ille impiissimus et insanus qui regnat per totam Franciam*.¹⁰⁹

Црквено-хришћански карактер ових свечаности састоји се у приређивању нарочитих обреда између Божића и Богојављења. О томе је већ Диканж прикупио неколико података, који су штампани у његовом Речнику под речима: *Deposuit, Festum Asini, Kalendae* итд. Чемберс осим познатог *Missel des Foux* из Sens-а, дакле нарочитог требника за ту шаљиву свечаност у вароши Sens, пронашао је још три слична дела: два требника из

¹⁰⁵ Chambers, I. c. p. 275.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Nilsson. *Saturnalia* у Пауловом Речнику op. cit., col. 205.

¹⁰⁸ Чемберс у *festum fatuorum* не гледа продужавање Сатурналија. Он каже да порекло тога празника треба пренети на Календе. Али, његов главни аргуменат састоји се у томе, што су старе Сатурналије (т.ј. Сатурнов дан) биле 17 Децембра. Ми смо, међутим, видели код Астерија да су се обичаји слични Сатурналијама у V в. обављени 1-ог Јануара. — Chambers, *The mediaeval stage*, v. I, p. 237.

¹⁰⁹ Код Чемберса I, p. 292: *Epistola de Reformatione theologiae* и *Solemnis oratio ex parte Universitatis Parisiensis. Iohannis Carlier de Gerson, Opera*, I, p. 121; IV, p. 620.

Бове XII и XIII и један из Сант-Омера XIII в.¹¹⁰ У свима тим требницима, осим обичне службе, налазе се још неке веселе песме; па се баш због служба и назива та свечаност: *festum fatuorum* или *festum stultorum*. Тако се пева:

Novus annus hodie	felix est principium,
monet nos laetitiae	finem cuius gaudium
laudes inchoare,	solet terminare.

Затим је песма позивала учеснике на игру:

unde psallimus laetantes	corde, ore, opere
ad memoriale	debet laborare,
ha, ha, ha,	ut sic Deum colere
qui vult vere psallere	possit et placare.
trino psallat munere,	

Свечаност је обављана под управом некога *preceptor stultorum*, кога су звали још *rex fatuorum*, *dominus festi*, *evesque des sots*.¹¹¹ Најчудноватији момент свечаности био је долазак у цркву свих учесника ове свечаности са флашама и чашама пуним вина. Зато се *dominus festi* зове још и *bacularius*, јер добија нарочиту чашу вина *baculus*.¹¹² Празник се, према томе, зове још и *festum baculi*. Али је још чудноватија процесија, која је шаљиво претстављала путовање Богородице на магарцу. Магарац је био увођен у цркву до самога олтара, те се празник по томе звао и *festum asinorum*, *fête des ânes*.¹¹³ Тако се и у песми певало:

Lux hodie, lux laetitiae, me iudice tristis
 Quisque erit removendus erit solemnibus istis
 Sint hodie procul invidiae, procul omnia molesta
 Laeta valunt, quicunque colunt asinaria festa¹¹⁴

У свима овим забавама прву улогу играли су ђакони. Али су, уз њих, узимали видно учешће и певачи, дакле и деца. Осим ових *rex fatuorum* или *evesque des sots*, налазимо још и шаљиву фигуру *archiepiscopus puerorum*.¹¹⁵

О времену постанка *festum fatuorum* или *festum baculi*, немамо података. Нема података ни о томе да ли иницијатива овога празника стварно припада Риму. Поуздано се може само то рећи да та свечаност није искључиво француска измишљотина, јер смо видели сличне забаве и на истоку.

Из француских докумената знамо и време у које је црква почела да гони хришћанске Сатурналије. То је било почетком XIII в. у доба папе Иноћентија III. Тада су почели и покушаји реформисања саме цркве, упоредо са оснивањем нових монашких редова; па је почело и јачање утицаја Рима у свима европским државама. У духу тога покрета Иноћентије III пише епископијама у Пољској овако:

Interdum ludi fiunt in eisdem ecclesiis theatrales, et non solum ad ludibriorum spectacula introducuntur in eas mostra larvarum, verum etiam in tribus anni festivitatibus, quae continue Natalem Cristi sequuntur, diaconi, presbiteri ac subdiaconi vicissim insaniae suae ludibria exercentes per gesticulationum suarum debacchationes obscoenas in conspectu populi decus faciunt clericale vilesce. ¹¹⁶

У Француској је иницијатор забрана *festum fatuorum* у то доба био епископ Париза Eudes de Sully, и папски легат Петар из Капуе.¹¹⁷ На Па-

¹¹⁰ Чемберс, стр. 279 и 284—289. Missel de Sens. — Гл. и Clément. Histoire générale de la Musique religieuse (1860), pp. 125 sq. Други слични требници нису још издати. Они су само искоришћени од писаца о средњовековном певању.

¹¹¹ Чемберс, I, 283—285.

¹¹² Ibid., 319—326.

¹¹³ Ibid., 287.

¹¹⁴ Ibid., 282.

¹¹⁵ Ibid., 344.

¹¹⁶ Ibid., 299.

¹¹⁷ Ibid., 275—276.

риском сабору 1212 решено је: *A festis vero fallorum, ubi baculus accipitur omnino abstineatur.*¹¹³

Ипак, у огромној већини не само француских него и свих европских епископија и парохија уопште, нису била укинута *festa stultorum*. Највећи број података о њима имамо из XIV, XV, па чак из XVI в. Али, нема сумње. да је тада већ отпочео био процес лаицизације тих обичаја т.ј. трећа последња етапа.

Ову расправу о еволуцији Сатурналија можемо завршити речима француског историчара средњовековне драме *Petit de Julleville* 'а: *La confrérie des sots, c'est la Fête des Foux secularisée.*¹¹⁹

Сада ће се, можда, са више вероватноће, моћи схватити зашто нису успели покушаји Сата, Веселовског и др., да утврде сличност еволуције источног позоришта са развојем позоришта на римокатоличком западу. — Одговор на ово питање наћи ћемо у одређивању улоге Македоније на ширењу старог *εορτή πανδημου*.

У своме држању према Сатурналијама, Македонска црква није ишла путем Римске цркве, са којом је иначе неко време била у вези. Могуће је, да је шаљива свечаност за празнике млађих чланова црквене хијерархије почела у Западној цркви у доба када је Македонска црква већ прекинула везе са Римом. Зато оне забаве, о којима нам говори Астерије, нарочито оне које су практиковали војници, т.еба тумачити још и без обзира на Сатурналије. Нису војници и други учесници *εορτής πανδημου*, као што је мислио Веселовски, били „персонал народног театра“. — Стога ћемо њихов смисао и значај потражити у сасвим другој средини.

Сада смо се вратили на тракијске Дионисије.

VI

ДИОНИСИЈЕ, МИТРАИЗАМ И МАНИХЕЈИ

Смисао обичаја *εορτής πανδημου*, које смо до сада проучили, јасан је, иако је њихово порекло остало непознато.

Сасвим друкчије стоји ствар са Дионисијама. О њима, у савременој науци, имамо две супротне теорије, те ће наш закључак зависити од тога, коју од њих усвојимо.

Прва је теорија антрополошко-етнографска. — Она је сад под утицајем Манхарт-Фрезерових митолошких комбинација. Међу савременим писцима узећу као претставника те теорије Нилсона.¹²⁰ Према његовом схватању смисао култа најјасније се види у оргијама. У њима се јавља обожававање природе.

Нилсон, наиме, овако интерпретије: *Die Orgien werden mit dem Perchtenlaufen, Kornaufwecken und ähnlichen nordeuropäischen volksbrauchen verglichen, die die Vegetation und Fruchtbarkeit hervorzulocken bezwecken. Wenn die Verehrer den als Tier dargestellten Vegetationsgott verschlingen, geschieht das in die Ansicht, die Macht des Gottes in sich anzunehmen, d. h. es hatte denselben Zweck.*¹²¹

Сагласно овом схватању главна особина Дионисовог култа јесте фалос, који је и у сеоским Дионисијама — *Διονύσια κατ' ἀγροὺς* главна претстава. (Гл. Плутархово *De cupid. divit.* 8). Пошавши од овог гледишта, требало би у календару тражити Дионисија у оној годишњој сезони, која је нарочито важна за пољопривреду, т.ј. у пролеће.

Зато митолози, који се придржавају Манхарт-Фрезеровог гледишта, односно Дионисија, најрадије признају за главни празник у низу Дионисових

¹¹⁸ Ibid., 279⁸.

¹¹⁹ Ibid., 374.

¹²⁰ Nilsson, *Studia de Dionisiis atticis*. Lundae 1900, и његова *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Lpz. 1906.

¹²¹ Griechische Feste, s. 262.

прослава т.зв. Велике Дионисије, које се светкују у месецу Антистерију (фебруар—март). Недавно сам код научника Бете наишао на одредбу Диониса као den Gott der den Frühling gebracht und die Schiffart auf seinen Götterschiff wieder eröffnet.¹²²

Сличну карактеристику Дионисија дао је некада и Томашек, у својој познатој расправи о Русалијама. Томашек је био убеђен да су се Дионисови празници морали славити и у јесен. То су према његовом схватању била Brumalia.¹²³ Чак је и Веселовски, под Томашековим утицајем, био истог мишљења. Али, једини доказ да је Brumalia била стварно Дионисов празник, налази се само код Тцеца, писца XII в., који је упркос својој ерудицији несумњиво погрешно рекавши: Βρομῖος γὰρ παρ' αὐτοῖς (код Римљана) ὁ Διόνυσος¹²⁴. Ми већ знамо да Брумалија нема ничег заједничког са Дионисијама.¹²⁵ Тцетцово схватање нема веће вредности од ових речи наше Крмчије (1282 г.): Врумь бо порекло њестъ Диѡнисово.¹²⁶

Арнаудов гледа на Дионисије потпуно Нилсоновим очима. Зато му је било лако писати о једнаком пореклу и Ешке (1 јануара) и Кукари (на Карнавал) и Русалије (у пролеће). Одговор на питање, како су се кроз две хиљаде година могле сачувати старе тракијске Дионисије, са становишта ове теорије, био је врло лак. Требало је само признати, да та митологија Духа вегетације још живи у народној свести. — Она се јавља у сеоској магији, јер народ верује у корисност ових обичаја за пољопривреду.

Дионисија има својих несумњивих тешкоћа, о којима сада не може бити говора.¹²⁷

Ја примам другу, искључиво историјску теорију. Преставник те теорије је Фукар,¹²⁸ чију критику Нилсонових погледа г. Арнаудов није хтео да узме у обзир.

Дионисије су биле зимски празници. Тако се најпре овај сеоски празник Διονύσια κατ' ἀρχαῖς налази у месецу Посејдону (децембар—јануар). Један месец доцније, у Гамелијону или — што је исто — у Ленејону, славили су τὰ Λήναια. Још један месец доцније, у месецу Антестериону (фебруар—март) сав се народ предавао радости и забавама великих Дионисија.¹²⁹ И Фукару изгледа чудновато како је могуће тумачити овај последњи празник као месец цвећа и пита: могу ли се, уопште, схватити велике Дионисије као прослава пролећа? Фебруар—март у Грчкој као и у Италији и на Балкану никако не значи почетак пролећа. Ventum erat ed molli declivem trapite ripam (Fastorum III, 13), — говори о марту Овидије.¹³⁰ Треба истаћи и још једну важну особину великих Дионисија, због које је и сам Нилсон оклевао да их призна за прославу пролећа. Велике Дионисије нису биле годишњи празник. — Оне су светковане само једном у три године.

Што се тиче антропоморфично-верске претставе самог Диониса, познато је сада да их је некада било три, па су се оне касније, стопиле у једну је-

¹²² Hermez, B. 61 (1926), s. 464.

¹²³ Ueber Brumalia und Rosalia. Sitzungsberichte der Kais. Akademie (in Wien), Phil. Hist. Kl. B. LX, s. 352 и 361.

¹²⁴ Разысканія, VII, 1. с. стр. 98.

¹²⁵ Pauly's Real-Encyclopedie der class. Alterthumwiss. Zweite Reihe, II B. (1923), col. 210.

¹²⁶ Код Срезневског, Свѣдѣнія и Запѣтки, № XLIV, стр. 67.

¹²⁷ Интересантно је да сада Nilsson признаје немогућност старих метода у митологији услед открића Микенске културе: ми, — вели Nilsson, — can no longer begin with the primitive survivals of a general order and then proceed to the religion of Homer. — The Minoan-Mycenaean Religion and its survivals. Lund 1927, p. 2.

¹²⁸ Le culte de Dionysos en Attique. Paris 1904, и његови Les Mystères d' Eleusis, Paris 1914. Он каже да стара теорија s'appuie non sur un fait, mais sur l'interprétation d'un fait. Les Mystères, p. 126.

¹²⁹ Le culte de Dionysos, pp. 70, 88, III. — Исто Kern, Pauly's Realencyclopedie, Neue Bearbeitung (1903). IX col. 1021.

¹³⁰ То је Фукаров главни аргуменат с којим је он почео своју расправу. Керн држи да је Дионис тракијски бог и није било другога; само су приче о њему биле врло разноврсне. Pauly's Realencyclopedie. Neue Bearbeitung (1903), IX, col. 1035—1039.

дину. Нас то не може много интересовати, јер је на прагу хришћанства тај процес већ завршен био. Али ипак не треба сметнути с ума да су свакако тракијске Дионисије од почетка биле зимски празник. Према интересантном Фукаровом схватању, иако је Дионис заиста био дух вегетације, ипак је његова прослава морала бити зими. Ево како Фукар о томе размишља:

Dionysos était, pour les Thraces et les Phrygiens, le génie qui préside à la végétation. C'était à l'origine de la végétation de la montagne, celle qu'alimentent les eaux courantes, où vivent les Naiades, nourrices du dieu. Les Satyres, ses compagnons, sont les génies secondaires qui peuplent les forêts et se jouent parmi les troupeaux. Plus tard, la puissance de Dionysos s'étendit aussi à la plaine, à la végétation des arbres fruitiers, des vignes, des figuiers et même des plantes annuelles. Mais de tout temps, les hauts sommets boisés, les épaisses forêts de chênes et de pins, les autres tapissés de lierre sont restés son domaine préféré. Les mortels, soucieux de connaître la nature de la puissante divinité qui règne dans ces solitudes, n'avaient d'autre moyen que d'observer ce qui se passait dans son royaume et de la deviner par les phénomènes où se manifestait sa puissance. A voir les ruisseaux se précipiter en cascades écumeuses et bruyantes, à entendre le mugissement des taureaux qui passent sur ces hauts plateaux et les bruits étranges de la forêt battue par le vent, les Thraces s'imaginèrent reconnaître la voix et les appels du maître de cet empire; ils se figurèrent un dieu qui se plaisait, lui aussi, aux bonds désordonnés et aux courses folles à travers la montagne boisée. *Μαινόμενος*, c'est l'épithète caractéristique dont l'a peint Homère; et c'est aussi le caractère qu'Herodote a marqué comme le plus saillant du Dionysos thrace.

La religion s'inspira de cette conception. Le plus sûr moyen pour les mortels de gagner les bonnes grâces de la divinité, c'est de l'imiter, et, dans la mesure du possible, de conformer leur vie à la sienne. Aussi les Thraces s'efforcèrent-ils d'atteindre à ce délire divin qui transportait leur Dionysos, et ils crurent y parvenir en suivant leur maître, invisible et présent, dans ses courses sur la montagne. Les *ὄργια* nocturnes dans les hauts lieux, telle fut la pratique essentielle et fondamentale du culte.¹³¹

Тако Фукар тумачи главну особину Дионисија — оргије.

Напротив, фалос за њега није ниуколико карактеристичан. Присутство фалоса Фукар објашњава само утицајем на Дионисија, туђег Грцима Озириса.¹³² Значи, дакле, да фалос није главни и основни атрибут Дионисова култа, чији је узрок вера у Дух вегетације. Нема ничег заједничког са Духом вегетације ни мит о фалосу, о коме говори Климент Александријски у вези са тајанственим *Προσύμνος* — *Πολύμνος*.¹³³ Ко је био тај *Προσύμνος* није досада решено. Али, Виламовиц је у њему видео претставу, која стоји у најужим везама са Озирисом.¹³⁴ Да код Грка постоји јака тежња за идентификацијом Диониса и Озириса, јасно је из других података.¹³⁵

Није овде место да износим позната факта компликоване еволуције античких Дионисија, чији је завршетак било драмско песништво. Стога ћемо пожурити, да што пре дођемо до декаданса античке цивилизације. У оно доба су све античке вароши, у којима су била позоришта, имале и Дионисове прославе. Шта је остало од тога у првим вековима Хришћанства? За нас је најважније, да су поједини Дионисови митови у то доба већ потпуно

¹³¹ Le culte de Dionysos, p. 22.

¹³² Ibid., pp. 73—80.

¹³³ Cohortatio ad gentes. Migne Patr. Gr., t. 8, col. 111—112. Прозимнос је помагао Дионису да нађе пут изван пакла, али *ἀφροδίσεως ἦν ἡ χάρις ὁ μισθός, ἐν ᾗ τείτο Διόνυσος*. Βουλομένῳ δὲ τῷ Θεῷ γέγονεν. За успомену на овај догађај *φᾶλλοι κατὰ πόλεις ἀνίστανται Διονύσου*. Гл. Лукан, De dea Syria, 16.

¹³⁴ Wilamovitz, *Analecta Euripidea* 182; Preller, *Lexicon der Rom. und Gr. Mythologie*, III, col. 2658—2662.

¹³⁵ Wellman у Hermes'y XXXI (1896), s. 221—253, говори о потреби dem Bedürfniss nach Ausgleichung und Verschmelzung altägyptischer und hellenische Religionsvorstellungen.

заборављени били. Остали су само обичаји током зимских месеци, са својим процесијама (πομπή), маскирањем, играма и забавама. Дионисије су постале *ἐορταὶ πανδημίαι* — народни празници. Зато, чини ми се, није тешко препознати Дионисије у тим војничким забавама, о којима је причао Астерије.¹³⁶ Да су војничке старешине знале за смисао тих маскирања, која потсећају на жене, као и облачења у коже и разне смешне шале, то је несумњиво, зато би знао и Астерије, па би их у својој беседи, као незнабожачке навике, оштро осудио. Али, порекло понеког од ових обичаја већ је тада било заборављено. Они су постали само забаве и шале. Изгледа да су се на западу Сатурналије дуже задржале на својој црквеној етапи. На истоку оне су се спојиле са Дионисијама.

Тек сада можемо се дотаћи и сасвим нових прилика, које су ишле у прилог одржавања старих обичаја. На то нас упућује један запис Александра Ликополиса, најстаријег противника Манихејаца. На жалост, није довољно јасно шта хоће да каже тај аутор. Али, једно изгледа сасвим сигурно. Он говори о симпатијама Манихејаца према Дионисову миту:

„Они, који су духовитији те нису неискусни јелинским речима, опомињу нас. Од оних домаћих, од упућених у мистерије растрганог Диониса, хвалећи се у говору о Титанима, кажу да су они божанску силу расподелили у твар“.¹³⁷

Из текста сазнајемо каква је била та средина, која није изгубила ни интерес, ни симпатије према Дионису, његовим митима, па дакле ни према обичајима сличним Дионисовим оргијама. Међутим, од Климента Александријског знамо, да је у његово доба заиста постојало још веровање да је Дионис, као дете, био узет од Титана и да су га спасли Атина и Зевс.¹³⁸ — Тај стари антички мит не само што није био заборављен до првих столећа Хришћанства, већ је играо нарочито видну улогу и у тадашњим верским схватањима.

Три верска покрета борила су се у то доба против Хришћанства. — Митраизам, три столећа старији од Хришћанства, гностицизам и манихеизам. Све је то дошло у Грчку са далеког Истока и нападало многобошку веру Јелина. Основни смисао, који су они донели из Персије, јесте мисао о подели света на горњи, јасан свет, и доњи, мрачан и таман. Тамо горе јесте царство јединог врховног Бога, који је послао некога бога — трудбеника, Демииурга, да се стално бори са војском доњег, страшног, мрзовољног и злог бога; а у исто време да овлада и материјом. О везама митраизма са дуалистичким сектама, гностика и Манихејаца Кимон пише ово: *Le manichéisme, bien qu'il fût l'oeuvre d'un homme, et non le produit d'une longue évolution, était uni à ces mystères (Митрове мистерије) par des affinités multiples. La tradition suivant laquelle ses premiers fondateurs auraient conversé en Perse avec des prêtres de Mithra, peut être inexacte dans sa forme, elle n'en exprime pas moins une vérité profonde.*¹⁴⁰

Ако је Митра како га зове Кимон *médiateur*,¹⁴¹ онда је он заиста потпуно сличан Демииургу гностика и Манихејаца. Он стоји између непознатог и невидљивог Бога и предела, где живе људи. Тако мисли о Демииургу и његовом сину Пантократору и хришћански писац тога доба Иринеј. Он зове Демииурга *συμπάτων βασιλεὺς*. Демииург је, ипак, у горњим сферама: *εἰς τὸν ὑπερουράνιον τόπον, τοῦτέστιν ἐν τῇ ἐβδόμαδι*, само Пантократор постоји¹⁴² *ἐν τῇ κατ' ἡμέας κόσμῳ*.

¹³⁶ Гл. горе стр.

¹³⁷ *Alexandri Lycopoliti*, Lpz. 1895, (Biblioth. Teubn), p. 6.

¹³⁸ *Migne, Patr. Gr.*, t. 8, col. 77—80.

¹³⁹ *Cumont. Les mystères de Mithra*, Bruxelles. 3 ed. 1903, p. 8.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 212—14.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 219.

¹⁴² *Contra Haereses. Migne, Patr. Gr.*, t. 7, 497—506.

Већ је Ревил, први, упозорио на сличност свих тих верских покрета са старим представама о Дионису.¹⁴³ И заиста, ако су Манихејци на овај начин интерпретирали мит о борби Диониса са Титанима и његовом путовању у пакао, гностици су имали сасвим сличну легенду о Софији. Иринеј то зове τὸ πάθος τῆς Σοφίας.¹⁴⁴ Само што је код гностика мит о „страстима“ добио философски карактер, те је смисао мита постала појава Νοῦς.¹⁴⁵ Важно је, да су ова три верска покрета митраизам, манихеизам и гностицизам, сачували стару Дионисијску традицију. Сви су они истог порекла. Сви су се они одомаћили у Малој Азији. То смо већ видели, дотичући се богословског порекла Божића.¹⁴⁶ А да је утицај манихејско-гностицистичких представа трајао дуго и иза христианизације манихеизма и гностицизма, најбољи је доказ тај факт, што јерменска црква још увек прославља Спаситељево рођење на дан крштења¹⁴⁶ т.ј. на Богојављење.

Чим је Кимон скупио натписе митраистичке религије, постало је потпуно јасно, да је то била вера војника.¹⁴⁷ Већ се и раније знало какву су огромну количину верских претстава донели војници римских легија регрутованих на Истоку. Митра је постао главни бог свих тих разнородних легија и кохорта, поред Ваала, чији се култ сасвим изједначио са Митриним.¹⁴⁹ И Кимон, баш у самим принципима митраизма налази најподесније елементе за војну службу. — „Le dualisme iranien servait de fondement à une morale efficace“.¹⁵⁰ Јер, као што је сам бог био у неуморној борби са тамним силама пакла, тако је и војник схватао свој позив вршења извесних верско-моралних дужности. И манихеизму је својствен принцип борбе са мрачним силама. Манихеј — војник називао је непријатеље — слугама ђавола. Тако је и манихејство постало за војску државом одобрена вера. Најискуснији пукови, елита легија, још и у X столећу били су Манихејци. Такву једну манихејску војну силу довео је у Јужну Италију Никифор Фока. Вођа ове армије био је Диаконитес, некада командант чувеног и славног Хризохира.¹⁵¹

Зар наведена факта и претходна размишљања не објашњавају довољно зашто су војници, ти ἐνόπλοι στρατιῶται, који би морали бити чувари реда у држави τῆς ἀρχῆς ἧς ἐτάχθησαν φύλακες, сагласно Астеријевом говору, играли главну улогу у шаљивим забавама?

Изгледа, да смо и на Дионисијама, као и на другим обичајима и обредима, проверили наше етапе. Митраистичко-манихејска веровања, на прагу хришћанског доба, бранила су старе дионисијске оргије. Када је манихеизам постао хришћанска секта она се нарочито ширила у војсци као забава. Оргије су, доцније, напустиле обележје чисто војничке традиције, пошто су већ изгубиле и некадашњи озбиљан, верски смисао, па се такав обичај одржао само као празнична игра. — Тако је црква почела кроз прсте да гледа на ове обичаје. А и проповедници су их сада нападали више са моралног или рационалног гледишта, него као остатак незнабоштва. Одмах за тим престаће и црква да их забрањује, јер, ако су ови обичаји и обреди постали само игра и невина шала, зашто их онда гонити? А да су ове и сличне обичаје ἐσортῆς πανδήμου, који су у основи несумњиво Дионисије, на крају крајева допустили и црква и православни двор византијских царева, уверићемо се одмах из непобитних докумената.

¹⁴³ Réville, La Religion à Rome sous les Sévères, Paris, 1886, pp. 90–95.

¹⁴⁴ Contra Haereses, op. cit. Migne. Patr. Gr., t. 7, col. 456–457.

¹⁴⁵ E. de Faye, Gnostiques et gnosticisme, Paris 1913, p. 78.

¹⁴⁶ Гл. горе стр. 214, а 6 сепарата.

¹⁴⁷ Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra.

¹⁴⁸ Réville, op. cit., p. 49; Friedlander, Darstellung über die Sittengeschichte Roms, 8^{te} Ausg. Lpz. 1910, B. IV, s. 153.

¹⁴⁹ Cumont. Les religions orientales. Paris 1907, pp 135–139 и Les mystères de Mithra op. cit., pp. 74–79.

¹⁵⁰ Les religions orientales, pp 183–193.

¹⁵¹ Gay. L' Italie Méridionale et l' Empire Byzantin. Paris 1904, p. 133.

VII

НОВА МЕНА ДИОНИСИЈА, МАШКАРЕ И ЏАМАЛАРИ

Изгледа, да смо већ дошли до трага савремених машкара и џамалара. Ако су, у почетку хришћанског доба, Манихејци сачували у народном памћењу старе Дионисије, иако су се њима нарочито бавили војници, то би они могли бити онај мост о коме говори г. Арнаудов. Али, изгледа, да је ствар много сложенија.

Видели смо да на Истоку, или боље рећи у подручју православне цркве, није било оних нео-сатурналија, које су се у средњовековној Француској звале *fêtes des foux*. Али, и код православних налазимо сличне зимске шаљиве обичаје у цркви и ван цркве, па чак и на двору византиских царева. Разлика између ових и сатурналија постоји у томе, што у тим источним обичајима нису играли главну улогу млађи чланови клира. Време је шаљивих обичаја било исто, т.ј. од Божића до Богојављења. Неке су особине тих обичаја, или боље да кажем игара, биле такође врло сличне са *fêtes des foux*. Али учешће у тим играма војника и дворских људи, који замењују свештенике, ђаконе и црквене појце, даје им друго обележје.

Чемберс је скупио податке о таквим шаљивим играма и у Византији из IX, X и XI века.¹⁵²

Гибон, кад пише о цару Михаилу III (842—867), прича како су његови дворски људи у црквеним оделима ругали се црквеним обредима.¹⁵³ Капетан гарде Теофил био изабран за патријарха. И сам цар учествовао је у обављању тог шаљивог обичаја, који, по свој прилици, није тада био измишљен, иако његова забрана на Цариградском сабору 869 гласи: *talis autem actio pes apud gentes a saeculo inquam audita est*. Касније, крајем XII в., Валсамон описује, доста опширно, сличне обичаје у самој светој Софији. Он напада тај обичај, који су изводили чланови клира у самој цркви, маскирани као војници, калуђери, намазане жене, па чак и као животиње. Тај аутор, тумачећи одлуке Трулског сабора, каже: да су овакве забаве одржаване од Божића до Богојављења, и поред црквене забране.¹⁵⁴

Нема ничег парадоксалног у претпоставци, да је тај црквени обичај далеко наслеђе у исто време и Сатурналија и Дионисија. Оне су већ у IV в. постале *ἐορταὶ πάνδημοι* — народни обичај. За смисао и порекло тога обичаја нису знали већ ни сами војници, у чијој се средини он најревносније чувао због некадашњих симпатија према Дионисовом култу, митраизму и манихеизму. Кад је тај обичај продро у цркву, не знамо. Али одмах он су слабе црквене власти допустиле те сатанске радње: *τῆς σατανικῆς ταύτης ἐργασίας* (како их зове Валсамон), они су добили нов пола-црквени карактер.

Поред тих црквених нео-дионисија (ако се за њих сме допустити овакав термин), налазимо још и неке дворске нео-дионисије. Већ је Веселовски довео у везу са зимским обичајима т.зв. готску игру, о којој говори Константин Порфирогенит¹⁵⁵ упоредо са другим церемонијама и обичајима цариградског царског двора. Он назива тај обичај готском трпезом за 19 учесника *δεῖπνος τῶν ἱθ' ἀκονβίτων εἰς τὸ λεγόμενὸν Γοτθικόν*.¹⁵⁶

Деветог од дванаест дана који следе после Божића (*τῆς δωδεκαημέρου*) 3 јануара, када су господа (*δεσπόται*) ишла на ручак у велику дворану, у

¹⁵² Chambers, op. cit., v. I, pp. 827—829.

¹⁵³ Gibbon. The History of Decline and Fall of the Roman Empire, ed. Bury 1897—1900, v. V, p. 201 и Appendix I. — Гл. Genezios, Corpus Hist. Byz. XI, 2. 102, IV p. 49; Paphlagon, Migne, Patr. Gr. t. 105, col. 527; Theophanes Continuatus IV, 38 и Symeon Magister, p. 437 D, Corpus Hist. Byz. XXII, 200 et 661.

¹⁵⁴ Chambers, op. cit., v. I, pp. 328—329.

¹⁵⁵ Генварскія Русаліи и Готскія игры въ Византіи. Разысканія въ области духовнаго стиха XIV. Сборникъ Академіи Наукъ XLVI (1890), стр. 261 и сл. Ср. Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія CCXLI и CCXLVII (1884).

¹⁵⁶ De ceremoniis Aulae Bizantinae, I, pp. 381 etc. Corpus Scriptorum Hist. Byzantinae, Bonnæ 1829.

којој је слављен и винобер, дочекивали су их они, који ће играти готску игру: — τὸ Γοτθικόν. С десне и с леве стране оба улаза поставили би се они у два реда овако: мајстор плавих (τῶν Βενέτων μαίстор); око њега понеко од господe (μετὰ καὶ ὀλίγων δεσπότων) са својим стражарима. Са исте би стране наместили се и „другарији“ пловитбе (ὁ δρουγάριος τοῦ πλοῖμου). Позади су стајала двојица т.зв. Гота у изврнутим кожусима и са различитим образинама. Они су у десним рукама држали штитове, а у левим мале, танке штапове φοροῦντες γούνας ἐξ ἀντιστροφῆς καὶ πρόσωπα διαφόρων εἰδέων, βασταζοῦντες ἐν μὲν τῇ ἀριστερᾷ χειρὶ σκουτάρια, ἐν δὲ τῇ δεξιᾷ βέργια. Са леве стране, у истом реду, стајао је мајстор Зелених (τῶν Παρσίνων μαίстор), са „другаријем“ страже (δρουγάριος τῆς βέργης). За њима друга двојица Гота, исто онако обучена, са штитовима и штаповима. Игра је текла овако: чим цар нареди почетак претставе, истрче поменута четири Гота на средину дворане, дигну високо своје штитове, почну ударати у њих својим штаповима и тако чинити велику грају — τρέχοντες καὶ τὰ σκουτάρια ὅπρ' αὐτῶν βασταζομένων βέργῳ τοπτοντες καὶ κτύπον ἀποτελοῦντες. Трчећи или играјући говорили су: τοῦλ, τοῦλ. Тако би допрли до царског стола и тек тада би отпочели главни део игре...

Из Порфирогенитовог описа види се, да нису играла само поменута четири Гота него и други, јер су се образовала два кола, унутрашње и спољашње, која су имала задатак да претставе војничко маневрисање — καὶ κείσε μινύμενοι ἀμφοτεροὶ ποιῶσι κυκλωφερῇ παραταγῇ, οἱ μὲν ἔσω τοῦ κυκλῶ ἀπκλειόμενοι οἱ δὲ ἔξωθεν περικυκλοῦντες.

Затим су се Готи враћали на своја места — двојица код Плавих, а двојица код Зелених. Тада би Готи запевали своју песму, на неком чудном језику, уз пратњу пандуриста.

Константин Парфиногенит је тачно забележио неразумљиве речи песме међу којима и по нека грчка, латинска и јеврејска реч. С обзиром на ту готску песму, требало би нарочито пажљиво проучити тај дворски обичај IX в., те ћу се можда, још једном вратити овом питању. По свршетку поменутог певања, настаје ново певање, које изводе само мајстори. То певање слави цара. А кад мајстори сврше своју песму упућују Готима једну, већ сасвим несхватљиву ни на каквом језику, реч: ἀμππατῶ и Готи поново играју своју игру вичући: τοῦλ, τοῦλ! и ударајући својим штаповима по штитовима.

Последњи део обичаја се састоји у певању т.зв. „абецедарија“, који опет славе цара. — Три пута, за време те рецитације, позивају се и Готи, да понове већ описане радње.

Зашто су те шаљиве и маскиране учеснике игре називали Готима? — Да су они заиста били Готи и певали на неком сада већ непознатом германском језику,¹⁵⁷ као што се то некада мислило, не може више бити ни говора.

У свом чланку „Манихеје и Богумили“¹⁵⁸ тврдио сам, да би се под Готима, у то доба, могли подразумевати само Словени, те ме је врло обрадовало кад сам наишао на исцрпну студију проф. Шишића, у којој се ова мисао непобитно доказује. У расправи о Летопису Попа Дукљанина проф. Шишић каже: „Да још једном поновимо, наш главни резултат, идентификовање Словена (у првом реду Срба и Хрвата) с Готима, а онда и Бугара с Готима, како га нађосмо најпре у нашим старим легендама и кроникама (н.пр. у легенди св. Дујма, па у Летопису Попа Дукљанина и у делу архиђаконa Томе), а потом и у нашим доцнијим источним хагиографима (у Стефана Првовенчаногa, Теодосија и Цамблака), управо је византискогa порекла, а основано на манији, да се новим народима пода име оних старих народа, из којих су земље они дошли или у којих су се земљу они уселили“.¹⁵⁹ — Значи, дакле, да су ти Готи били Словени.

¹⁵⁷ Покушај тумачења ове песме на основи германске филологије гл. С. Müller, Ein altgermanisches Weihnachtspiel. Zeitschrift für germanische Philologie, XIV (1883).

¹⁵⁸ Гласник Скопског научног друштва, V, стр. 145.

¹⁵⁹ Летопис Попа Дукљанина, уредио Ф. Шишић. Српска Краљевска Академија, Београд—Загреб 1928, стр. 118.

У специалном чланку о том извештају Константина Парфировенита, покушају једном да прикажемо смисао поменуе песме Гота; па ће се видети да та песма има у себи дуалистичких, манихејско-богомилских елемената.

За сада нам је нарочито важан назив „Готи“. Чим смо, ослањајући се на Шишићев ауторитативни закључак решили, да Готи значе Словени, логично је учинити корак даље и одмах поставити питање: који су то Словени и одакле су? — Готска игра на царском двору јавља се свакако пре Константина Парфировенита и то у VII или VIII в. Зато ће, како ми изгледа, највероватнији одговор на постављено питање бити: Македонија! Да је Македонија колевка нео-Манихејаца, који су се назвали Богумилима, добро је познато.¹⁶⁰ Македонија, ово најстарије гнездо Дионисова култа, баш је око тога времена постала колевком нео-манихеизма, па, по свој прилици, и тих забава војника, којима су се они бавили на Божић и јануарске Календе.

Шаљиве црквене игре, са маскирањем и процесијама, којима ћемо сада додати и готску игру на царском двору, несумњиво су врло важне епизоде у еволуцији садашњих машкара и џамалара, кукера, ешкера и других сличних обичаја. — Стара *ἑορτὴ πανδημος* није била заборављена...

Резимирајући резултате досадашњих наших истраживања о етапама у еволуцији и традицији зимских обичаја и празника, можемо утврдити ове три етапе:

У *првој етапи* наша полазна тачка јесте онај *ἑορτὴ πανδημος* о коме прича Астерије у својој беседи на јануарске Календе. — У међувремену од дванаест дана, између новог празника Божића и старијег Богојављења, народ у Грчкој обављао је низ обичаја и забава. Њихово порекло проучили смо сада по документима, те је вероватно да знамо о њима нешто више него што је о њима рекао Астерије, који их назива „брбљањем заборављених митова“. Њихово је порекло несумњиво незнабожачко!

У *другој етапи* — црква је ове обреде и обичаје, толерирала и искоришћавала у своје сврхе, дајући им хришћански смисао и проширујући их тако и ван Грчке. За цело словенско православље колевка ових обичаја била је Македонија, јер су се они, како је рекао Веселовски, ширили заједно са проповећу хришћанства.

У *трећој етапи*, строжије и ортодоксније уређење цркве имало је за последицу забрану и тих нових већ христианизованих, а донекле и јеретичких, облика старе *ἑορτὴς πανδημου*. Гоњени од цркве и од виших слојева друштва, ти су се обреди и обичаји повукли у сељачку средину и тамо до данас сачували. Ту су они демократизовани и добили сеоско пољопривредни, т.ј. магички, или чисто шаљиви карактер без нарочитог значаја.

У свима тим етапама игра значајну улогу *магија*, али она није као нека манифестација онога што Леви Брил зове *mentalité des primitifs*; то је иста струја свести цивилизованих народа, чију историју налазимо у Thordike-овој студији.

Савремени фолклор има, дакле, посла само са последњом декадансом тих прастарих празничких обичаја и обреда.

Евгеније Ањичков

RÉSUMÉ

Fêtes et rites hivernaux avec considération spéciale pour leur évolution en Serbie méridionale contemporaine

Salonique a servi d'intermédiaire entre l'Europe occidentale et l'orient. Les traditions antiques y ont franchi sans intermédiaire la limite qui sépare le folklore moderne des croyances payennes. Sous l'influence surtout de Frazer on conci-

¹⁶⁰ Манихен и Богомили, I. с., стр. 143—146. Гл. такође моје *Les survivances manichéennes en pays slaves et en Occident. Revue des Etudes Slaves VIII* (1928), p. 220 и моју књигу Joachim de Flore et les milieux courtois, Paris 1931, pp. 61—64.

dère que c'est grâce à la magie que cela a pu se produire. Quelle magie? Ce n'est pas la magie propre à la „mentalité prélogique et synthétique par essence“ (Levy-Bruhl), mais la magie sémi-livresque dont l'évolution de Pline à Albert le Grand et Roger Bacon a été tracée par Thorndike. Il y a plus d'un demi-siècle Alexandre Vesselovsky a reconnu cette vérité de plus en plus évidente que les rites et usages qu'on retrouve sur toute l'étendue de l'Europe se soient propagés avec le christianisme de mêmes que les fêtes auxquelles ils se rattachent. L'étude des rites hivernaux permît d'établir trois étapes de cette évolution. D'abord il convient de rejeter la théorie d'après laquelle la Nativité, célébrée aux Solstices d'hiver (25 Dec.), remonte à une fête payenne: *sol invictus* (Usener). Une fête semblable n'a jamais existé. Elle n'a été introduite que par Julien l'Apostat après que l'Eglise de Rome par un calcul que nous apprend saint Jean Chrysostome ait fixé la Naissance du Seigneur à cette date. C'est pour faire disparaître de la conscience des croyants les doutes inspirés par la théologie gnostique et manichéenne sur le dogme de l'Incarnation que la Nativité a été instituée en plus de l'Epiphanie. Il y a rejeter aussi l'existence d'un *Julfest* des anciens Germains. *Jul* ne veut dire que joie, ce qui est conforme à la conception essentiellement chrétienne du suprême bienfait apporté par la Naissance du Sauveur pour l'humanité. L'Eglise l'a donc propagé parmi tous les peuples ayant épousé la nouvelle foi. Et voici la vraie raison, pour laquelle les fêtes hivernales sont des fêtes joyeuses. Trois périodes sont les étapes de l'évolution des rites payens qui y ont contribué:

1^{ère} étape. Au commencement de notre ère existaient encore des *εορταὶ πάνδημοι*, restes, d'un folklore payen sur la provenance duquel *μῦθοι λέγονται πολλοί... ἀληθῆς δὲ οὐδέν*. Ce sont d'abord les chansons souhaitant la bonne santé et la bonne aventure des *βούκοι* ou *ἀγύρται*, prêtres magiciens (Reitzenstein) qu'Asterios évêque d'Amasia (Vi) appelle *ἀγροῖκοι φιλαργύροι*. Ce sont les *Saturnalia*, *libertas Decembris*, quand *tota servis licentia permittitur* (Macrobe). Ce sont aussi les jeux, mascarades et orgies de Dionysos, répendus parmi la soldatesque mitraïste et manichéenne (Cumont), inspirée par le mythe de Dionysos torturé par les Titans (Alexandre Lycopolis).

2^{nde} étape. L'Eglise, surtout le bas-clergé et les moines ignorants adonnés à la magie (Nicetas Acominates), ont encouragé ces rites. Ils ne sont prohibés qu'à partir du XIII s. Au IX, on chantait à la *Schola cantorum* de Rome la chanson des *ἀγύρται* d'antan. En Roumanie ce sont les confréries qui sous la bénédiction des prêtres ont remplacé les *βούκοι*. Chambers a définitivement démontré la provenance ecclésiastique de la fête des sots (*festum fatuorum*), la *licentia Decembris* ayant été accordée aux *pueri id est minores aetate et ordine*. A Constantinople à sainte Sophia on retrouve des mascarades soldatesques. C'est aussi le *Γοτθικὸν δαίπνον* décrit par Constantin le Parphyrogénète. On y reconnaît les traces d'orgies de Dionysos. Quant au terme: *Γοτθικόν*, il y a lieu de l'interpréter par Slaves (Chichitch). C'est dans les usages mal épurés de concepts sectaires qu'il faut chercher la provenance du Carnaval, des *Narrenschiffe* et des processions joyeuses.

3^{ème} étape. C'est celle de laïcisation et de décadence. Les deux premières étapes nous amènent aux aguilaneufs, aguinaldo, calendas janeiras, klopfan, *κάλανται*, koliady, calendele, ainsi qu'aux volotchobnya, trimouzettes, lasaritse, calendas mayas. En pays slaves les masques du Carnaval ont encore conservé certains traits de jeux guerriers. Si la magie explique les rites que le folklore moderne nous fait connaître, c'est qu'elle est restée invétérée dans la conscience du peuple grâce à l'encouragement des grands maîtres de la scolastique, tels que Roger Bacon et même Albert le Grand.