

Милан Цакић
Институт за социолошка истраживања
Филозофског факултета
Београд

УДК 271.22(497.11)-565.79:398.332
Прегледни рад
Примљен: 21.9.2010. г.

КРСНА СЛАВА КАО ПРИМЕР СИНКРЕТИЗМА ПАГАНСКИХ И ХРИШЋАНСКИХ ЕЛЕМЕНАТА У СРПСКОМ ПРАВОСЛАВЉУ*

Резиме

Овај чланак се бави синкретизмом паганских и хришћанских елемената у српској религији као видом акултурације. У првом делу се покушава дефинисати религија и појам религијског синкретизма, одређују извори који се могу користити за реконструисање једне старе религије и дају опште и специфичне одредбе старосрпског многобоштва. Наредни део приказује процес покрштавања српског народа, али се у њему, такође, наглашавају поједини елементи старе религије који су наставили да егзистирају и након примања хришћанства. Након тога следе опис обичаја који прате крсну славу и социолошка анализа генезе, као и друштвене функције, значења и значаја ове праксе. Ово је, уједно, кључни део рада. У њему се, путем јукстапозиције мишљења релевантних аутора, а насупротив искључивим ставовима по овом питању, доказује како је крсна слава специфична творевина настала укрштањем паганских и хришћанских доктрина, обичаја и ритуала, као и да у њој преовлађује друштвени садржај над религијским. На крају се овај појединачни пример акултурације смешта у шири контекст културних дифузија и развоја култура.

Кључне речи: акултурација, религија, синкретизам, паганизам, хришћанство, крсна слава.

Прожимање култура: потреба или нужност?

Људске заједнице не живе изоловане од других и/или другачијих људских скупина. Уколико једно друштво дуже остане без икаквих контаката са другачијим друштвеним организацијама, уколико се затвори за размену културних добара и елемената са припадницима другачијих култура, оно окоштава и – ако већ не пропадне – сигурно стагнира или назадује. Исто се може рећи и за културе које себе виде као супериорне у односу на друге и предузимају све да друге, „варваре“, преобрате у своју, једину „праву“ културу, како је они виде. То се дешава јер је комуникација између различитих култура нужан предуслов преиспитивања културног наслеђа и његовог стваралачког ре-креирања, као и интегрисања са новоствореним елементима, што се схвата као напредак културе. Поставља се питање да ли интер-

* Овај текст је настао у склопу обављања редовних обавеза на докторским студијама социологије на Филозофском факултету у Београду, а као наставак бављења овом темом започетог у време основних студија социологије. Захваљујем се Министарству за науку и технолошки развој Републике Србије, чији сам стипендиста, на материјалној подршци.

културална комуникација тако може спречити две болести културе: традиционализам и некритичко одбацивање сваке традиције.

Додиром култура, под чијим се утицајима културе прожимају, мењају, обогаћују и нестају дешавају се стално и нису појава новог доба. Може се чинити да је тек у двадесетом веку почела глобализација и да је тек тада кренуло истинско прожимање различитих начина живота и „топљење“ слабијих култура „у лонцу пуном вредности“ Западне цивилизације. Међутим, размена и покоравање се јављају са настанком самог човека; и најнеразвијенији (термин најпримитивнији се чини неприкладним; коректније је рећи најнеразвијенији или најранији) народи су од својих ближих и даљих суседа преузимали напредније технике за кроћење природе, а и рат се јавља са организовањем првих сложенијих људских заједница.

Културна комуникација или размена елемената различитих култура мора се схватити као *процес* који се одвија у времену. Тај процес се у друштвеним наукама најопштије назива – *акултурација*. Она није једнообразна и може да има више облика: *енкултурација* – размена између појединаца и култура, *интеграција* неких елемената у целину, *асимилација* или (никад потпуно) утапање слабијих култура у јаче, *реинтерпретација* наслеђених елемената у светлу нових прилика итд. Процес акултурације је веома сложен и увек јединствен.

Пре хришћанства: време култа предака

Пошто се овај рад превасходно бави религијом, треба дефинисати овај феномен. Аутор не жели дати целовиту и затворену дефиницију религије, јер то (ако је уопште могуће) просто превазилази оквире овог рада. Овде се само дају опште одредбе, тј. елементи ове друштвене појаве. Већ је напоменуто да се религија схвата као део културе. Вуко Павићевић (1980: 11) пише: „Ако тражимо онај ‚род‘ или ону класу појава под коју религију при дефинисању треба подвести, можемо рећи да ту класу чини човекова културна активност (...) И религија је један облик културне делатности“. Овај аутор, међутим, не одређује специфичност религије која је разликује од других делова културе тако добро као род појава под који је треба сврстати.

Далеко успешнији у томе је Ђуро Шушњић. Он полази од констатације да је религија једна од оних појава за коју сви мисле да знају шта је, али када је треба ваљано дефинисати, настају проблеми. Даље наводи 11 типова погрешних дефиниција религије. То су мишљења да је религија: веровање у бога, веровање у натприродно (онострано), веровање у свето, израз осећања зависности од (нат)природних сила, покушај изградње једног света реда насупрот свету нереда, симболично превазилажење смрти, веровање у натчулно, систем идеја о смислу живота и смрти, општи оквир оријентације, напор да кроз немире свакодневног живота открије пут ка душевном

миру или облик друштвене свести. Након побијања ових покушаја, Шушњић каже да је *differencia specifica* религије то што она представља веровање у апсолутну и мистичну моћ од које човек зависи, која га контролише, на коју може утицати уколико се понаша на прописан начин и која има одређени значај како за личност тако и за заједницу (Шушњић 1998: 31-59).

Што се тиче страних аутора, већина покушаја прецизнијег одређивања конотације и денотације појма религије се могу подвести под 11 Шушњићевих типова погрешних дефиниција. Занимљив је Хамилтонов (Hamilton) предлог одређивања религије. Пре свега, он покушаје дефинисања религије дели на дефиниције према суштини, дефиниције према функцији и политичке дефиниције (које покушавају да одреде религију помоћу више атрибута; наиме, прави се листа особина које дефинишу ову појаву, а религијом се сматра сваки феномен који садржи *одређен* број тих особина, не нужно све). Након тога, Хамилтон установљава да системи које називамо „религијама“, у ствари, представљају различит степен преклапања вере, религије и моралности. Неки системи, попут хришћанства, ислама и јудеизма, садрже и веру и религију и систем моралности, док се неки други састоје из само једног или два елемента (Хамилтон 2003: 29-49).

Будући део културе, религија подлеже истим законитостима као и њени други елементи. „Религија није константа (константна величина) већ променљива. Она није над културом, већ је само један њен облик и као таква зависна је (...) од укупног стања људске културе и духовног развитака“ (Павићевић 1980: 55). Дакле, религију никако не треба сматрати статичном и непроменљивом. Када се сумира: религија је део културе, динамична је и састоји се из веровања у апсолутну и мистичну моћ, осећања и практичних радњи које прате ово веровање. Поред реченог, важно је посебно нагласити морално-интегративну компоненту ове друштвене творевине, што и етимолошко порекло појма сугерише (*religare* – повезати, поново свезати; релевантно је како повезивање самих људи међу собом, тако и повезивање појединаца и група са апсолутном и мистичном моћи). Следствено, религија има и важну улогу регулатора заједничког живота људи, као и механизма социјалне контроле.

Као што је погрешно занемарити друштвене и психолошке (дакле профане) функције религије, неисправно је, такође, ову сферу сматрати суштинском, или чак једином њеном одликом. Како каже Колаковски (1992: 9): „...допуштене су различите дефиниције, међутим, забрањене су оне које подразумевају да религија није „ништа друго до“ средство световних – друштвених или психолошких – потреба (тј. да се њен смисао може свести на њену функцију у друштвеној интеграцији)“.

Религијски синкретизам се различито схвата. Овде се неће улазити у етичко-идеолошке расправе о његовој користи и штети; већ се показало да овај рад стоји на становишту да синкретизам није ни добра ни лоша, већ нужна ствар када је реч о развоју људских друштава. Енциклопедија *Britannica*

одређује религијски синкретизам веома једноставно – као фузију различитих веровања и пракси.¹ *Wikipedia* исти појам дефинише на следећи начин: „Религијски синкретизам представља спајање два или више религијских система веровања у један нови систем, или ситуацију када једна религијска традиција прима веровања из са њом неповезаних традиција.“² У истом чланку се даље каже да феномен о коме је реч може настати из различитих разлога и да се овај потоњи сценарио дешава веома често када неколико религијских традиција живе једна поред друге или када освајачи (било у војном или културном смислу, могло би се додати) једног народа донесу са собом своју религију, али не успеју у потпуности да искорене стара веровања и, нарочито, праксе.

Сам термин „синкретизам“ потиче од Јохана Густава Дројсена (Johann G. Droysen). Наиме, он је први употребио овај термин у раду из деветнаестог века који описује хеленистичку културу као мешавину људи са Истока и Запада насталу освајањима Александра Великог и његовом империјалистичком политиком хеленизације (Martin 2000: 277). Група аутора у једном тексту аргументише да је, историјски гледано, свака нова религија настала путем процеса синкретизације. Тако је будизам реконструисао елементе хиндуизма, рано хришћанство комбиновало елементе из јудаизма са елементима хеленизма, а, ближе нашем времену, сајентологија је искористила идеје и праксе из хришћанства, будизма, хиндуизма и индијске филозофије (Dobbelaere et al. 2002: 221). У наставку кажу да институционализована религија има ауторитет да намеће стандарде, али да синкретизам ипак опстаје, те да многи људи, нарочито у хришћанству, мешају веровања и праксе званичне и народне религије.

Проналажење поузданих извора за реконструисање старих култура је велики проблем. О старој српској религији, нажалост, нема писаних докумената. Археолошки објекти такође нису од неке помоћи; наиме, већина артефаката је тада прављено од трошног материјала и нису се одржали до данас. Они предмети који су и сачувани не могу се користити у интерпретативне сврхе јер су углавном променили значење и функцију (нпр. пагански крстови, тј. данашњи хришћански крст). Свестан ових и других тешкоћа, Веселин Чајкановић (1994б: 27-49) наводи следеће изворе, тј. помоћна средства за реконструкцију: данашњи религијски обичаји и норме, веровања, усмена традиција, топографска и лична имена и речник тј. речи и изрази који се користе у народу.

Када је реч о пореклу и историјско-културном позиционирању старе српске религије, међу теоретичарима нема много неслагања. Готово сви сматрају да ова религија потиче од словенске религије, и даље, од индоевропског

¹ Види: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/497438/religious-syncretism>, приступљено 02. 12. 2009. г.

² Види: http://en.wikipedia.org/wiki/Syncretism#Religious_syncretism, приступљено 02. 12. 2009. г.

културног обрасца (Петровић 1995). Због тога се о овом питању неће опширније расправљати.

Стара српска религија има неке опште одлике које су заједничке готово свакој религији (Чајкановић 1994б: 59-71). То је, пре свега, веровање у неку силу која управља и живом и неживом природом. И црна и бела магија су покушаји да се управља овом силом. Она се назива мана, а код неких народа оренда, док јој је у српском језику Вук Караџић дао име духовна сила. У вези са њом је и постојање одређених табуа. Предмет табуа могу да буду људи, биљке и животиње, неживе ствари, као и неке речи, дани или одређена јела. Уколико би неко прекршио табу, верује се да би, поред казне у виду болести или смрти, добио и одлику нечистог, „поганог“. Управо је разлика између религијске чистоте и нечистоте следећа одлика веровања српских предака.

Наредна особина старе српске религије је да је она садржала и анимизам. Чајкановић наводи два схватања анимизма. Дакле, анимизам може бити веровање у постојање душа покојника и култ који им се на основу тог веровања чини. По другом, ширем схватању, које заступа Тајлор (Taylor), анимизам је веровање да све ствари и појаве у природи имају душу. Чајкановић каже да је само први облик анимизма био познат старој српској религији, и да је чак чинио њену полазну тачку. Он даље уводи и појам преанимизма и каже да је и он имао своје место у српском паганизму. То је веровање које не познаје демоне и душе покојника, већ само покушава да манипулише духовном силом, маном. Оно се може изједначити са магијом, тј. са врачањем. Последња општа одлика која карактерише стару религију Срба је тотемизам. У Срба су посебно била присутна схватања о сродничком везама са вуком и змијом и веровања која из тога произилазе. Међутим, из овога не треба брзоплето извући закључак да су преци данашњих Срба прошли кроз фазу тотемизма.

На овом месту неће бити начињен покушај да се систематски реконструише стара српска религија, тј. да се разлучи који су богови и која веровања заједничка свим Словенима, а која су специфична за српски народ. За тако нешто потребна је огромна емпиријска грађа и низ теоријски добро утемељених упоредних истраживања. У наставку ће само кратко бити назначено који богови фигурирају као врховни, затим који се други богови помињу, те у која су натприродна бића веровали преци данашњих Срба и за које животиње су везивали разна веровања и ритуале. Што се тиче изучавања врховног бога, Чајкановић (1994а: 63) је у праву када каже: „За истраживања о нашем врховном богу по себи се разуме да су нам од нарочито велике користи подаци и аналогije из *словенских* религија, утолико пре што унапред можемо рачунати с тим да су најважнија божанства и демони и многа религијска схватања остала појединим словенским народима још из прасловенске заједнице“. Тако је овај аутор дошао до три имена која се помињу за означавање врховног бога старих Срба: Тројан (Трајан), Дабог (Дажбог, Дајбог, Даба) и

Црнобог. Из приче о цару Трајану (која се јавља код Срба и Пољака), као и црне боје која се приписује врховном богу, он закључује да је тај бог хтоничне природе (подземни свет и лунарна божанства насупрот небеском свету и соларним божанствима), што је и било својствено пољопривредним народима. Још једно име које се помиње за врховног бога је Световид (Петровић 1995: 326).

Други богови који се помињу су: Сварог, Перун, Купало, Коледо, Велес, Белбог, Радгост, Јарило, Рујевит; од женских божанстава ту су: Живана, Суђенице, Лада, Девица, Баба, Додола, Морана итд. (Петровић 2002). Од природних бића најчешће се говори о демонима као што су: Вампир, Виле, Суђаје, Вештица, Ала, Аждаја, Дивови, Анђели, Ђаво, Куга и други (Чајкановић 1994б). Стара српска религија познавала је и култ камена, који је нарочито био повезан са култом мртвих, јер се веровало да душе умрлих предака, између осталог, настањују и камење.³ Култ предака је, уопште узевши, имао значајну улогу у старосрпској религији и митологији. Са овим култом уско су били повезани култови биљака, као и култови животиња: вука, змије, медведа, пса, кокошке, овце, лептира итд. (види: Бандић 2004).

Када се све узме у обзир, с правом се може рећи да су у овом периоду мртви владали (симболичким) светом живих. Након што је одређено шта је религија и каква је она била пре доласка мисионара међу Србе, прелази се на приказ процеса покрштавања српског народа.

Христијанизација Срба: компромис са паганизмом

Срби су, са својом словенском културном традицијом и паганском религијом, населили Балкан крајем VI и почетком VII века. Они су били део другог таласа Словена који су дошли да заузму ове просторе. Када је пристигао, српски народ је, наравно, дошао у додир са различитим културама. Како каже Сретен Петровић (1995: 143): „(...) древна српска култура дели судбину опште словенске културе, у чијој се позадини налази још старији заједнички индоевропски културни супстрат: аријска традиција. Доласком на Балкан, српски народ улази у сложене акултурационе односе са културама староседелаца, а потом, са Византијом, која је баштинила наслеђе хеленске цивилизације“. Наравно, ови односи подразумевају да су Срби били под утицајем култура староседелаца, али и да су они остваривали повратан утицај на начин живота људи који су ту живели пре њиховог доласка. Било је ту преузимања, нестајања и мењања старих, као и настајања нових културних елемената под утицајем општедруштвених околности и прожимања различитих култура. Значајно је да у том тренутку на овим просторима није било једне велике и снажне културе која би представљала неку врсту стожера око кога грави-

³ Такав камен се назива „сеновит“. Иначе, веровало се да се душа умрлог пре свега налази у надгробном камену. Због тога се, макар једним делом, рушење надгробних споменика и данас сматра великим табуом.

тирају мањи системи, која би их асимиловала и у односу на коју би се они у испитивањима посматрали.

Историјски извори говоре да се прво *велико* покрштавање Срба одиграло 867. године за време владавине кнеза Мутимира.⁴ Четири године пре тога кнез Растислав се, желећи да сузбије утицај немачких и римских мисионара који су први дошли на ове просторе да проповедају хришћанство на латинском, обратио за помоћ византијском цару Михаилу Трећем (842-867). Као резултат тога, цариградски патријарх Фотије му је послао Ћирила и Методија, солунску браћу, да шире хришћанство међу Словенима. Они су саставили словенску азбуку и превели јеванђеља и друге свете списе на словенски језик због чега су их прогонили немачки и латински свештеници који су сматрали да се та вера може проповедати само на хебрејском, грчком и латинском (Радовић 2003).

Све словенске епископије биле су под јурисдикцијом Охридске архиепископије (до 1018. године била је патријаршија, па је деградирана). Тако је било све док св. Сава није 1219. године у Никеји од избеглог византијског цара Теодора Ласкриса и цариградског патријарха Манојла Сарантена измолио аутокефалност цркве у Србији. Свети Сава је тада рукоположен за архиепископа српских и приморских земаља. Године 1346. године Душан Силни је у Скопљу себе прогласио за цара, а српску цркву за патријаршију. Доласком Турака Пећка патријаршија је постепено поново потпадала под Охридску архиепископију и изгубила статус патријаршије падом Деспотовине Србије 1459. године, да би била враћена од 1557. до 1766. године, када је наново укинута. Обнављање и коначно успостављање данашње Српске патријаршије десило се 1920. године (Радовић 2003).⁵

Христијанизација Срба се одиграла релативно брзо. Међутим, то се односи само на танак слој просвећеног градског становништва. Огромна маса неписменог сељаштва само је формално примила хришћанство, а заправо је задржала древна веровања и обичаје. Сретен Петровић (1995: 246) наводи мишљење Рибакова да у оваквим случајевима стара вера остаје потиснута у несвесно, одакле делује латентно, и да не долази до замене многобоштва хришћанством, већ до њиховог преклапања, јер елементи паганизма наставаљају да егзистирају у народу. Свети Сава је то рано схватио и, као поглавар цркве, трудио се да она има толерантан став према остацима старе вере, што је, поред још неких детерминанти, у пракси довело до тога да се многи елементи паганизма одрже до данас. Неки од тих елемената су много више од пуких додатака православљу. „Многи претхришћански српски племенски обичаји, култови и митови сачувани су у светосављу, и то не као споредни реликт старе духовности, већ као темељни стубови нове хришћанске вере“

⁴ Прво покрштавање десило се у VII веку и обављено је на латинском језику.

⁵ За детаљан опис настанка и развоја Српске православне цркве види Слијепчевић 1991 и Радовић 2003.

(Митровић 1998: 325). Константин Јиричек (Jiříček) наводи као једну од карактеристика српског народа да је он јако конзервативан; уосталом, о томе сведоче и народне пословице: „Навика је једна мука, а одвика двије муке“, „Боље је да село пропадне него у селу обичај“ (Петровић 1995: 250).

Када је српски народ потпао под турску власт, десило се нешто необично. Наиме, Турци се нису много мешали у живот и организацију друштва и породице српског народа докле год их се то није директно тицало. То је довело до тога да једна иначе неповољна ситуација позитивно делује на конзервирање народних обичаја у оквиру сеоске задруге. Треба подсетити да су тада у градовима живели готово искључиво Турци и да је српско племство брзо ишчезло. Светозар Марковић (1957: 70) је, говорећи о томе како се Турци нису мешали у живот сеоских задруга (економских) и општина (политичких заједница), и бранећи свој став да су буне имале друштвено-политички, а не религијски карактер, написао: „Вера хришћанска код Срба састојала се готово из самих обичаја који су имали народно порекло, па су само унеколико добили црквено-религиозни облик“. Свештеници су се у то доба утапали у народ и боље су знали народне обичаје од црквених канона. „Калуђери и манастири имали су више поштовања код народа, али сабори, заветине и славе код манастира установе су народне, а не црквене“ (Марковић 1957: 71). У одсуству учених свештеника, људи су обављали религијске обреде како су знали и умели; то је, између осталог, довело до регионалних разлика у обичајима.

Остаци (пра)словенске митологије су и те како видљиви у православлу. Веселин Чајкановић (1994б: 290) наводи да је на челу старог српског пантеона био Дабог, који подсећа на прасловенског бога Световида. Ми данас славимо Видовдан усред лета, када је највише светлости. Када је хришћанство превладало, Дабог је постао хроми Даба, ђаво, главни супарник хришћанског бога. Данас се хришћански свеци славе као култни преци, преузимајући при томе њихове особине и функције. Барјактаровић (1998: 41) истиче да Марко Краљевић подсећа на Херакла. Према Сретену Петровићу (2002: 387, такође и у Чајкановић 1994а: 84-85), св. Ђорђе је „заменио“ Триглава, док Чајкановић (1994а: 21-26) каже да св. Илија преузима улогу старог бога громовника, а да св. Никола личи на врховног германског бога Водана. Синкретизам паганизма и хришћанства се по њему највише види код прича о св. Сави који је наследио важно древно „путујуће божанство“. Он наводи да је склоност гневу и кажњавању и завист мотив светом Сави у најмање 42 приповетке о њему; овде он личи на божанства античког паганизма. Свети Сава је и у позитивним особинама сличан паганским боговима: он ствара материјална добра, учи људе практичним стварима, саветује их итд. Исти аутор пише и о томе како се овај конфликт наслеђеног и наметнутог прелама у појединцу: „Наиме, при сукобу старих и нових схватања, свога и туђега, магије и култа, конзервативан Србин извлачио се из ситуације на тај начин што је примао

ново, али задржао и старо. Последица тога била је извешан *унутрашњи синкретизам* схватања и религијске праксе, при чему није било од значаја што ће ново често противуречити староме“ (Чајкановић 1994б: 55-56). Треба додати да овај унутрашњи синкретизам на неки начин представља пандан „спољашњем“ синкретизму, тј. одлучујућем утицају мешања различитих култура и традиција у обликовању обичаја, вредности и норми једног друштва.

Из до сада реченог може се видети да има много остатака старе вере у православљу. Међутим, хришћанска црква је ипак потиснула многе паганске обичаје. Тако су сузбијене праксе попут вађења мртваца и пробијања глоговим колцем, мађијања, жртвовања људи и животиња (крвне жртве које су супституисане приношењем вина), врачања, спаљивања мртвих итд.⁶ У сваком случају, светосавска варијанта хришћанства није у потпуности раскинула са племенском многобожачком традицијом.

Крсна слава: дескриптивни приступ

Пре него се пређе на социолошку анализу генезе, структуре и друштвеног значења, значаја и функције крсне славе, биће описан ток ове церемоније онако како се практикује у домовима широм Србије. Пошто постоје бројне незнатне разлике, не само између различитих делова Србије, већ и између готово сваког села, дескрипција ће се служити идеално-типским методом у Веберовом (Weber) смислу. Наиме, и поред неких разлика, постоје главни елементи без којих слава није слава и овде је начињен покушај да се они аналитички обухвате. У складу са Веберовим схватањем идеалних типова, поједини елементи се посебно наглашавају како би се добила што потпунија и јаснија представа друштвене појаве.

Славу или крсно име, крсну славу, службу, благодан, Петар Ж. Петровић одређује као прастари народни обичај прославе домаћег заштитника и даваоца, који су међу Словенима најбоље одржали Срби (Пантелић 1998: 34). О првом делу ове одредбе ће се детаљније расправљати у наредном поглављу. Слава се први пут помиње 1018. године у Охриду када је, наводно, охридски архон Дафнокин, искористивши то да се за време слављења славе гости не одбијају, дошао код војводе Ивца и на превару га ослепео (Богдановић 1985: 488; Влаховић 1985: 136; Филиповић 1985: 153-155). Ова светковина се просторно углавном ограничава на централне делове Балкана. Међутим, нису Срби једини који су имали и имају овај празник. Он се одржао и код Арбанаса католика у северној Албанији и на Косову, Влаха у Банату, Буњеваца, а помиње се и код Дачана, Трачана, Илира, Јелина (старих Грка), Римљана,

⁶ Занимљиво је да је члан 20 Душановог законика забрањивао пагански обичај спаљивања мртвих. То сведочи о упорном опстајању – за пагане карактеристичних – анимистичких веровања и вршења магијских обреда који иду уз њих (Петровић 2002: 239). Због тога Срби нису могли нагло да приме хришћанство, већ се тај процес одвијао постепено.

Цинцара, Бугара, Румуна, Хрвата, Арапа хришћанске вере у Либану, кипарских Грка (Пантелић 1998; Влаховић 1998). Ипак, код Срба слава има далеко већу улогу него код ових народа, о чему ће такође касније бити више речи.

Супротно данас распрострањеном уверењу, обичај је да се на славу гости позивају (Барјактаровић 1998: 39). Додуше, рођаци из удаљенијих села долазе и без позива, а најбитније је да се гостопримство не ускраћује никоме. Вук Караџић (1964: 226) је међу првима описао обичај слављења славе. Он каже да су за славу најбитнији кољиво (жито) и крсни колач од пшеничног брашна и да домаћин све време свечаности стоји гологлав и бос и служи госте.⁷ Напомиње да се слави три дана: први дан је повечерје, други појутарје, а трећи уставци. Данас се трећи дан у већини крајева назива патерице, а у лесковачкој Морави и алексиначком крају баба. Караџић даље наводи да се понегде седи и дуже од три дана, докле год има шта да се једе или пије, да се слава преноси са колена на колена по мушкој линији и да се сви који славе истог свеца сматрају рођацима. На крају вели да поред славе постоји и преслава, тј. заветине и да се често не зна шта је шта.

Првог дана рано долази поп да освети **славски колач** и кућу свечара (оног који слави славу) чиме се верује да тера зле духове. Поред колача, битни реквизити слављења су **кољиво, славска свећа, вино (пуњ), тамјан и икона свеца**. *Славски колач* се ломи, прелива *вином*, окреће са лева на десно и диже увис, а за то време учесници су окренути истоку. Мало је позната пракса да се по део колача оставља за сваког укућанина који није присутан. *Кољиво* се нуди сваком госту када долази (чим пређе кућни праг). *Свећа* се пали првог дана и гори све време, док не оде последњи гост. У неким крајевима је обичај да учесници подигну свећу и три пута оцрне плафон њеним пламеном; то се не кречи и сматра се да чува кућу од нечистих сила. У минулим временима људи су палили славску свећу увек када се спрема невреме да би светац заштитио њихове усеве од непогода, а и данас понегде сусрећемо овај обичај.⁸

При прослављању крсног имена постоје две битне дужности и два централна обреда око којих се све врти. Дужности су да се спреми славска трпеза која се схвата као жртва свецу преко које се моли богу и да се позивају на ручак они који не славе истог свеца.⁹ Први главни обред је ритуално ломљење колача, преливање вином, окретање у правцу кретања Сунца (наопусно) и уздизање увис. Други обред који се мора извршити је „напијање у славу“ или дизање. Он се састоји у томе да сви учесници (који стоје око

⁷ Домаћин је босоног да би остварио додир са земљом, хтонским, како се преци и демони не би разбежали, јер и они су, као и живи, позвани. Ово је уједно и доказ о старости обичаја (Петровић 2002: 378).

⁸ Свећа се чува и након завршетка прославе и то на видном месту, у дневној соби или трпезарији.

⁹ Долазе чак и они који славе исту славу, све је ствар договора. Ту се види извесна флексибилност, о којој ће касније бити више речи.

стола окренути истоку), почев од домаћина, наздрављају слави са жељама за здравље и „берићет“. У минулим временима битан део овог обреда било је помињање предака (негде чак и по раније припремљеном списку) (Барјактаровић 1998: 39).

Крсна слава: генеза и друштвени значај

Након што је приказан сам ток прославе крсне славе, прелази се на обраду питања порекла крсне славе. То је један од централних проблема овог рада, а и питање везано за славу око кога, можда, има највише неслагања међу социолозима и историчарима. После тога се приступа неким уже социолошким питањима као што су друштвене функције, значење и значај ове праксе.

Уопштено гледано, у широкој лепези ставова о пореклу крсне славе, а у сагласју са Петром Влаховићем (1998: 24), могу се идентификовати два карактеристична гледања на овај проблем: „Једно предање сматра да је слава успомена на дан када су многобожачки преци прешли на хришћанску веру, о чему сведочи и сама реч ‚крсно име‘ од ‚крстити се‘, односно примити хришћанску веру. Друго гледиште је анимистичко и оно у слави види само један христјанизовани пагански култ, култ мртвих, култ предака“. Ова подела је прихватљива уз малу корекцију: другу групу схватања не треба ограничавати само на култ предака, већ у њу треба укључити сва гледишта која корене крсне славе виде у било ком елементу паганске културе (касније ће се видети и зашто).

Прво гледиште је карактеристично за цркву и вернике. Према њиховом мишљењу, данашњу крсну славу је формирала светосавска српска црква у границама Жичке архиепископије и Пећке патријаршије између XII и XIV века (Грујић 1985: 413-414). Слава је формирана као специфична црквено-народна породична свечаност. Заступници оваквог мишљења аргументишу да је формирање славе било узроковано настојањем Српске православне цркве да избори аутокефалност и статус патријаршије. Слава би тако била снажна особеност српске цркве и српског народа која би, између осталог, цркви дала право на самосталност. Црквени посленици недвосмислено тврде да порекло славе треба тражити у светогорском обичају благосиљања хлеба на храмовне празнике (Радовић 2003). У прилог схватању да је крсна слава црквени обичај, те да има и црквено порекло, понекад се наводи и то да је управо црква ујединила и коначно установила славске обичаје. Наиме, Зорица Дивац (1998: 152) нас извештава да је црквени обред резања славског колача саставио митрополит Михаило 1862, док је црква почела да освећује колач још у XVI веку.

Друго схватање генезе обичаја слављења крсне славе на њу гледа као на христјанизацију неког паганског култа или обичаја. Најбројнији су они који сматрају да је слава настала од култа мртвих, тј. од култа предака. Међу

њима су: Чајкановић, Васић, Скарић, Нидерле и други. Ови аутори тврде да је крсна слава настала тако што је хришћанство прихватило и себи прилагодило прастари пагански обичај жртвовања хране и разних предмета прецима како би они за узврат заштитили живе и обезбедили им благостање. Овај се обичај најчешће назива култ мртвих. Међутим, бројне критике су упућене овом становишту. Тако Петар Влаховић (1998: 20-21) пише да обред напијања (тј. дизања у славу) има аграрна обележја, пре свега зато што су учесници окренути истоку, те да је слава има порекло у култу плодности, не у култу мртвих. Даље, Петар Ж. Петровић (1985: 20-21) тврди да је порекло славе култ живих. Он пише да је првобитни облик прославе крсног имена био везан за – култ сунца. Као аргумент за ову тврдњу наводи да су у култу мртвих свећа и учесници окренути западу, за разлику од славског обичаја, где су окренути истоку. Такође каже да се обредни славски колач окреће са лева на десно (дакле у правцу кретања сунца – наопусно) и да се диже увис „да се усеви подижу према сунцу и да зру“. Петровић понавља добро познату ствар да је крст далеко старији симбол од хришћанства и наводи своје мишљење да је крст персонификација бога сунца. „Антропоидни крст (с доњим најдужим краком и горњим најкраћим) је идол из многобоштва, који је добио хришћанско обележје: часног крста – у данашњој прослави крсног имена“ (Петровић 1985: 21).¹⁰ Најзад, и Грујић (1985) је мишљења да су славски обреди везани за култ живих и да тек понекад обухватају култ мртвих, што је сасвим прихватљиво гледиште ако се узму у обзир наведене чињенице.

Разрешење проблема настанка крсне славе не може се наћи у искључивости између ових неколико позиција, већ само у покушају налажења компромиса међу њима. То се постиже ставом да крсна слава има корене у далекој многобожачкој прошлости, али да јој је данашњи специфичан облик дала Српска православна црква. Поред већ наведених аргумената у прилог тезе да је слава у суштини паганског порекла, могу се навести и следећи: славски колач се не сече већ ломи, што показује да је овај обичај старији од било каквих металних сечива (Петровић 1985: 20), у крсном имену налазимо и елементе тотемизма (обредно узимање кољива и славског колача подсећа на једење тотемске животиње), свеци личе на староримске ларе и пенате – првобитно заштитнике плодних поља, а касније и домаће заштитнике (Барјактаровић 1998: 40), славска трпеза представља жртву прецима из култа мртвих, вино је у ствари супстрат за крвну жртву (Петровић 1985: 21).

Марко Барјактаровић (1998: 38) је показао како и сеоске славе (зеветине, литије, преславе) такође настају из паганског обичаја: „Како се из основних састојака и радњи види (опход атара, запис, лутка, крстови, прскање водом, молитва за кишу) сеоска слава није ништа друго до христијанизоване

¹⁰ Ово би се, такође, могло узети и као аргумент против црквеног схватања да назив крсна слава вуче порекло од „крстити се“, те и против схватања да слава настаје тек са доласком хришћанства, тј. да је она сећање на дан када је нека породица примила хришћанску веру.

додоле“. Додоле су, у ствари, паганске обредне игре магијско-аграрног садржаја, а лутка која се баца у воду и прскање учесника представљају ублажену жртву, која се у изворном обреду састојала у дављењу једног члана заједнице у реци, тј. у његовом стварном жртвовању.

Занимљиво је, али недовољно аргументовано, мишљење Димитрија Богдановића (1985) да слава није христјанизовани пагански култ, већ замена извесног паганског обичаја који назива пра-слава: данашња крсна слава је хришћански, православни супстрат овог обичаја. Он, дакле, тврди да не постоји континуитет између паганских култова и хришћанске вере, а управо се то овде покушава доказати.

Међутим, крсна слава има и нека хришћанска обележја. Православна црква је установила прописне обичаје при прослављању, а и слава је немислива без присуства и учешћа представника цркве, тј. локалног попа или владике. Такође, свакако је веома значајно што се о крсном имену величају и помињу баш хришћански свеци, а не пагански идоли или заслужни преци.

Сви ови аргументи доводе до ситуације у којој може нешто да се закључи о пореклу славе. Потврђује се могућност компромиса између различитих ставова о овом питању: „Битна одлика славског церемонијала је синкретизам, односно међусобно прожимање различитих култова који воде истом циљу, заштити укућана од непогода свих врста што се може пратити из предхришћанског раздобља па све до наших дана“ (Влаховић 1998: 31-32). И поред постојања великог броја различитих мишљења о генези прославе крсне славе, можемо се сложити са следећом тврдњом Данијеле Гавриловић (1998: 316): „Неколика су објашњења настанка славског обичаја у Срба, но неоспорно је да је она обележје српског етничког бића, као и да је коначан облик добила у Српском православлу“. Дакле, крсна слава вуче порекло из паганских културних елемената, па производе обичаја и веровања који су за њу везани треба тражити у старој индоевропској култури, али је коначан облик добила кроз светосавље и представља својеврсни синкретизам елемената из различитих култура.

Следи обрада важног социолошког питања које се тиче друштвеног значаја и значења славе. Овде је главна следећа дилема: да ли прослављање крсне славе има првенствено социјално или религијско значење? У приступу овој теми Барјактаровић (1998: 38) полази од констатације да се слава наслеђује у породици по мушкој линији, те да се у напијању помињу преци и да се износе жеље за здравље. Међутим, он наводи да ово није једнообразно, да може и да изостане прослава у случају смртног случаја неког блиског, да чак може да се промени светац ако не испуњава жеље свечара, те да је све ово у данашње време умногосте ствар договора.¹¹ „Како видимо, коликогод слава

¹¹ Ево једног примера из личног искуства: отац писца ових редова је пре неколико година преузео славу свети Арханђел са стране своје (сада већ покојне) мајке, док је „дужност“ слављења светог Николе од његовог оца преузео очев млађи брат. Наравно, све је ово урађено

може да се замишља као неки крути, свети и временски утврђени обред, она може да буде схваћена и веома слободно. То је уосталом и доказ преовлађивања друштвеног садржаја код овог празника“ (Барјактаровић 1998: 40).

У прилог ставу да је слава више друштвени него религиозни празник иде и типологија проистекла из истраживања Драгољуба Б. Ђорђевића (1998: 43-48). Наиме, оне који славе славу он дели у три групе:

1. секуларизовани слављеник славе,
2. верник четири обреда (крштење, венчање у цркви, слављење славе и сахрана уз опело) и
3. црквени верник.

Истраживања су показала „како добар део српскоправославне популације празнује крсно име а да при томе, иако демонстрира извесне елементе прописаног обреда, није актуелно везан за своју религију и цркву, не поштује остале форме религијске праксе, не познаје нити верује у кључне поставке догматског склопа, и, као круна свега, одбија сопствену религиозност, тј. личну религијску идентификацију“ (Ђорђевић 1998: 44). Овакве особе спадају у прву групу. Припадници друге групе, верници четири обреда, представљају најраспрострањеније, тј. типичне српскоправославне вернике. То су они који су крштени и крстиће своју децу, славе славу, који су венчавају у цркви и сахрањавају уз опело. На послетку, црквеног верника карактерише коегзистенција религиозне свести и религиозног понашања и удруживања. У Србији се до 90-их година прошлог века слава прослављала углавном на религиозно-профани и профани начин, а много мање на чисто религиозни. Чињеницу да се од 90-их слава све више слави на религиозни, а све мање на чисто профани начин треба, међутим, опрезно тумачити. Наиме, то није доказ нити повећања истинске религиозности код српског народа, нити преовладавања религиозног над социјалним значењем крсне славе.

Још један веома битан социолошки проблем јесте питање друштвене функције крсне славе. Већ је наведено мишљење Светозара Марковића да су славе, заветине и сабори народне, а не црквене установе. То значи да слава има веома битну друштвену функцију, која засењује њену улогу у вези са самом црквом и њеним догмама. Крсна слава је била један од најмоћнијих и најважнијих друштвено-кохезивних елемената српске културе у време под Турцима, али и касније. „Слава као обред је имала велики интеграциони значај у развоју српског народа. Она је била чувар етничке свести и других обележја која српски народ повезују у одређену целину, у посебну етничку, историјску и друштвену заједницу“ (Влаховић 1998: 32). Влаховић пише и да, поред тога што слава има интегративну функцију у овом ширем друштвеном

у договору са свештеником и уз његов благослов. Такође, није неуобичајено да породица, уколико је задеси смрт једног или више чланова (нарочито деце), закључи да им слава коју празнује није донела среће, па се покушава ослободити несреће тако што мења свеца-заштитника (Дивац 1998: 149).

смислу, она ту функцију има и у ужем породичном контексту (обичај да се остави по комад славског колача за сваког одсутног члана уже породице). Слично мишљење износи и Ђорђевић (1998: 43): „Вековима присутан обред под овим поднебљем (крсна слава – М. Ц.), имао је, уз религиозно значење, преваходно интегративну улогу у околностима националне поробљености и етничке расејаности“. Може се закључити да функција славе у српском православљу није учвршћивање одређене вере, већ интеграција и очување егзистенције једног конкретног народа, али и породице као примарне друштвене групе и једне од најважнијих ћелија тог народа.

Прожимање култура: потреба и нужност

Мало је вероватно да друштвене установе временом потпуно нестају, осим уколико не ишчезне и сама заједница у којој егзистирају; пре ће бити да свака устаљена пракса наставља да живи у промењеном облику. Може се десити да се „утопи“ у другу установу, тј. обичај или на какав други начин да формира друштвени феномен новог квалитета заједно са неким елементом дате културе, или са више њих. Разуме се да облик понашања о коме је реч, при томе, углавном мења друштвену функцију и симболичко значење. Често обичаји изгубе своју изворну функцију, али се њихово практиковање не прекида, јер и даље имају значајну улогу у интеграцији чланова одређеног друштва.

У овом раду је показано да се управо то десило у српском народу. Бројни култови и ритуали из далеке прошлости помешали су се са надолазећом хришћанском доктрином и настао је један нови обичај. Уколико се вратимо на одређење религијског синкретизма које је дато горе, може се рећи да овај посебан случај представља тип синкретизма где једна велика култура (хришћанска) обујми и „покори“ мању, али не успе да искорени сва веровања и праксе које је она наследила из прошлости. Као што се видело, тај нови обичај – крсна слава – постао је један од главних фактора очувања етничког и културног идентитета под турском влашћу. Међутим, погрешно би било, иако је овај обичај одиграо тако значајну улогу у прошлости, уколико би се српска култура затворила за његово даље мењање. Тиме би се отишло у традиционализам који, са своје стране, представља негирање саме традиције, која је, ипак, настала неком променом, тј. некада је и она представљала новост у односу на раније обрасце (Ђокица Јовановић).¹²

Многи се народи данас плаше *melting pot*-а, односно губљења свог етничког и културног идентитета. Међутим, како је сугерисано на самом почетку, управо ксенофобија и шовинизам стварају предуслове за цивилизацијску деградацију, културно пропадање и нестајање са историјске сцене. Дакле, мешање са другачијим културама и примање утицаја од њих, осим што пред-

¹² Наведено према предавању професора Јовановића одржаном 05. 11. 2009. у просторијама Института за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду.

ставља историјску нужност, не мора да угрожава културну специфичност једног ентитета и углавном доприноси стваралачком преиспитивању традиције.

Литература

- Бандић, Д. (2004) *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Нолит.
- Барјактаровић, М. (1998) „О пореклу и коренима слава“, у: Петровић, Сретен (ур.), *Етно-културолошки зборник IV*. Сврљиг: Етно-културолошка радионица – Сврљиг.
- Богдановић, Д. (1985) „Крсна слава као светосавски култ“, у: Велмар-Јанковић, С. (ур.), *О крсном имену*. Београд: Просвета.
- Влаховић, П. (1998) „Крсна слава и њена улога у породичном и друштвеном животу код Срба“, у Петровић, С. (ур.), *Етно-културолошки зборник IV*. Сврљиг: Етно-културолошка радионица – Сврљиг.
- Влаховић, П. (1985) „Прилог проучавању крсне славе“, у Велмар-Јанковић, С. (ур.), *О крсном имену*. Београд: Просвета.
- Гавриловић, Д. (1998) „О светом Арханђелу“, у Петровић, С. (ур.), *Етно-културолошки зборник IV*. Сврљиг: Етно-културолошка радионица – Сврљиг.
- Грујић, Р. (1985) „Црквени елементи крсне славе“, у Велмар-Јанковић, С. (ур.), *О крсном имену*. Београд: Просвета.
- Дивац, З. (1998) „Мењање – прихватање славе у источној Србији“, у Петровић, С. (ур.), *Етно-културолошки зборник IV*. Сврљиг: Етно-културолошка радионица – Сврљиг.
- Dobbelaere, K., L. Tomasi and L. Voyé (2002) „Religious Syncretism“, in Piedmont, R. L. and D. O. Moberg (eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion, Volume 13*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Ђорђевић, Б. Д. (1998) „Слава у Срба као религиозни и профани празник на крају 20. века. Социолошки увид“, у: Петровић, С. (ур.) *Етно-културолошки зборник IV*. Сврљиг: Етно-културолошка радионица – Сврљиг.
- Караџић, В. (1964) *О друштву*. Београд: Савремена школа.
- Колаковски, Ј. (1992) *Религија*. Београд: БИГЗ.
- Марковић, С. (1957) *О Србији и о српској књижевности – Србија на истоку*. Београд: Школска библиотека.
- Martin, H. L. (2000) „Of Religious Syncretism, Comparative Religion and Spiritual Quests“, in Geertz, A. W, R. T. McCutcheon and S. S. Elliott (eds.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion: Adjunct Proceedings of the XVII Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Митровић, М. (1998) *Социологија села*. Београд: Социолошко друштво Србије.
- Пантелић, Н. (1998) „Слава – крсно име“, у Петровић, С. (ур.), *Етно-културолошки зборник IV*. Сврљиг: Етно-културолошка радионица – Сврљиг.
- Петровић, С. (1995) *Митологија, култура, цивилизација*. Београд: Чигоја штампа, Салус.
- Петровић, С. (2002) *Културологија*. Београд: Лела.
- Петровић, Ж. П. (1985) „Крсно име“, у Велмар-Јанковић, С. (ур.), *О крсном имену*. Београд: Просвета.
- Павићевић, В. (1980) *Социологија религије*. Београд: БИГЗ.
- Радовић, епископ Амфилохије и епископ Данило (2003) *Православни катихизис: Нема лепше вере од хришћанске*. Ваљево: Хришћанска мисао.
- Слијепчевић, Ђ. (1991) *Историја Српске православне цркве*. Београд: БИГЗ.

- Филиповић, М. С. (1985) „Слава, служба или крсно име у писаним изворима до краја 18. века“, у Велмар-Јанковић, С. (ур.), *О крсном имену*. Београд: Просвета.
- Хамилтон, М. (2003) *Социологија религије: Теоријски и упоредни приступ*. Београд: КЛИО.
- Чајкановић, В. (1994а) *О врховном богу у старој српској религији*. Београд: БИГЗ.
- Чајкановић, В. (1994б) *Стара српска религија и митологија*. Београд: БИГЗ.
- Пушњић, Ђ. (1998) *Религија I*. Београд: Чигоја штампа.

Milan Cakić

Patron Saint as an Example of Syncretism of Pagan and Christian Elements in Serbian Orthodox Christianity

Summary

This article deals with the syncretism of pagan and Christian elements in the Serbian religion as a form of acculturation. The first part attempts to define religion and the concept of religious syncretism, determine the resources that can be used for reconstruction of an old religion, and provide general and specific provisions of ancient Serbian polytheism. The next section shows the process of conversion of the Serbian people, but it also highlights some elements of the old religion which continued to exist after the receipt of Christianity. After that follows description of customs that accompany patron saint (slava), and sociological analysis of the genesis and social function, meaning and importance of this practice. This is key part of the work. Through the juxtaposition of opinions of relevant authors and against exclusive opposite positions on this issue, an attempt has been made to prove that the patron saint is specific phenomenon created by mixing of the pagan and Christian doctrines, customs and rituals and that it is more social than religious practice. At the end this particular example of acculturation is placed in the broader context of cultural diffusion and cultural development.

Key Words: Acculturation, Religion, Syncretism, Paganism, Christianity, Patron Saint (slava)