

Филозофски факултет у Београду, Одељење за класичне науке

др Александар Лома, редовни професор

РЕЛИГИЈЕ ИНДОЕВРОПСКИХ НАРОДА

скрипта за предмет "Историја религија"

летњи семестар школске 2009-2010. године

Ова скрипта заснована су на предавањима
одржаним у Коларчевој задужбини
14, 21. и 28. маја и 4. јуна 2007. године.

Намењена су искључиво настави предмета „Историја религија“
на Филозофском факултету у Београду.
Свака друга, а нарочито комерцијална употреба
сматраће се незаконитом

2. Индоевропска религија: обред

На овом месту треба одредити појам религије. Немамо претензије да нашироко разматрамо многе досад предложене филозофске дефиниције или да предложемо неку нову, већ више да међусобно разграничимо неке појмове којима ћемо надаље баратати. Рационалистичка дефиниција по којој би религија била веровање у натприродна бића није добра већ стога што је анахрона, јер је појам „природе“ тековина филозофске спекулације и стран је оном архајском начину мишљења у којем су се зачињале прве религијске идеје. У то најраније доба тешко је повући границу између феномена магије и религије. На пример, остаје спорно да ли су палеолитске слике на зидовима пећина споменици ловачке магије (нпр. слика се бизон прободен стрелом да би се исто постигло у стварности) или религије (прикази тзв. „господара звериња“). У начелу, можемо се сложити са дефиницијом да је магија у суштини рационална делатност усмерена на овоземаљске циљеве; она се одвија у границама овог нашег света, а оно што се у њој нама чини ирационалним своди се на њене погрешне премисе, тј. на недовољно познавање тога света и механизма по којима се ствари у њему одвијају. Насупрот магији, религија се темељи на претпоставци оностраног и могућности контакта са њим, трансценденције. Другу дистинкцију треба повући између религије и митологије, овај пут у том смислу, да је ова мит једна од двеју основних компонената религије, а друга је култ; обе се међусобно преплићу и претачу, и увек је отворено питање да ли мит лежи у основи обреда или обратно. У ширем смислу, религија се може сматрати компонентом идеологије, или чак поистоветити са идеологијом у смислу религијске утемељености друштвеног устројства и правног поретка у традиционалним заједницама.

2.1. Богови и људи

Наша „приручна“ дефиниција религије омогућава нам да као њен основни елемент истакнемо веру у трансцендентна бића са којима је могуће остварити узајамни контакт путем обреда. Појам оностраног код старих Индоевропљана најјасније се везује за небо у опозицији према „овостраном“, земаљском свету. Рекли смо прошли пут да је само небо у космолошком смислу представљало посебан, од нашег одвојен свет, а у теолошком смислу исконског бога – прародитеља; обе представе биле су изражене истом речју, *Dyēus*, која дакле долази и као апелатив и као лично име. Само као апелатив, „небо“, она је посведочена у Авести, али један једини пут, јер је код старих Иранаца то значење, као и код старих Словена, преузела једна друга реч, која је изворно значила „облак“, **nébhos*. У космолошкој стратиграфији древних Индоевропљана тај појам се првобитно везивао за атмосферу схваћену као појас између Земље и самог Неба, сачињеног од светлосно-ватрене супстанце, коју су стари Грци називали *aithēr* „етер“, куда се крећу небеска тела и где бораве богови, а видећемо да тамо одлазе и душе бар неких покојника; *Dyēus* је било управо то вишње, ведро, дневно или звездано небо.

У Ведама су присутне обе употребе речи *Dyaus*, апелативна и теонимска, док је код Грка *Zeús*, код старих Латина *Ju-piter*, код Хетита *Šiu* само теоним. Од те речи **Dyēus* „небо, бог неба“ изведен је праиндоевропски назив за „бога“ *déi-wos* који се, зависно од њена два значења, може схватити двојачко, као „небески, небесник“ или као „потомак (обоготвореног) Неба“. Реч **déi-wos* чува се у значењу „бог“ у староиндијском *devás*, латинском *deus*, затим код Келта, стир. *dīa*, Германа, стисл. множина *tīvar* и Балта, лит. *diēvas*, док је код Иранаца његово значење деградирано у „демон“, авест. *daēva-*; исти је случај са словенском речју *divь* у мери у којој је прасловенска, а не познија позајмљеница из иранског, нама Србима доспела турским посредством. Иранци и Словени су као општи назив за „бог“ узели другу реч, **bhaghos*, која дословно значи „давалац“; то првобитно значење чува се у Ведама, где је Бхага само једно од божанстава другог реда, чија је функција да људима удељује благостање. Ова иранско-словенска иновација очито је у вези са мало пре поменутом заједничком заменом прајезичке речи за небо, изведене од истог корена као **déi-wos*, називом за „облак“. Она одсликава одређен помак у схватању божанског. По старијој, праиндоевропској концепцији, „бог“ је „небеско“ биће, онтолошки одвојено од људи који се у опозицији према њему означавају као „земаљска бића“ (то значи лат. *homines*, стир. *duine*, гот. *gumans*, лит. *žmones*, грчко *epichthónioi*, све изведено од **dhǵhōm* „Земља“). Друго онтолошко разграничење између богова и људи иде по линији „бесмртан“ – „смртан“. У иранском је „човек“ означен као „смртник“, *marta-*, код Хомера *brotós*, а бар по мом тумачењу и словенска реч **čelo-věkь* могла би изражавати исту концепцију пролазног, ефемерног бића.

Постоји и трећа концепција богова, одражена у грчком *theóí* и јерменском *dik^c*, која их описује као оличења божанског закона, лат. *fas*, одатле *feriae* „светковина, празник“, *fasnom* > *fanum* „храм“, од глаголског корена који значи „постављати, установљавати“, од којег је и грчка реч *thémis* „божански закон“ у опозицији према људском *nómos*-у. Но ми ћемо се овде задржати на представи о боговима као уделитељима добра (или зла), јер је она још праиндоевропска. О томе сведочи песничко-култна формула реконструисана још за прајезик на основу гр. хом. *dǎ́ōr heáōn*, стинд. *dātar- vāsūnām*, авест. *dātār-vohunqm* „давалац добара“ као епитет разних божанстава или богова уопште. Исту основну семантику има и грчки назив *daímōn* „уделитељ“, у вези са глаголом *daíesthai* „додељивати“; у паганско доба он је значио „божанство“, а значење „демон“ развило се тек у хришћанству. Можемо узети да иза словенско-иранског опредељења да се генерички појам бога означи речју за „даваоца“ уместо за „небесника“ стоји једна нова, човеку ближа концепција божанства, која је само у први план истакла већ одраније постојећу идеју људско-божанске узајамности, „солидарности“.

2.1.1. "Језик људи" и "језик богова"

Вера у могућност међусобне комуникације између људи и богова заснива се на поставци да су ови други можда онострана, небеска, али у сваком случају словесна бића, којима се људи могу обраћати и од њих добијати одговоре и поруке на своме језику. Но не на било коме. На основу подударанја између хомерских спева и нордијских Еда може се још у праиндоевропско доба пројектовати разликовање између „језика људи“ и „језика богова“, при чему је „језик људи“ обичан, свакодневни, говорни језик, са својим конвенционалним знацима, а „језик богова“ се заправо своди на језик првенствено култне, а онда и епске поезије са његовим описним формулама, управо на онај „индоевропски песнички језик“ о чијој смо реконструкцији малопре говорили. То нам објашњава конзервативност, о којој је прошли пут било речи, која је, у условима усменог преношења, до данас одржала култне текстове, какви су Ригведа и Авеста, на нивоу језика какав се говорио пре много хиљада година и који је данас непосвећеним верницима потпуно неразумљив. Они старији међу нама, у које се сам убрајам, могу то упоредити са извесном нелагодом коју осећају када данашњи свештеници у црквенословенски обред православне цркве, на какав смо навикли од детињства, уплићу делове на савременом српском језику. Та тенденција модерне српске цркве сасвим је у духу ћирилометодијевске реформе, којој је сврха била да се садржаји свештеног учења учине максимално доступним ондашњим верницима. Но у међувремену, за протеклих више од хиљаду година, словенски језици су еволуирали, и спонтано се код нас изградило осећање да се хришћанском Богу треба обраћати на језику различитом од онога којим општимо међу собом. Католици имају сличан проблем са заменом латинског модерним језицима у проповеди, па и у богослужењу.

Сазнање да су се још у прајезику разликовала два језичка нивоа, нижи, на којем људи свакодневно комуницирају међу собом, и више, на којем они опште са вишим бићима, божанствима, а који спонтано постаје и језик усмене књижевности, свакако нам нешто говори о карактеру индоевропске цивилизације којег смо се прошли пут дотакли. Њену кохезиону силу нису чиниле гломазне државне творевине нити административни апарати, него осећај култног или, у ширем смислу, културног заједништва које превазилази оквире уже, племенске или политичке заједнице, а заснива се на правилима узајамног општења са особама ван ње, над чијим поштовањем бдију заједнички богови, на челу са врховним небеским богом. Тај осећај био је претпоставка да се изнад свих регионалних, у крајњем случају и етничких подвојености и разлика изгради одређена мера заједничке културе, омогући проток људи, технолошких иновација и идеја, укључујући култове и творевине усмене књижевности. Можемо се сетити културне улоге коју су у обликовању старих и модерних нација одиграли хомерски спевови или српске јуначке песме, при чему и у једном и у другом случају њихов језик има наддијалекатски карактер и не изводи се непосредно ни из једног говорног идиома. Индоевропско „гостинско право“ које регулише односе међу људима, засновано на идеји узајамног уважавања и реципроцитета у размени дарова, у великој мери се одражава у праиндоевропској концепцији односа између људи и богова. У Ведама, богови се призивају да сиђу с неба и придруже се као гости жртвеном обеду; хомерски јунаци подсећају божанства, којима се моле за одређену услугу, на оно чиме су они њих раније обдарили, пре свега на богате жртве. И у Ведама и код Хомера молитва се гласно изриче и почиње истом формулом, вед. *śrudhi*, хом. *kl̥y̥thi* од пие. **kludhi*, што је императив који се може превести и као „почуј!“ и „услиши!“: У својој огољености, овај принцип изражен је у латинској жртвеној формули *Do ut des* „дајем (теби) да (ти мени)

даш“, но у питању није магијско обавезивање више силе на узвратну реакцију; нагласак је на добровољности и узајамној наклоности, каква постоји међу „гостинским пријатељима“.

2.2. Жртвени обреди

2.2.1. Људска жртва

Као што један такав пријатељ обдарује свог госта најскупоценијим предметом из своје ризнице, тако се и вредност жртвених дарова мери степеном самоодрицања. На врхунцу скале је човек. Људска жртва није била страна појединим индоевропским народима у рано доба, а нема сумње да су за њу знали већ Праиндоевропљани. Није вероватно да је често упражњавана, а прилике у којима се то дешавало морале су бити различите. Приношење ратних заробљеника на жртву богу рата посведочено је код бројних индоевропских народа; оно је ретко кад попримало вид масовне одмазде, која би се косила и са економским интересом и са уделом које је „гостинско право“ имало у ратним обичајима, о којима смо прошли пут говорили. Обично су се такве жртве одређивале жребом, на пример, могао је бити жртвован сваки стоти заробљеник. Осим култних, ту су свакако играле улогу и практичне побуде да се тим видом застрашивања обезбеди будућа покорност побеђених племена и народа. Погубљење најразличитијих врста преступника или друштвено неприхватљивих особа такође је могло попримити карактер жртвоприношења, као код старих Германа. Но у религијском смислу је свакако најзанимљивија она врста људске жртве, која за индивидуалног или колективног приносиоца значи највеће одрицање, чији је прототип библијска Аврамова жртва. Она има свој пандан у староиндијској легенди о Шунахшепи (име значи „Псећи реп“) кога је његов отац брахман продао за сто крава краљу да га уместо сопственог сина принесе на жртву Варуни како би се ослободио од водене болести, но божанском интервенцијом младић се већ привезан за жртвени колац избавио а краљ оздравио. У Грчкој, поменимо предање о Агамемнону који је био принуђен да Артемиди принесе на жртву своју кћер Ифигенију како би повољни ветрови омогућили ахејској флоти да исплови из Аулиде на Троју. Жртвоприношење је инсценирано као девојчина удаја за Ахилеја, у чему као да се крије траг митолошког супстрата, јер је изворно Ахилеј био управо божанство задужено за ветрове који дувају на мору поспешујући или угрожавајући пловидбу.



Жртвоприношење Ифигеније. Фреска из Помпеја

И у овој причи девојка се чудом спасла. Иако се у до нас доспелим традицијама јавља као литерарни мотив или теолошка спекулација, свакако да је та врста жртве некада била упражњавана, пре свега ванредно, у тренуцима великих криза, у којима је улог у међуодносу човека и божанства нарастао до крајњих размера. Није искључена ни могућност да су стари Индоевропљани, у дубљој прошлости, практиковали и редовно, сезонско приношење људи на жртву у сврху одржања редовности космичких циклуса. За то постоје аналогije у другим културама, а и неке индиције у индоевропским традицијама

(на пример, неке варијанте легенде о жртви у Аулиди објашњавају је несмотреним очевим заветом да ће принети богињи на жртву првину од свега што му се нађе у домаћинству, тј. радило би се о жртвеном обреду везаном за крај годишњег вегетационог циклуса). Значајна је подударност између староиндијске и ведске традиције у космогонијском миту који објашњава настанак света из тела човеколиког дива кога су богови принели на жртву. У Ригведи то је *Пуруша*, чије име напосто значи „човек“, у Скандинавији Ими, „Близанац“. Поједини делови Пурушиног и Имијевог тела преобраћају се у делове свемира, а ведска варијанта Пурушиним комадањем објашњава и настанак друштвеног устројства, односно кастинског система: из његових уста настају свештеници-брахмани, из руку ратници-кшатрије, из бедара пољопривредници-ваишје, а из ногу шудре. Могуће је да овде имамо теолошко осмишљење људске жртве приношене да би се, у регуларним временским циклусима или у кризним ситуацијама, учврстио космички поредак успостављен на почетку времена.

Људска жртва која је долазила из редова припадника уже заједнице могла је бити и добровољна. То се, у најмању руку, може претпоставити за праксу, документовану и писаним изворима и археолошким налазима на разним странама индоевропског света, да угледне покојнике у смрт прате њихови најближи сродници, најчешће жена, а каткада и послуга. Обичај спаљивања удовице на мужевљевој ломачи, звани *sati*, доскора је био жив код Индијаца, а у прошлости је посведочен за низ других ие. народа, као што су Германи, Трачани, Балти и Словени. Ова врста жртве у најтешњој је вези са представама о загробном животу, о којима ћемо нешто више рећи мало доцније (3.4).

2.2.2. Жртвене животиње

Одмах иза човека у хијерархији индоевропске жртве долази коњ. Жртвоприношење коња, посебно при погребима, много је обилније и непосредније посведочено него људска жртва. Прошли пут смо већ нагостили да се та истакнута ритуална улога коња објашњава прворазредним значајем те животиње као јахаће и запрежне за Праиндоевропљане, у миру, а нарочито у рату. Припитомљење и овладавање обуком коња представљало је уз проналазак точка са жбицама и лаких двоколица предуслов њихове експанзије. Стога није чудо да обоје, коњ и кола, играју веома важну улогу у култовима и митовима разних индоевропских народа. Колима са коњском запрегом прелази своју небеску путању пие. бог Сунца *Sāwelios*, који се као име и представа чува у грчком Хелију и ведском Сурји.



Хелије са својим четворопрегом
Апулијски црвенофигурални стил, око 340 п.н.е.
Музеј лепих уметности у Бостону



Конарак, храм Сунца, XIII в. н.е.
Држава Ориса, Индија
Точак Сурјиних кола

Каткад се Сунце замишљало само као коњ, или само као ватрени точак; обредни пандан тој представи пружа обичај паљења и котрљања точкова о летњој дугодневици или зимској краткодневици распрострањен широм Европе од Кавказа до Атлантика. И бог громовник попут ведског Индре или словенског Перуна, кога је у хришћанству заменио Свети Илија, вози се по небу коњском запрегом, но у неком ранијем слоју веровања, који је претходио позноиндоевропској идеологији бојних двоколица, он се изгледа замишљао у виду бика, за шта постоје паралеле и код старих неиндоевропских народа у средоземном басену. Не би требало у том териоморфизму видети остатак тотемизма; пре је посреди

теологизација метафоре у „језику богова“, у којем је коњ оличавао појам брзине, а бик – појам снаге и мужевности.

У још доцније доба, када се, на прелазу из другог у први претхришћански милениј, у већој мери почело упражњавати јахање и бојна кола бивала постепено потиснута коњицом, веза између коња и човека постаје још приснија и долази, у миту и култу, до њихове узајамне замењивости и стапања; митску слику тога процеса, вероватно засновану на неком дивљем коњаничком племену из тесалских равница, пружају грчки Кентаури.

Коњ је морао имати важну улогу у праиндоевропском обреду краљевског посвећења. Писац са краја дванаестог века наше ере, Џералд Камбријски или Велшки, у свом „Опису Ирске“ помиње један обичај који је до тих дана постојао код једног ирског племена. Његов краљ се свечано посвећивао тако што би јавно, пред окупљеним народом, обавио сношај са белом кобилем, коју би затим заклали, раскомадали и скували, а он би се потом окупао у тој чорби и покусао је заједно са народом. Ми можемо делити са Џералдом гнушање просвећеног човека и хришћанина према овом варварском обреду, али не треба да превидимо црте велике старине које се кроз њега пројављују. Он се пореди са староримским *Equus October*-ом, десним коњем из победничке запреге на тркама које су се у октобру одржавале на Марсовом пољу, који би био принесен на жртву па би његовом крвљу пошкропили огњиште у древном краљевском двору, Регји. Још ближу паралелу ирском устоличењу пружа староиндијска жртва коња, „ашвамедха“, приношена у склопу ритуала краљевског посвећења, где је такође присутна сексуална конотација, али су улоге измењене; ту би краљица симулирала сношај са задављеним коњем. Овај ритуал је био симболична потврда краљеве универзалне власти, тако да би претходно тај коњ био пуштен да годину дана слободно трчи куд хоће изван граница краљевства, а краљ би га са војском пратио и био обавезан да освоји све територије куда коњ прође. Сличан обичај морао је бити познат и старим Иранцима, судећи по томе што је током годишњег празника који су славили скитски краљеви, човеку који би чувао свето краљевско злато поклањано онолико земље колико би за дан могао објездити коњем; при том се веровало да он, као ни коњ из ашвамедхе, неће преживети следећу годину. Херодот, који описује тај обичај, приповеда и како су Скити, упавши у некадашњу кимерску земљу у северном прибрежју Црног Мора, победили и истерали оданде Кимерце па су продужили да их гоне, али су погрешили пут, и уместо да крену источном обалом Црног мора куда су се ови упутили, прошли су са друге стране Кавказа западном обалом Каспијског мора, упали у Азију и њоме завладали. Ови догађаји падају у седми век, када је живео грчки песник Алкман, пореклом из Мале Азије, који у једној својој песми помиње „Колаксајевог коња“, чије се име интерпретира као „коњ скитског краља“ и ту као да симболизује скитску или кимерску најезду. Могуће је, дакле, да је скитски краљ победу над Кимерцима прославио вршењем обреда аналогног ашвамедхи, који га је обавезао на даља освајања.

Друга по реду животиња по важности у индоевропском жртвеном обреду је говедо. За Праиндоевропљане, као превасходне сточаре, крупна рогата стока је била основна мера вредности. То се већ види из значења српске речи *благо*, која у народном говору значи и „стока“, као и из чињенице да немачкој речи *Schatz* „благо“ етимолошки одговара стара словенска *skom* у значењу „стока“. Добре удаваче Хомер означава као *alphesiboies*, „оне које доносе говеда“, тј. своје оцу, у својству откупа за невесту, а хомерски назив за посебно свечану и раскошну жртву је *хекатомба*, дословце „стоволовка“; грчкој речи *hekatombē* етимолошки је подударан ведски придев *śatagvīn-*, који се употребљава да означи посебно велико богатство. Говеда су у митологији оличења плодности и обиља; реч *gāvas* у Ведама, као и *говедо* у српским бајањима против града, метонимијски означава кишне облаке.

Своју обредну улогу имале су и друге домаће животиње. Постојале су композитне жртве попут римске *suovetaurilia* која се, како јој име каже, састојала од свиње (*sus*), посвећене богињи Земљи, овце (*ovis*) посвећене Марсу и бика (*taurus*) посвећеног Јупитеру, или староиндијске *sautramāni* где се ован приносио богињи Сарасвати, бик Индри а јарац близанцима Ашвинима. Боговима су приношене искључиво домаће животиње, дивље само изузетно и по правилу мрачним силама, на пример код старих Иранаца вук Ахриману. Уосталом, смисао жртве је да човек од свога, а то значи домаћег, питомог, одвоји нешто на дар боговима, а не да их дарује оним што њима већ припада; подударност између хетитске и балтске фразеологије сведочи да су дивље животиње и биљке сматране власништвом богова, а то потврђује и наш придев *дивљи* који је изведен од праиндоевропске речи **deiwos* „бог“.

2.2.3. Ливенице и свештени напаци

Поред крвних постојале су и бескрвне жртве, међу којима се издвајају ливенице. Молитва је обично бивала изговарана са чашом у руци и пропраћена изливањем дела течности из ње, у ватру или на земљу. Пада у очи хомонимија коренова **ǵheu-* од којих један значи „изливати (жртву)“ а други „азивати (божанство)“, тако да за индоирански свештенички назив у Ведама *hotar-*, у Авести *zaotar-* нисмо сигурни да ли је изворно означавао „изливача“ или „призивача“. Можда је посреди семантичко гранање једног истог корена на једну страну у жртвену а на другу у словесну, молитвену сферу, слично као што у ведској религији *yajña-* значи „жртва“, а у зороастризму иста реч *yasna-* је „молитва“, или као што корен наших речи *жртва*, *жрец* у индоиранском означава певање химни божанствима.

Предмет либације по правилу је било неко опојно пиће које би конзумирали и сами људи, учесници обреда, доводећи тако себе у транс и на мистичан начин се приближавајући боговима. Најважнији обредни напитац старих Индоиранаца звао се **sauma-*, одакле ведски назив *sóma-*, авестијски *haoma-*. Етимолошки та реч значи напросто „исцедак, сок“, те нам не говори много о природи напитка и биљке од које се цедио. У данашњем хиндуистичком ритуалу употребљавају се разни супститути, на пример рабарбар, уз извињење што се прави сома више не може набавити; разлог томе је очигледно тај што је посреди нека биљка која успева у климатским условима заједничке индоиранске постојбине, друкчијим од тропског поднебља Индије. Савремени зороастријци цеде хаому од једне врсте жбуна ефедре, која се и сама зове *hum* или *homa*. Халуциногена дејства соме навела су неке модерне истраживаче на претпоставку да је првобитно тај напитац прављен од гљиве мухаре, којом се и данас сибирски шамани труде да изазову транс. Камени прибор за цеђење обредног напитка веома сличан ономе који се у савременим хиндуистичким храмовима користи за справљање соме нађен је на неким археолошким локалитетима Бактријско-маргијанске културе, која се везује за период распада индоиранске заједнице, али и на локалитету Марлик јужно од Каспијског језера, у којем неки виде траг кретања на југозапад оног огранка Индоаријаца који је средином другог миленија успоставио власт у блискоисточној држави Митани. Име *Сома* се у Ведама односи истовремено на пиће којим се крепе богови и људи, на биљку од које се оно добија и на божанство замишљано у виду бика, птице или човека; у доцнијем хиндуизму, Сома је поистовећен са Месецем. На иранској страни, Заратуштра је изгледа одбацио култ Хаома због његовог екстатичног карактера, али га је доцнији зороастризам оберучке прихватио, па чак једна химна млађе Авесте приказује Заратуштру како сам слави Хаому. На европском северу, главни опојни напаци остали су пиво, које су стари Балти изливали врховном богу Перкуну, и медовина, која је, на основу подударности назива у разним језицима, била позната још Праиндоевропљанима. Ведски мит о Индри који се домогао соме има сличности са нордијском легендом о Одину који је уз помоћ свог лукавства и магије задобио медовину, коју надаље удељује песницима као средство инспирације. Грчка реч која одговара српској *мед*, староиндијској *mádhu-*, староисландској *mjödr* гласи *méthy*, али не значи „мед“ нити „медовина“, већ „слатко вино“. То одсликава чињеницу да је код старих Грка култура вина врло рано потисла друге опојне и култне напитке. Може се реконструисати праиндоевропска реч за „вино“, **woinos* или **weinos*, али је неизвесно да ли је она позајмљена из семитског, или смер позајмљивања био обратан, будући да се она може тумачити из индоевропских језичких средстава као „повијуша, лоза“, а палеоботаничари постојбином дивље винове лозе сматрају јужну обалу Црног Мора.

2.3. Екстатички и шаманистички кутови

Грчки бог вина Дионис истовремено је божанство колективне екстазе. Попут Соме, и он се често приказује као бик. Његова веза са вином може бити секундарна; неки елементи дионизијских оргија указују да су њихови учесници транс првобитно постизали пијењем крви. Таква пракса позната је из ритуала такозваних „ратничких дружина“, чији су се чланови поистовећивали са вуковима или другим дивљим зверима, но специфично за Дионисов култ је учешће жена у њему; у вези с тим доста је писано о његовој социјално-психолошкој подлози. У принципу транс, индивидуални или колективни, представља чин продора у онострано, сусрета или чак поистовећења са божанским. На техници индивидуалног падања у транс заснива се један тип религије карактеристичан за народе крајњег севера Европе и Азије, али присутан и у другим деловима света, *шаманизам*. Шаман је ту медијум чија душа у трансу напушта тело и одлази на други свет, или у друге светове, најчешће да оданде поврати одбеглу душу болесника или да безбедно спроведе душу покојника у њено загробно боравиште.



Лапонски шаман са бубњем



Приказ горњег и доњег света на шаманском бубњу

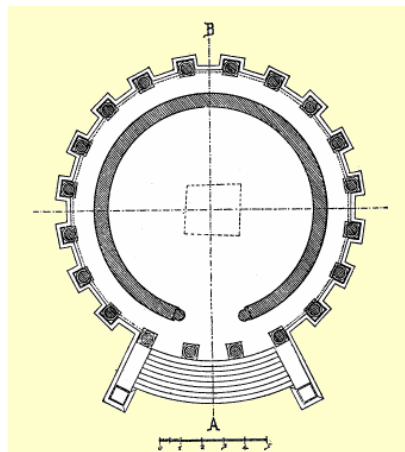
Старим Индоевропљанима шаманизам није био стран; штавише, могли су у њему предњачити у доба док су живели на северу, укључујући вероватно и делове данашњег Сибира; сама реч *шаман* потиче из једног алтајског језика, *тунгуског*, али је по свом крајњем пореклу староиндијски назив за аскета, *śramaṇá*. Трагови шаманистичких представа присутни су у готово свим индоевропским традицијама; у нордијској Один је у неку руку водећи шаман. Те представе нису биле стране чак ни таквим рационалистима какви су били стари Грцима. Ту ирационалну страну грчког духа Ниче је назвао диониском, супротставивши је рационалној, аполонској. Но браћа по оцу Дионис и Аполон нису нужно у сукобу један с другим; своје главно светилиште у Делфима Аполон је делио са Дионисом, препуштајући му зимску половину године, када је сам по легенди одлазио у земљу Хиперборејаца. Та легенда очито је заснована на поистовећењу Аполона са Сунцем, а по тој логици би владар оне половине године када су ноћи дуже био Месец. Тако се Дионис, који је у доба продора Грка у Индију након Александрових освајања био поистовећен са Сомом, додирује са тим индоиранским божанством и на много дубљем, можда још праиндоевропском нивоу.

Екстатички елементи у индоевропским религијама не ограничавају се на употребу опојних напитака у култу. Екстаза се може постићи и на друге начине, плесом, изгладњавањем, а и употребом других интоксиканата. На простору који смо прошли пут описали као највероватнију постојбину Праиндоевропљана од давнине је, а у неким његовим деловима и данас присутна употреба конопље у те сврхе. Херодот описује како су се Скити у склопу ритуала очишћења након погребма омамљивали њеним семеном баченим на ужарено камење. У језику данашњих Осета на Кавказу, који су најближи потомци иранских Скита и Сармата, реч сродна нашој *конопља*, грчкој *kánnabis*, назив је за вино.

2.4. Жртвена ватра

Време је да се задржимо на основном инструменту индоевропског обреда, а то је жртвена ватра. При у основи небеском карактеру праиндоевропске религије, она је нужан посредник између земље и неба, људи и богова. На њој спаљене или у њу изливене жртве одлазе димом у небо; стога су стари Грци ливенице олимписким, тј. небеским божанствима вршили у ватру, а хтонским – на земљу. Стуб дима који се уздиже са жртвеника је на тај начин нека врста вертикалне осе која омогућава контакт са оностраним, и то у оба смера, јер, по ведској представи, низ њега се богови спуштају да би се придружили људима у жртвеном обеду. И кућно огњиште има сакрални карактер; на њему се врше жртве домаћег култа. Оно је, заједно са средишњим стубом који држи кров, срце и средиште сваког дома, а у мистичном смислу и универзума. У митологији, одговара му представа „светског дрвета“ које подупире небо, какво је, рецимо, у нордијској митологији јасен Игдрасил. За обреде јавног култа коришћени су жртвеници и

ломаче под ведрим небом. Монументални жртвеник ведског бога ватре Агнија грађен је са основом у виду дивовске птице, сокола, што је у складу са његовом функцијом весника (*duta-*) који посредује између људи и богова, и који је самим тим божанско оличење првосвештеника. У старије доба разликовали су се округли Агнијев жртвеник у домаћем и четвртасти у јавном култу.



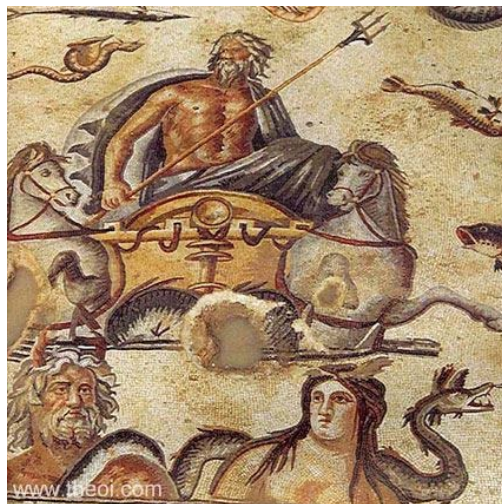
Л е в о: Вестин храм у Риму, остаци

Д е с н о: Вестин храм у Риму, тлоцрт

Римљани који су, као и стари Грци, почели градити храмове под утицајем средоземних цивилизација, задржали су ту дистинкцију тако што је основа њиховог нормалног храма, *templum*-а, правоугаона, али је храм Весте, богиње домаћег огњишта где се одржавала вечна ватра, изузетно имао кружну основу.

2.4.1. Космологија и теологија ватре

У старој Индији ватра није пуко оруђе култа и медијум општења са боговима, него је око ње изграђена сложена космологија. Већ смо рекли да је небо као боравиште богова (2.1) замишљано као простор светлости и вечне ватре, од које се састоје небеска тела. Емпиријска чињеница, да дрво гори и да се чак из њега трењем двају ивера може измамити такозвана „жива ватра“, положила је основ учењу о латентној ватри као врхунском животодавном начелу које кружи универзумом, тако што са неба у виду грома, па и кроз кишне капи, доспева у земљу, а из ње не само у корене биљака, него и у животиње и људе, за чије се семе веровало да такође садржи ту скривену клицу ватре. У вези с тим, Агни се јавља у више хипостаза:



Посејдон у двоколицама
Мозаик из Зеугме на Еуфрату, I-II в. н.е.
Музеј у Газиантепу, Турска

као земаљска ватра ослобођена из дрвета на људским огњиштима и жртвеницима, али и као муња и Сунце, које ноћу урања у воде светског мора, па у том својству носи посебан назив Апам Напат, „потомак Вода“. Аналоган лик под истим именом био је познат и старим Иранцима, а на заједнички предложак своди се и име римског бога вода *Нептуна*; његов грчки пандан, Посејдон, који се морем не вози у лађи него у коњском четворопрегу, необично подсећа на Сунце-Хелија и ведског Сурју, и такође има своје корене у индоевропској представи „Ватре у Води“.

За самог Аполона, поистовећаваног са Сунцем, легенда каже да је своје светилиште у Делфима основао тако што је у виду делфина изронио из мора, претворио се у летећу ватрену лопту и сам собом упалио ватру на свом жртвенику, на којем је она отада вечито одржавана. Стоичко поистовећење Аполона са вечном и неуништивом ватром која се преображава у све видове космоса неће стога бити позна спекулација, већ одјек прастарог теолошког учења, које је попримило филозофски вид већ код Хераклита. На тлу Мале Азије Хераклит је, додуше, могао примити и иранске утицаје, будући да су култ и теологија ватре били веома развијени и у зороастризму. Тако, помало неочекивано, компаративни метод омогућује да наслутимо праиндоевропске корене „најхеленскијег“ од свих божанстава, Аполона; његова веза са музиком и поезијом и са прорицањем, при којем је преносио људима вољу свога оца Зевса, приближавају га ведском Агнију, божанском оличењу жреца и посреднику између људи и богова.



Аполон врши либацију

Вечно кружећа ватра сматрала се подложном циклусима старења и подмлађивања. За Агнија се каже да је истовремено младић и старац. У старопруском светилишту у Ромову (подсећам да су стари Пруси били балтско племе, 1.5.8), био је свети храст пред којим је горела вечита ватра; на храсту су стајала три



Старопруска застава

лика: у средини врховни бог громовник Перкун, приказан као човек у пуној снази, овенчан пламеном, а са страна бог река и извора Потримп, у виду голобрадог младића са венцем од житног класја на глави, и бог подземља Патол, представљен као старац. Иста представа је, по немачком хроничару из XVI в. Симону Грунау, красила пруску заставу. Другачији иконографски израз исте теологеме могли би бити многоглави идоли прибалтичких Словена. За Триглава, кога су штовали у Штетину, сматрало се да његове три главе симболизују његову власт над три космичка домена: небом, земљом и подземљем; његов кип је такође био уграђен у храст. Три „главе“ има, тј. од три храстова трупца се састоји и српски Бадњак, који се о Божићу ложи на огњиште. Тај чин са једне стране представља годишњу обнову домаће ватре, но пошто се врши о зимској краткодневици, од када дан бива дужи, он значи и подршку небеском огњу, Сунцу, које је дотада слабило а отад са дужењем дана почиње јачати, или се, у митолошком смислу, после смрти поново рађа. Српска коледска песма помиње „старог Бадњака“ и „младог Божића“, очито новорођено Сунце. Широко распрострањени ватрени ритуали везани за Сунчеве обратнице, попут паљења ивањских кресова или поменутог котрљања запаљених точкава, имају у основи сличну мотивацију.

Ова прастара, али доста сложена космологија ватре, која је, видели смо, могла у позније време лећи у основу филозофским спекулацијама, пружа извесну оријентацију у замршеном проблему индоевропског политеизма, у том смислу што нам предочава могућност да се исти митолошки супстрат прелио у наоко сасвим различите ликове, било путем функционалног раздвајања појединих његових хипостаза унутар истог система, било као последица цепања система на локалне култове. Закључак је поучан како за старо грчко, тако и за словенско многобоштво. Но проблемима праиндоевропског „пантеона“ бавићемо се у следећем одељку. За ту прилику остаје и разматрање једног важног ритуалног сегмента, које се надовезује на данашњу причу о ватри, а то је погребни обред. Уосталом, ритуални аспект те теме најтешње је скопчан са митолошким представама везаним за загробни живот и онај свет, о којима ћемо говорити у трећем делу овога излагања.