

Александар Лома, Београд

Димом у небо

Обред спаљивања мртвих у старим и традиционалним културама. Његово осмишљање у есхатолошким представама индоевропских народа, са посебним освртом на паганске Словене

0. Спаљивање мртвих (кремација, инцинерација) један је од битних елемената «кода смрти» у традиционалним словенским културама. У хришћанско доба овај обред има негативну конотацију, као начин борбе против «злих» покојника, вампира, али у паганској обредности старих Словена он је, као преовлађујући погребни поступак, морао бити позитивно вреднован. До данас не постоји сагласност око првобитног смисла овог обреда и логике по којој се он на многим просторима и у многим временима упоредо упражњавао или смењивао са другим начинима сахране, првенствено са укопом мртваца у земљу. Те загонетке постављају се не само на словенском, већ, може се рећи, на најширем, општечовечанском плану, па и наш покушај да донекле расветлимо овај сегмент старе словенске религије не би био изгледан ако га не бисмо ставили у тај универзални контекст генетских веза и типолошких паралела. Истраживање које смо у ту сврху спровели било је ограничено како временом и расположивим простором, тако и недостатком релевантне литературе, па и властите компетенције на свим деловима мултидисциплинарног поља, које поред историје религије обухвата археологију, етнологију, компаративну лингвистику и друге дисциплине. Нарочито уводни делови ове студије, где се даје преглед распрострањености обреда кремације у свим временима широм света и на основу тог прегледа издвајају његови основни видови и њихове главне одлике, не могу никако претендовати на потпуност и апсолутну поузданост у свим појединостима. Сматрали смо ипак тај увод и у таквом, недовољно заокруженом и дорађеном облику, неопходним за прави приступ својој средишњој теми, а то је идеолошка подлога спаљивања мртвих код старих индоевропских народа и међу њима посебно код старих Словена.

1. Дијахрона топографија обреда

При писању овог дела студије, држали смо се, особито за ваневропске културе, у основи приказа у ERE и чланка Марије Цабалске (CABALSKA 1964) у који су уграђени и резултати важне, а нама нажалост недоступне монографије SCHLENTNER 1960, трудећи се, разуме се, да их употпунимо подацима из друге, расположиве литературе. Учинило нам се методолошки оправданим да етнички неодређене налазе праисторијске

археологије (1.1) одвојимо од оне евиденције, укључујући археолошку, којом располажемо о историјски познатим народима (1.2).

1.1. Праисторијске културе

Фрагментарност и једностраност података које археологија пружа о несталим културама долазе до изражаја и у домену погребна, премда гробни налази спадају у најбројније и најважније материјалне трагове које су за собом оставиле старе цивилизације. Изостанак таквих налаза на подручју једне археолошке културе може се увек објашњавати његовом недовољном истраженошћу, али ако се ради о иначе добро познатој и истраженој култури, тај недостатак поприма вредност аргумента *e silentio*, указујући да се у њој примењивао неки начин сахрањивања који измиче археолошкој потврди, као излагање тела грабљивицама (без накнадне сахране костију), бацање у воду, ендоканибализам, или се да тек по изузетку установити, као надземна сахрана у колиби, двостепена сахрана итд.; треба такође имати у виду да је неретко археолошка евиденција репрезентативна само за погребне највишег друштвеног слоја (уп. САВАЛСКА 1964, 41 д.). Кад је реч о обреду спаљивања мртваца, он није присутан у свим случајевима где је археолошки установљена употреба ватре при погребу: посредни може бити и термичка обрада леша ради конзервације, траг обредне ватре паљене на гробу одмах након сахране или при помену, жртва пожара и сл. Тек ако се спаљене људске кости или пепео јављају довољно често и у јасно оцртаном ритуалном контексту (некрополе, урне, гробни прилози итд.), могуће је говорити о обреду кремације у датој култури. Неко ко је, као ми, сазнања археологије користио из друге руке и без могућности непосредне провере, увек изнова морао се суочавати са несагласним и каткад противречним извештајима у вези са присуством и распрострањеношћу овог обреда у појединим археолошким културама. Ако се томе дода несразмерно већи број расположивих података о Европи и Блиском Истоку него о другим континентима, укључујући унутрашњост Азије, намеће се нужно закључак да преглед који следи има тек прелиминаран карактер и служи само за општу оријентацију.

1.1.1.1. Мезолит, рани неолит

Најстарији гробови спаљених покојника јављају се у доба мезолита (8000-5000. пре Хр.) на подручју Подунавља и северне Европе (AL 384 д.).¹ У неолиту преовлађује покопавање мртвих у згрченом (ембрионалном) положају (AL 906), а инцинерација се јавља само изузетно. Од ранонеолитских култура среће се у Протосескло култури у

¹ Тако је у Власцу на десној обали Дунава у Ђердапској клисури поред уобичајеног покопавања установљено секундарно и парцијално сахрањивање, као и спаљивање мртвих (AL 1115).

Тесалији друге половине шестог миленија пре Хр.² На Блиском истоку, ритуал спаљивања мртваца карактерише халафску археолошку културу V миленија пре Хр. у пограничју северне Месопотамије и југоисточне Мале Азије.³

1.1.1.2. Млађи неолит

У млађем неолиту и енеолиту Европе обред кремације постаје чешћи, али установљени случајеви још увек имају спорадичан и локални карактер, тако у винчанској култури на подручју Подунавља и централног Балкана,⁴ у млађенеолитским културама керамике са тракастим убудима и лоптастих амфора на подручју средње и североисточне Европе.⁵ Источно од Карпата, у поречјима Дњестра и Дњепра, случајеви кремације јављају се у доба позног неолита (O. Schrader : ERE 508). Забележени су на подручју културног комплекса који је цветао у четвртом миленију на шумско-степским просторима Молдавије (Кукутени) и Украјине (Трипоље). Већа концентрација запажа се у Подњепровљу, где су, у месту Софијевка код Кијева, по којем носи име средњоенеолитски «софијевски» варијетет ове културе, на некрополи од више од сто гробова нађени остаци спаљених покојника, каткад смештени у керамичке урне, са гробним прилозима (AL 949 д.). У млађој фази средњеподњепровске културе кремација се јавља како у курганима, тако и у равним гробовима (САВАЛСКА 1964, 21 д.). У западној Волинији су чести налази камених сандука са артефактима из каменог доба и примитивним посудама са пепелом спаљених мртваца, али се у истим таквим ковчезима налазе и скелети. Најзанимљивије и истовремено најзанимљивије су *площадки* од глине са погребним урнама у галицијском Подољу и Волинији, које потичу са краја неолита и показују високоразвијену лончарску технику (SCHRADER/NEHRING I 106). На подручју сродне Кукутени-културе (AB фаза), у месту Трајан у Молдавији, испод огњишта нађене су жртвене јаме

² Ту се упражњавала упоредо са згрченим укопима (AL 858).

³ По ГАМКРЕЛИДЗЕ/ИВАНОВ 964, који се позивају на чланак Н. Я. Мерперт / Р. М. Мунчаев, Погребальный обряд племен халафской культуры, *Археология Старого и Нового света*, Москва 1982, 28-49. Д. Срејовић у AL 354 ограничава се на констатацију да се о погребном култу носилаца ове културе мало зна, а да су покојници сахрањивани на разне начине: у цистама, јамама и керамичким посудама, најчешће са прилозима.

⁴ Реч је о млађенеолитској и раноенеолитској култури која је, од почетка петог до првих столећа четвртог миленија пре Хр., трајала на великом простору од средњег Потисја на северу до Скопске котлине на југу и од река Босне и Усоре на западу до Софијског басена на истоку. Подаци о сахрањивању за ову културу су уопште оскудни: поред малог броја скелетних сахрана има, у самој Винчи код Београда и у Потпорњу код Вршца, усамљених налаза који указују на спаљивање покојника (AL 1105). У прву фазу ове културе датира се сензационалан, али споран налаз у трансилванском селу Тартарија код Турдаша, где су 1961. године откривене, у жртвеној јами укопаној у здравицу, спаљене кости одраслог мушкарца од 35-40 година са гробним прилозима, међу којима се издвајају три глинене таблице са знацима који веома личе на неку врсту примитивног писма (AL 1022).

⁵ У њима се спорадично сахрањивање остатака спаљених покојника у керамичким посудама јавља упоредо са скелетним укопима у згрченом положају (AL 543 д.; 547).

са керамичким посудама, пепелом, гаром, окером, животињским и људским костима (AL 1051).

1.1.2.1. Протоисторијски Сумер

У освит историје спаљивање мртвих посведочено је на неколико места у Месопотамији, где је иначе тада и у сва друга времена владао обред покопавања. Урне са спаљеним остацима нађене су у Нипуру у кругу степенастог храма (зигурата) из времена пре 3000. пре Хр. У Халдеји јужно од Лагаша откривене су 1887. године код савремених места Сургул (Surghul) и Ел Хиба (El Hibba) некрополе, на којима гробови садрже потпуно или делимично спаљене посмртне остатке, али има их и без трагова спаљивања. Гробни прилози (златни накит, секире од кремена, врхови стрела) делом су паљени са мртвацима, а делом накнадно стављани у гроб. Покојнике су ту спаљивали у глиненој облози, на којој би након спаљивања на ломачи отворили малу рупу, да провере степен угљенисаности посмртних остатака. Ако би тело потпуно изгорело, печењем очврсла облога разбијана је и кости су, у анатомском поретку, полагање у урну и сахрањиване на породичном земљишту; ако би се пак спаљивање показало непотпуним, тело није вађено, него је остављано на лицу места са све облогом, коју би печење учинило практично непропадљивом. Имућније породице чувале су урне својих покојника у малим засвођеним просторијама, какве се срећу и у Ашуру, где су коришћене и за покопе и за полагање урни; у овом другом случају биле су купастог облика и од печене глине (S. H. Langdon : ERE 444-; Schrader/Nehring I 117; САВАЛСКА 1964, 22). Хронолошки ови налази спадају већ у рани историјски период, али како је обред спаљивања потпуно непознат сумерским и акадским писаним изворима и није на овом тлу имао континуитета, они се не дају поуздано везати ни за једну познату етничку групу.

1.1.2.2. Предаријска Индија

Приближно у то доба (друга половина четвртог миленија) кремација се јавља и на тлу потоње Индије, где је била својствена културама Zhob и Kulli (САВАЛСКА 1964, 23; AUDIN 1960, 313), које су претходиле урбаној култури долине Инда трећег миленија.⁶ У њој је обичан погребни обред било покопавање, али су у Харапи нађене и посуде са спаљеним посмртним остацима у склопу стамбених зграда (САВАЛСКА 1964, 23; БОНГАРД-ЛЕВИН/ИЉИН 105).⁷

⁶ Култура Кули, која је цветала у дан. Пакистану у другој половини четвртог миленија, показује већ јасне кораке ка урбанизацији (БОНГАРД-ЛЕВИН/ИЉИН 87).

⁷ Због малог броја погребних претпостављено је (Е. Маскау, G. Marshall) да се већ тада упражњавало спаљивање на обали реке и расипање пепела у воду, као у доцнијем хиндуизму (по САВАЛСКА 1964, 23 д.).

1.1.2.3. Предфилистејски Канаан

У рано бронзано доба спаљивање је, упоредо са скелетним погребима, забележено (3150-2200) у Палестини на локалитету Bab ez Zira, на источном крају полуострва Лисана; иначе је владајући обичај тога, као и потоњег времена у целом Канаану, где тада настају први градови-државе, било сахрањивање у природне или направљене гробнице (ТАВ 76).

1.1.3.1. Енеолит

Европски енеолит или халколит (3000-2000) показује постепену експанзију кремације, која у појединим културама овог раздобља постаје главни начин сахрањивања (AL 394 д.). Потпуно спаљивање мртваца упражњавало се тада у средњоевропској подунавској култури између Рајне, Дунава и Висле. По једном мишљењу,⁸ средиште овог обреда је на том простору представљала група Шенфелд на доњем Хавелу и Лаби, одакле би се доцније, у XX-XVIII в., обред ширио на југоисток. У Закавказју он је присутан у куро-аракској култури из истог времена (трећи милениј пре Хр.), у њеној завршној фази (ГАМКРЕЛИДЗЕ/ИВАНОВ 894). У позноенеолитској култури врпчасте керамике (крај III мил.), која је обухватала велики део Европе, од западне Украјине до источне Француске и од Алпа и Пољске до северне Немачке, влада згрчени укуп, али се у јужним периферним областима јављају тумули са гробовима спаљених покојника (AL 548 д.). Баденска култура у Панонији, костолачка и из ње настала позноенеолитска вучедолска култура у средњем Подунављу такође су биле биритуалне (AL 102, 518, 1120 д., уп. и СРЕЈОВИЋ 1959). Поткрај каменог доба обред спаљивања, ширећи се са истока, досеже и Британска острва, где је у мегалитским гробницама на југу првобитно упражњавано покопавање, док се на северу, као и у ирским долменима, оба обреда јављају од почетка (R. Munro : ERE 466, уп. и 471 и в. доле 4.2.1).

1.1.3.2. Европа раног и средњег бронзаног доба

У бронзано доба у Европи обред спаљивања мртвих постаје све присутнији, да би пред крај овог раздобља у већем делу континента био општеприхваћен (AL 395). Носиоци ватинске културе, која је трајала од раног до почетка позног бронзаног доба на тлу Баната, Срема, јужне Бачке и северне Србије, своје покојнике су спаљивали са оделом и накитом, а њихове остатке полагали у урне (AL 1088 д.). У уњетичкој култури која је у рано и средње бронзано доба (од око 1800. до око 1450. пре Хр.) трајала на подручју Чешке и Моравске покојници су сахрањивани у згрченом положају, а само су деца каткад спаљивана или сахрањивана у керамичким

⁸ Th. Voigt, Zur Problematik der späteneolithischen Brandbestattungen in Mitteleuropa, *Jahreshefte für mitteldeutsche Vorgeschichte* 47, Halle (Saale) 1963, 181-242, особито 195-208.

посудама (AL 1074). У средњоевропској култури гробних хумки (Hügelgräberkultur), распрострањеној током средњег бронзаног доба у Европи од Рајне до Карпата упражњавано је и покопавање и спаљивање (AL 540).

1.1.3.3. Европа позног бронзаног доба

Спаљивање мртвих преовладава у Европи током позног бронзаног доба. На широком простору између Висле, Сене и Роне, Северног и Балтичког мора, обухватајући велике делове северне Европе, целу средњу Европу са карпатском котлином и северне делове Балкана, Италије и Шпаније, од краја XIV до друге половине VIII века пре Хр. опстаје културни комплекс обједињен именом «култура поља са урнама» или «жарних поља» (нем. Urnenfelderkultur),⁹ које је добио управо по својој основној карактеристици: великим некрополама у којима су спаљени остаци покојника полагаани у урне, ређе директно у земљу (AL 394 д., 548). Сада скелетни гробови постају ретка и спорадична појава (уп. AL 605, за лужичку културу у северној Немачкој и Пољској). Сматра се да се обред кремације ширио са југа, из Подунавља, где је познат већ од почетка бронзаног доба, на север.¹⁰ Други центар његовог ширења у то доба налазио се у Подњепровљу (уп. GEDIGA 1976, 116). Спорадични случајеви кремације забележени су на подручју андроновске, као и «срубне» и адашевске културе.

1.1.4. Предња Азија другог миленија

У другом претхришћанском миленију овај обред присутан је и на тлу Мале Азије. Осим код историјских народа, Хетита (који су о њему оставили и писане податке, в. доле) и становника краљевства Митани у горњем сливу Еуфрата, археолошки је посведочен у слојевима Троје VI (1900/1800-1300) и VIIa (XIII в.); његова појава у Троади коинцидира са досељењем новог становништва, које је са собом довело коње (САВАЛСКА 1964, 20). Филистејци га доносе у Канаан, који ће се по њима прозвати Палестином (в. доле 1.2.1). У области Кавказа јавља се изузетно, поред уобичајеног укопа, у кубанској култури 1300-900. пре Хр., као стран и позан елемент (САВАЛСКА 1964, 20 д.).

1.1.5. Европа гвозденог доба

Током гвозденог доба у Европи коегзистирају оба обреда. На некрополи у Халштату из старијег гвозденог доба (800-500. пре Хр.) претежно су спаљивани мушкарци (ратници), док су жене покопаване (AL 365). Млађе гвоздено доба средње Европе, латен (друга половина првог

⁹ За распрострањеност и хронологију в. VINSKI-GASPARINI 1973, 9.

¹⁰ ГАМКРЕЛИДЗЕ/ИВАНОВ 830, који упућују на Г. Ф. Никитина, Погребальный обряд культур полей погребений Средней Европы в I тысячелетии до н. э. – первой половине I тысячелетия н. э., *Погребальный обряд племен Северной и Средней Европы в I тысячелетии до н. э. – I тысячелетии н. э.*, Москва 1974, стр. 5-132.

миленија пре Хр.), већ се везује за конкретан етнос, Келте; у њему се бележи експанзија инхумације, али спаљивање остаје до краја присутно, посебно у кнежевским погребима (в. доле 1.2.5). Такође се појава некропола са спаљеним мртвацима у егејском приобаљу почетком првог миленија пре Хр. (Асарлик и Колофон) може са сигурношћу везати за јонске досељенике са грчког копна (ANDRONIKOS 1968, 130).

1.1.6. Африка, Америке

У Африци гробови са спаљеним остацима из римског доба откривени су у Родезији и Кенији (САВАЛСКА 1964, 32). У северној Америци спаљивање се јавља у култури Нохокам у поречју Гиле у јужној Аризони, која се датира од 300. г. пре Хр. до 1400. г. по Хр. У прве две фазе спаљена тела су у јамама, а у две млађе гробови су са урнама. То је могао бити центар ширења обреда на друга подручја, на север у средишњу и северну Калифорнију (где није владајући обред, него се јавља уз широко практиковано покопавање). Утицаји се виде у култури Алеута и дуж пацифичког приморја, а такође у фази Mimbres културе Mogolon у јужној Аризони и Новом Мексику (САВАЛСКА 1964, 32). У државама Охајо, Кентаки и Мичиген, на подручју култура Hopewell, Adena и Мисисипи, чији почети сежу у девети милениј пре Хр., спаљивање не игра посебну улогу, већ се јавља у млађем периоду у развијенијим културним контекстима, слично и у држави Њујорк, као и на југоистоку (култура Wilmington 900-1300. по Хр. у Џорџији) (САВАЛСКА 1964, 32).¹¹ За Средњу и Јужну Америку археолошке потврде спаљивања из праисторијског доба у целини су веома оскудне (САВАЛСКА 1964, 34 д.).

1.2. Историјски и примитивни народи

Оштрог реза између праисторије и историје у погледу расположивих извора нема ни кад је реч о спаљивању мртваца. Најранији писани извори често не дају никаква обавештења о начину сахрањивања, па се за дато раздобље и даље морамо претежно ослањати на сазнања које нам пружа археологија (такав је, на пример, случај са Грцима микенског доба). Основна разлика је та, што се у историјском времену археолошки налази могу мање-више изгледно везивати за поједине народносне скупине. Разуме се, да је непроцењива предност текстова, како оних из старог времена, тако и модерних етнографских записа, у односу на немуште ископине, што они пружају много поузданију основу за реконструкцију самог обреда и његове религијско-идеолошке подлоге.

¹¹ Шлентерова пориче континуитет између тих култура, у шта Цабалска сумња (САВАЛСКА 1964, 32 д.), тим пре што је овај обред познат садашњим Индијанцима северне Америке. E. S. Hartland : ERE 423 примећује да је кремација у стара времена била широко (али не и искључиво) практикована међу племенима северноамеричких равница, басена Мисисипија и атлантске обале.

1.2.1. Сумерци, Вавилоњани, Јевреји

У Сумеру и Месопотамији покопавање у ковчезима је у свим раздобљима било преовлађујући погребни обред и једини за који знају писани споменици. Јевреји, који су заједно са Феничанима и Арапима баштинили старосемитски погребни обред, који подразумева покопавање неспаљеног мртваца (арапски језик дели са вавилонско-асирским реч за то *qâbar* «покопати»), осуђивали су спаљивање као пагански обичај Канаанаца и примењивали га само изузетно, као казну (Лев. 20, 14); већ у Хамурабијевом законнику помиње се спаљивање тела као казна (САВАЛСКА 1964, 20). Прељубници и блудници су живи спаљивани (Постање 38, 24; Левити 20, 14, 21, 9, или су након погубљења спаљивана њихова мртва тела (Исус Навин 7, 15, 25); на такву праксу можда алудира пророчанство Исаија 66, 24. У долини Хином непрестано су гореле ватре спаљујући мртва тела злочинаца и животиња. Спаљивање костију едомског краља представља увреду која призива гнев Господњи на Моаб (Амос 2, 1).¹² По Првој књизи Самуиловој 31, 12, након битке на Гелвујској гори у којој су пали краљ Саул и његови синови сами Јевреји су спалили њихова тела, што се објашњава различито, жељом да се спречи да она падну у руке непријатељима (W. H. Bennett : ERE IV 497 д.) или као казна за Саулова безбожна дела (САВАЛСКА 1964, 20).¹³ Ширење обреда спаљивања у Палестини од краја другог претхришћанског миленија (налаз у Азору из друге половине XI в. пре Хр.) до око 600. пре Хр. поклапа се са трајањем гвозденог доба у овом делу света и везује за Филистејце, који су у Палестину донели железно, преузевши металургију гвожђа од поражених Хетита.¹⁴ Филистејци су практиковали оба обреда, и спаљивање и сахрањивање неспаљених мртваца у карактеристичне антропоморфне саркофаге (ТАВ 67, 76).

1.2.2. Хетити

Најранија сведочанства о спаљивању мртвих на тлу Мале Азије су хетитски текстови из средине другог миленија пре Хр. који описују ритуал краљевских погребних обрета. Умрлог су на колима одвозили на место спаљивања, где је горела «вечна» (тј. стална, неугасива) ватра (*ukturi*). Након спаљивања други дан дошле би жене да угасе ватру опојним напицима (вином, пивом и медовином) и прикупе кости, које би затим биле похрањене у тзв. «каменој кући». Археолошки налази из Хатуше (данашњи Боазкеј код Анкаре) сведоче да се спаљивање практиковало и

¹² Помен спаљивања тела у Амос 6, 10 могао би се сводити на грешку или на неразумевanje текста (Bennett : ERE 498).

¹³ Чињеница је да друга два извора која говоре о Сауловој смрти (Прва књ. Дневника 10, 12 и Флавије Јосиф VI 14, 8) не помињу спаљивање, већ само сахрану, у чему Бенет види доказ одбојности Јевреја, у најмању руку у позније доба, према кремацији (Bennett : ERE 497 д.).

¹⁴ Карактеристично је да су Филистејци забранили Израелићима да се баве ковачким занатом, 1 Сам. 13, 19-20).

изван владарске породице, у ширим слојевима становништва, упоредо са (ређим) укопавањем (ГАМКРЕЛИДЗЕ/ИВАНОВ 826 д.). Спаљивање се у то доба јавља и на подручју краљевства Митани у горњем сливу Еуфрата, али само при сахранама владара и великодостојника (САВАЛСКА 1964, 20), тако да се његова појава не везује за тамошње староседелачко становништво, које је говорило хуритским језиком и покопавало своје мртве, него за владајући слој који је, по сведочанству писаних споменика, језички и културно био идентичан са ведским Аријцима.¹⁵

1.2.3. Стари Грци

Преовлађујући микенски обред било је покопавање. Старогрчки антиквари нису знали ни за један *proïstorikòs táphos* са спаљивањем (SCHRADER/NEHRING I 103). Изоловани рани случаји спаљивања археолошки су документовани у Кносу, Леукади, Пилу, Аргу, Роду и Атици (WEBSTER 1958, 110). Није у свим случајевима извесно да се ради о правом обреду кремације. Трагове делимичног спаљивања у гробовима микенског доба из Микене, Тиринта и Атике неки објашњавају паљењем жртвене ватре у самом гробу или покушајем да се леш димљењем конзервира (SCHRADER/NEHRING I 102). Драстичан преокрет наступа са крајем микенске епохе. У тзв. протогеометријско доба (рани једанаести век пре Хр.) кремација постаје у Атини општи начин сахрањивања и остаје то до краја деветог века.¹⁶ Њена појава коинцидира са променама у духовној и материјалној култури: новим стилем у уметности и широм употребом гвожђа (железни врхови копаља, мачеви и ножеви). У хомерским еповима спаљивање је једини начин сахрањивања. Патрокла спаљују на ломачи, затим му прикупљају кости, перу их вином, облажу салом, увијају у ланено платно и полажу у урну коју Ахилеј смешта у свој шатор да би је једном однео у Тесалију Патрокловом оцу (Хектора, који је пао на родном тлу, Тројанци сахрањују на сличан начин, али му насипају гробну хумку). Патроков погреб, описан у XXIII певању «Илијаде», карактеришу неки додатни детаљи: најближи пријатељ (Ахилеј) приноси покојнику на жртву своју косу; мртваца пре спаљивања облажу салом жртвених животиња и поред њега полажу врчеве са медом и уљем за мазање; поред многих оваца и говеда, Ахилеј над мртвим Патроком коље четири коња, два Патрокова пса и дванаест тројанских заробљеника. Како «Илијада» и «Одисеја» говоре о догађајима микенског доба, у овоме се види песничково анахроно преношење савременог погребног обреда у удаљену прошлост, у којој он није био познат (ANDRONIKOS 1968, 132). Напротив, епски описи великих погреба са витешким играма, какве у

¹⁵ Говорити, у то доба, о Индоаријцима било би анахроно, јер њихови преци дотад вероватно још нису били крочили на тле саме Индије.

¹⁶ На најбоље испитаној некрополи, атинском Керамеику, спаљивање у протогеометријском периоду далеко преовлађује и у деветом веку је једини обред, али од осмог века повећава се број скелетних гробова и досеже тридесет посто од укупног броја сахрана (BURKERT 1985, 191).

«Илијади» следе Патрокловој сахрани, представљали би песничко наслеђе из микенске епохе, у којем би спаљивање било познији уметак (WEBSTER 1958, 172).

1.2.4. Стари Римљани и други италски народи

1.2.4.1. У старом Риму упоредо су практиковане обе врсте сахрањивања. У некрополи на Есквилинским вратима (Porta Esquilina) најстарији слој чине гробне коморе уклесане у стену са неспаљеним остацима, но већ у следећем слоју су урне са пепелом, као и у некрополама у Алба Лонги и на римском Форуму, најкасније из VI в., где спаљивање преовлађује (11 спаљивања према 2 укопа одраслих и 9 деце, SCHRADER/NEHRING I 103).¹⁷ Код старих римских аутора нема сагласности око историјског првенства једног или другог обреда. По Плинију NH VII 187 стари Римљани су испрва покопавали мртве, а прешли су на спаљивање када су ратујући у далеким земљама видели да покопани (покојници) бивају откопани, али су многе породице задржале стари обичај покопавања, па је тако у роду Корнелија Сула био први који се дао спалити, јер се плашио одмазде пошто је сам откопао Маријево тело.¹⁸ Са друге стране, Вергилије у «Енејиди» подједнако приписује обред спаљивања мртвих домородачким Латинима и Енијиним досељеницима из Троје, уз ту разлику, што код њега ови други своје пале на бојном пољу спаљују са много више церемонија (на начин сличан горепоменутих сахранама код Хомера, који је, наравно, Вергилију био главна инспирација). Плутарх у 22. поглављу животописа легендарног римског краља Нуме Помпилија преноси податак да је било забрањено спаљивање његовог тела након смрти, из чега би излазило да је то већ тада био уобичајен погребни обред, у најмању руку за краљеве.¹⁹ Закони дванаест таблица из раног републиканског доба (средина V в. пре Хр.) помињу упоредо оба обичаја, сахрањивање у земљу (*sepelire*) и спаљивање мртвих (*urere*) (SCHRADER/NEHRING I 103 д.). На првенство првог пред другим указивао би обичај, који се одржавао чак и у Августово време, када је кремација постала готово општераспрострањена, да се симболично сахрани један неспаљен делић тела, тзв. *os resectum*, обично зглавак малог прста (G. Showerman : ERE, 507). У начелу, разликовала су се два вида кремације: са сахрањивањем на лицу места или на неком другом месту; у првом случају место спаљивања звало се *bustum*, а у другом *ustrina* (Festus

¹⁷ Плиније HN VII 16, 72 сведочи да су деца пре него што им почну избијати зуби искључиво покопавана (SCHRADER/NEHRING I 103 д.).

¹⁸ *Ipsium cremare apud Romanos non fuit veteris instituti: terra condebantur. at postquam longinquis bellis obrutos erui cognovere, tunc institutum. et tamen multae familiae priscos servavere ritus, sicut in Cornelia nemo ante Sullam dictatorem traditur crematus, idque voluisse veritum talionem <e>ruto C. Mari cadavere.* Уп. SCHRADER/NEHRING I 103 д., DUMÉZIL 1973, 361 д.

¹⁹ То што један стари *lex regia* спомиње само укоп у земљу трудне жене (*humari*) уопште не мора значити да у то време спаљивање није било уобичајено; у културама где је оно преовлађујући обред, често се од њега изузимају поједине категорије, међу њима труднице (2.1.2.2).

р. 32. уп. SCHRADER/NEHRING I 113). Мртавац је спаљиван изван градских зидина, уз један од великих мазуолеја какав је био Августов на северном крају Марсовог поља или на парцелама уз главни пут. Са украсима, оружјем и другим прибором којим се служио за живота био би постављен на ломачу, а када пламен досегне њен врх, пустили би из кавеза орла као симбол покојникове душе која, ослобођена од тела, одлеће у небо (G. Showerman : ERE, 506). У републиканско и рано царско доба кремација је била ствар друштвеног престижа; тек од отприлике 100. године хришћанске ере почиње да преовлађује сахрањивање у саркофаге, али погреб цара, његова «апотеоза», и даље се вршио на гореописани традицијом освештан начин, спаљивањем на монументалној ломачи.

1.2.4.2. Од других италских народа спаљивање су упражњавали Умбријци, којима се приписује неколико некропола са урнама из гвозденог доба на подручју Болоње; названа по једној од њих вилановском (Villanova), та култура била је раширена и у средњој Италији (Тоскани), где је претходила етрурској цивилизацији. Изворни погребни обред Етрураца, који су се, по свој прилици, доселили из Мале Азије, било је покопавање, али се на подручју старе Етрурије срећу и погребни обред човечеколиким урнама, вероватно као одлика аутохтоних Италаца, потомака носилаца вилановске културе (SCHRADER/NEHRING I 103 д., уп. DUMÉZIL 1966, 656; AL 1097 д.).

1.2.5. Трачани, Келти, Германи, Балти, Словени

Спаљивање мртвих посведочено је код готово свих историјских народа Европе у античко доба и у раном средњем веку, до њиховог покрштења. Трачани су примењивали оба обреда, и спаљивање и сахрањивање, како нас обавештава Херодот V 8 описујући погребне њихових истакнутих људи. Код њима блиских Дачана основни начин сахране било је спаљивање на заједничкој ломачи и полагање остатака у урне (AL 448; 668).²⁰ Келтски вођи и ратници су у бронзано доба спаљивани, а пепео им је полаган у земљу у бронзаним урнама заједно са оружјем, колима и керамиком; од гвозденог доба (Халштат) код Келта се шири обичај кнежевских погребних са полагањем тела у земљу (Ó NÓGÁIN 2002, 3; уп. горе 1.1.5), премда се и даље упоредо практиковало спаљивање на ломачи, као у случају погребних келтског вођа Виријата у Лузитанији 140. године пре Хр., који описује Апијан (id. 122). Готово читав век доцније Цезар описује раскошне погребне галских главешина, приликом којих у ватру бацају све што је покојнику било драго за живота, укључујући и

²⁰ Сцена на Трајановом стубу у Риму која приказује покопавање Дачана који су се отровали да не падну живи у руке непријатељу (SCHRADER/NEHRING I 106) не мора бити релевантна за нормалан погребни обред код овог народа: у културама где је то спаљивање, од њега се често изузимају, између осталих, самоубице.

животиње, па и његове робове и клијенте.²¹ Слични обичаји посведочени су доцније код Ираца. За Германе Тацит око 100. године хришћанске ере сведочи да су своје ратнике спаљивали на сличан начин као Келти, са коњем и оружјем, али без претеране расипности.²² Старонордијска књижевна традиција потврђује ову Тацитову вест (уп. ГАМКРЕЛИДЗЕ/ИВАНОВ 1984, 826 дд.), а такође археолошки налази, посебно са скандинавског севера (SCHRADER/NEHRING I 104). Ни доцније оно није једини обред. Чак је код релативно изолованог и расно хомогеног становништва Скандинавије у првим вековима хришћанске ере, дакле пре сеобе народа, владала велика разноликост погребних обичаја: сахрањивање уз приложено оружје у Готланду, претежно спаљивање у Норвешкој и Шведској такође уз прилагање оружја, потпуно одсуство таквих прилога у Данској (VRIES 1956-57, 148 дд.). О распрострањености спаљивања код старих Словена сведоче, осим археолошких налаза (уп. GEDIGA 1976, СЕДОВ 1979 *passim*), и историјски извори. Тако за Венде (западне Словене настањене у суседству Немаца) Бонифације у VIII в. пише да се код њих жене добровољно спаљују на истој ломачи са мртвим мужем.²³ Помени спаљивања код Руса у IX-X в. могу се односити како на Словене, тако и на варјашку врхушку (уп. ПЕТРУХИН 1990). У Несторовом летопису, погл. X, описује се обичај Радимича, Вјатича и Севераца да након смрти приреде тризну а затим спале мртваца на великој ломачи, па његове кости приберу у малу посуду и поставе је на стуб уз пут.²⁴ Да су Литавци и Пруси још средином XIII века поред покопавања примењивали и пагански обичај спаљивања мртвих сведочи један уговор са немачким крсташима из 1249, као и извештаји Петра из Дуисбурга и каноника Стријковског о погребима њихових истакнутих особа (SCHRADER/NEHRING I 104 д.).²⁵

1.2.6. Стари Иранци

Говорећи о Иранцима у старом веку, треба осим данашњег Ирана узети у обзир огроман простор евроазијских степа од Подунавља до источног Туркестана на којем је током првог претхришћанског миленија

²¹ Caes. de bello Gallico VI 19: Funera sunt pro cultu Gallorum magna et sumptuosa; omniaque, quae vivis cordi fuisse arbitrantur, in ignem inferunt, etiam animalia, ac paulo supra hanc memoriam servi et clientes, quos ab iis dilectos esse constabat, iustit funeribus confectis una cremabantur, уп. Pomp. Mela III 2, 3; Diod. Sicul. V 28.

²² Tac. Germ. 27: Funerum nulla ambitio: id solum observatur, ut corpora clarorum virorum certis lignis cremantur, struem rogi nec vestibus nec odoribus cumulant: sua cuique arma, quorundam igni et equus adicitur. sepulcrum caespes erigit.

²³ Winedi, quod est foedissimum et deterrimum genus hominum, tam magno zelo matrimonii amorem mutuum servant, ut mulier, viro proprio mortuo, vivere recuset; et laudabilis mulier inter illas esse iudicatur, quae propria manu sibi mortem intulit, ut in una strue pariter ardeat cum viro suo (по SCHRADER/NEHRING I 106).

²⁴ И радимичи, и вятичи, и сѣверь одинь обычай имяху: ... аще кто умряше, творяху трызну надъ нимъ, и по семь творяху кладу велику, и възложакуть и на кладу, мертвеца сожъжаху, и посемь собравше кости вложакху в судину малу, и поставляху на столпї на путех, еже творять вятичи и нынї.

²⁵ Детаљније о словенским и балтским веровањима везаним за обред кремације в. доле одељак 6.

и у првим вековима хришћанске ере, све до ширења турско-татарских племена, доминирао ирански етнички елеменат. На целом том широком простору у старо време запажа се велика разноврсност погребних обичаја (WIDENGREN 1965, 35 ff.). Зороастризам као владајућа религија у предисламском Ирану прописује излагање мртваца грабљивим птицама на такозваним «кулама тишине»; тај обичај изгледа да је настао код источноиранских номада у средишњој Азији;²⁶ Персијанци ахеменидског времена су, по Херодотовом сведочанству (I 140), облагали своје мртве воском и полагали их у земљу; тела њихових царева балсамована су и чувана у зиданим или у стену уклесаним маузолејима;²⁷ Скити у данашњој јужној Русији и Украјини покопавали су се неспаљени под хумке, «кургане», како произилази из Херодотовог детаљног описа њихових краљевских погребних (Hdt. IV 71 дд.) и археолошких налаза; номадски Масагети настањени у централноазијским степама су, опет по Херодотовом сведочанству (II 216), покопавали своје мртве само у случају ако умру од болести, док је на свакога који доживи старост у здрављу примењиван својеврстан ендоканибализам: његови рођаци заклали би га и скували његово месо заједно са овчетином, па би га затим ритуално појели. Најречитија сведочанства о некадашњој пракси спаљивања мртвих код појединих иранских племена садрже управо свештени списи зороастризма који је изричито осуђује као најбогоскврнију злоупотребу светог огња (WIDENGREN l.c.; NAGY 1990, 174 дд.). То је, пре свега, само име платформе на којој су по зороастријском обичају мртва тела излагана, *daxma*:- оно је изведено од глагола који значи ‘спаљивати’ и нема сумње да је првобитно означавало ломачу. Осим тога, свештени спис усмерен против «дева», тј. старе, предзороастријске религије, осуђује спаљивање мртвих у области Чахра (Vidēvdāt I 16) и прописује сложене обраде очишћења у случају контакта са ватром на којој је спаљен мртац (*ātarš nasupākō* id. VIII 73, 74, 81).²⁸ Психопомпска улога коју у зороастријској митологији игра бог ветра и ваздуха Вају могла би изворно стајати у вези са обредом кремације, в. доле 6.2.3.

1.2.7.1. Индоаријци

Индијски потконтинент је део света где је обичај спаљивања мртвих најдубље укоренен од давнине све до наших дана. За Индоаријце је од ведског доба, тј. од краја другог миленија пре Хр., спаљивање искључиви начин погребна, али у самим Ведама налазе се индикације да није одувек

²⁶ Историчар Александровог похода на Индију Онесикрит забележио је да су становници Бактрије, данашњег Авганистана, старе и болесне изводили изван насеља и бацали посебно за то одгајеним псима, «погребницима», да их прождеру; тек је Александар учинио крај том варварском обичају (Strabo XI 11, 3).

²⁷ Уп. Strabo XV 3, 7, Arr. Anab. VI 29, 8 о Кировој гробници у Пасаргади.

²⁸ Дословно значење речи *nasupāka*- је «који кува леш», па би се могло радити не о спаљивању мртвих, него о ендоканибалистичком обреду какав Херодот помиње код Масагета (в. горе); убијање стараца помиње се у трећем поглављу Видевдата.

било тако; химна Ригведе X 15, 14а помиње претке *yé agnidagdhā yé ānagnidagdhā* «спаљене огњем и неспаљене огњем», а на једном паралелном месту Атхарваведе XVIII 2, 34) призива се бог огња Агни да приведе жртвеном обеду «покопане и бачене, спаљене и изложене (*uddhitāḥ*) оце». «Погребна химна" RV X 18 у стиховима 10-13 јасно алудира на укопавање, али није јасно да ли неспаљеног тела или урне са пепелом претходно спаљеног покојника.²⁹ Рани носиоци културе «сиве нашаране керамике» у првом раздобљу њеног развоја за чију доњу границу се узима XI в. пре Хр., у којима се виде најранији Индоаријци на тлу Индије, чешће су упражњавали сахрањивање него спаљивање, које тек у позније доба преовлађује (БОНГАРД-ЛЕВИН/ИЉИН 136). У сваком случају, у ведизму и хиндуизму до данашњег дана спаљивање је искључив погребни обред виших касти. И дандањи је жеља сваког хиндуистичког верника да буде спаљен у Бенаресу и да му ту пепео буде развејан у Ганг. По сведочанству Веда, у раније доба су одвозили тело мртваца на колима до места спаљивања, где би упалили две ватре: на првој спалили би сам леш, а на другој жртвене дарове боговима; преостале кости сложили би у виду људског лика и ставили у њега посуде са обредном храном. Атхарваведа XVIII 4 помиње мазање костију сусамовим уљем и увијање у тканину «начињену од траве». Пре сахране подигли би кућицу на стубу, а након сахране надгробни споменик (ГАМКРЕЛИДЗЕ/ИВАНОВ 828). Обичај спаљивања задржан је у будизму; сам Буда је, према легенди, наложио да га сахране на начин који доличи краљевима, тј. да га спале (САВАЛСКА 1964, 24). Избор обреда зависи од друштвене класе и имовног стања, начина смрти, трајања болести (умрле од губе тј. лепре укопавају), пола (код жена се разликује да ли су удате – познати обичај самоспаљивања удовице на ломачи, *satī*, посведочен већ у Ригведи X 18, 7 – имају ли или не децу, да ли су умрле на порођају или у трудноћи); деца и омладина готово свуда се укопавају (САВАЛСКА 1964, 26).³⁰

1.2.7.2. Народи и племена неаријске Индије, Индокине и Индонезије

Међу неаријске народе јужног и источног дела Индијског потконтинента, у Индокину до данашњег Вијетнама и у делове Индонезије спаљивање мртвих распространило се са хиндуизмом, доцније и са будизмом. Прихватили су га пре свега виши слојеви, кнезови и краљеви, заједно са идеологијом која му смисао види у ослобођењу душе. Тако се у Лаосу припадници више класе спаљују у лутки која представља

²⁹ Жежић 1987, 185, 241 д. ову другу интерпретацију сматра вероватнијом, премда пада у очи што се у овој химни уопште не помиње огањ (Агни). Са друге стране, по Хилебранту, на првобитно покопавање указивао би и обред *śmaśānachiti*, вршен након полагања спаљених остатака у урну (A. Hillebrandt : ERE 475 д.).

³⁰ У најмању руку деца до две године увек су се покопавала неспаљена (SCHRADER/NEHRING I 107, где се пореди горе 1.2.4. наведени римски обичај).

митску птицу *Hatsadiling*, у коју једна жена церемонијално одапиње стрелу. Сличне идеје могу се срести и код неких примитивних племена. Тако Дајаци на Борнеу спаљују осушене костуре својих мртвих уз образложење да ће тако омогућити њиховим душама да оду на небо. Припадници номадског племена *Man Cōc* у Индокини образлажу спаљивање својих мртвих жељом да могу носити са собом њихове остатке (E. S. Hartland : ERE 423-424). Код других народа на нижем ступњу развоја у првом плану стоји жеља да се тело потпуно уништи, да се покојник не би вратио на овај свет и шкодио живима. Коли у средишњој Индији (*Chotā Nāgpur*), код којих је спаљивање нормалан обред, преостале кости затварају у глинене лонце и вешају на кочеве, да се душе не би вратиле у своја ранија станишта. Такви лонци са костима краљева код Кандијаца (средишњи Цејлон) разбијају се и бацају у реку. У неким случајевима чини се да је спаљивање одстранило страх од мртваца, допустивши да дође до изражаја љубав његових ближњих према њему; тако племе *Дусон* чува пепео умрлог у издубљеном пању постављеном на стубове крај куће. Код неких најпримитивнијих племена овај обред се примењује само на табуисане мртваце. У Тајланду и Бурми се том поступку подвргавају умрли од малих богиња, жене умрле на порођају, жртве убиства или самоубице, да се њихове душе не би вратиле и малтретирале њихове ближње. Код Андаманаца спаљују дошљаке, код Атиеха на Суматри преступнике са изразито пејоративним односом. Код Каро-Батака и других племена у северном делу Суматре, где се спаљивање врши 5 до 10 година након погребња, врачеве се изузетно покопавају, слично као шамани у северној Азији – али се жене-врачаре и породиље спаљују (E. S. Hartland : ERE 411 дд., W. Crooke *ibid.* 483, САВАЛСКА 1964, 26 д.).

1.2.7.3. Кинези, Тибетанци, Корејци, Јапанци

Традиционални кинески култ предака подразумева потребу да се мртво тело што дуже очува нетакнуто и сходно томе прописује сахрањивање у земљу. Спорадично спаљивање јавља се од IV в. пре Хр. са будизмом, нешто више узима маха од II в. по Хр., а највише се упражњавало у доба династија Лианг и Танг (V-IX в.). Данас га практикују само будистички монаси. Његов могућ траг у савременом погребном обреду представља паљење папира (W. G. Walshe : ERE 450; САВАЛСКА 1964, 27). У Тибету је спаљивање ограничено на више ламе, у складу са будистичким обичајем, али се примењује и на богатије световњаке, додуше само у крајевима богатијим дрветом; иначе се мртви излажу или бацају у воду (L. A. Waddell : ERE 511; САВАЛСКА 1964, 28). И у Кореји и Јапану најстарији обреди били су излагање или бацање у воду, а спаљивање се шири са будизмом од IV в. по Хр.; будистичког порекла је и јапанска реч која означава кремацију, *dabi* (пали *jhāpe*, каузатив од *jhāya* ‘спалити’). Јапански цареви спаљивани су у раздобљу од 703. до 1644, а након што се 1654. цар Гоко-Мјо обратио у конфучијанство, прешло се на

сахрањивање. Кремација, симболична или стварна, практикује се још једино у секти Шиншу (A. Lloyd : ERE 496).

1.2.8. Алтајци, народи северне Азије

Кинески извори сведоче о спаљивању мртваца код турских народа у V-VII в. Са покојником обично је спаљиван његов омиљени коњ, а на гроб је постављан споменик са покојниковим ликом, но тај обред важио је само за ратнике и жреце, док су жене, старце и сиромаше излагали. Торгути у Монголији спаљују жреце и племенске вође, па од њиховог пепела и глине праве «бабу» која представља умрлог (некада кажу да су их резали од камена); свака «баба» у десној руци држи посуду са делом спаљених костију који се сматра довољним да би анђео васкрсења могао од њега васкрснути покојника; прикази ратника имају на боку мач, жреце приказују без мача. Спаљивање се често вршило у пећима начињеним посебно у ту сврху, распаљиваним помоћу мехова. (САВАЛСКА 1964, 28). Код Бурјата у јужном Сибиру око Бајкалског језера спаљивање има изразито дистинктивни карактер. «Беле шамане» спаљују на ломачи у близини шуме, у вери да је дим средство преноса душе у небо; после њихов пепео сипају у боров пањ и заптију га. Код Гилјака, Чукча, Јакута, Вогула и других народа северне и североисточне Азије, најстарији погребни обред било је излагање мртваца, односно постављање на платформу или дрво, а спаљивање се мотивише страхом од покојниковог повратка међу живе и везује са обичајем уништења његовог имања (САВАЛСКА 1964, 28 д.).

1.2.9. Полинежани, Меланезани, аустралијски урођеници

У Меланезији обред спаљивања мртвих има неколико својих жаришта: на Новој Меклембургији, на Соломонским острвима, где се спаљују поглавице и њихова родбина, међу Папуанцима на Новој Гвинеји; смрт се схвата као поновно рођење (САВАЛСКА 1964, 29 д.). У Полинезији обредног спаљивања мртвих практично нема (општераспрострањени обред тамо је стављање умрлог у чун и слање у земљу предака), мада се среће обичај уништења покојниковог имања спаљивањем, при чему место спаљене куће постаје табу, а ако умре поглавица, пали се и напушта читаво село. Једино што умрле у туђини каткад спаљују, али им често сачувају главу неспаљену и посебно је носе у завичај. Спаљују се остаци и имање људи умрлих од одређене посебно одвратне болести («црва»). У малом броју случајева потврђено је паљење одређених категорија људи код појединих племена. Познато је и бацање мртваца у активни вулкан (САВАЛСКА 1964, 29). У Аустралији спаљивање се веже за најстарија и најпримитивнија племена у државама Викторија, Тасманија и на полуострву Кејп Јорк; у целини за овај континент подаци су оскудни и често се свде на тврдњу да дотично племе спаљује мртве; у многим

случајевима ради се о спаљивању стараца или поглавица (САВАЛСКА 1964, 30 д.).

1.2.10. Народи црне Африке

Општераспрострањен погребни обред у Африци је згрчени укуп (САВАЛСКА 1964, 41), а спаљивање мртвих среће се на том континенту спорадично и нема неког већег центра. Савремени истраживачи бележе обичај да се после смрти спаљују посебне категорије људи, пре свега поглавице и њихова родбина, код неких племена (Soere, Akalai, Benguelle) у северозападном приморју око Гвинејског залива и у унутрашњости уз реку Конго, која се ту улива у океан (САВАЛСКА 1964, 31). Код источноафричког племена *Batutsi* тела умрлих краљева никад се не сахрањују, него се заједно са колибом у којој почивају након смрти са првим знаком распадања спаљују; верује се да се на тај начин краљеви враћају на небо, одакле су по племенској легенди њихови преци били изгнани. Код племена Нгони (у Танзанији) пепео спаљених баца се у воду (САВАЛСКА 1964, 32).³¹ У средишњој Африци, у поречју Конга, код Банту-црнаца и Пигмеја, спаљивање има негативну конотацију; њиме се после смрти жигошу преступници (пре свега особе оптужене да су вешци или вештице), самоубице и умрли за које се сумња да се могу повампирити, а среће се и спаљивање живих као казна. Племена око језера Тангањика (*Wakulwe* и др.) верују да месец или два након смрти тајанствено биће звано *Nkiua* оживљава кости, па новостворено тело злоставља или чак убија друге чланове своје породице. Да би се то спречило, тело се ископа и спали тако да се цело претвори у пепео, јер ако би остала и једна кост, и она би била довољна Нкиви; за разлику од европског спаљивања вампира (уп. доле б.1), код ових афричких племена ископавању и кремацији подвргавају се сва тела (САВАЛСКА 1964, 31; E. S. Harland : ERE 424).

1.2.11.1. Северноамерички Индијанци

У ново време ареал спаљивања мртвих у северној Америци концентрисан је уз пацифичку обалу, мада оно нигде није једини обред, него се може говорити само о његовој већој или мањој превази над другим видовима поступања са мртвима. Непознато је Ескимима, који своје мртве традиционално покопавају.³² Најдаље на север јавља се код племена Кучин и Тахлтан, по некима и код Чегоча. Слично као у северној Азији (1.2.8), ту се среће обичај чувања пепела у кућицама, посебно паљење лобање умрлог, шамани се често изузимају од спаљивања, а јављају се и сурови видови погребња са спаљивањем живих заробљеника на ломачи (САВАЛСКА 1964, 33). Код номадских племена као што су Кокопа (*Cocora*) на доњем току Колорада,

³¹ Цабалска л.с. указује на суседство ареала где се у воду баца неспаљено тело и одбацује претпоставку Шлентерове о вези са Индијом.

³² Можда ту улогу игра и недостатак дрвета.

Мајду у северној Калифорнији, Алгонквини у Канади, Хајда на острвима Краљице Шарлоте код Британске Колумбије и Принца од Велса код Аљаске иза овог обреда стоји у првом реду жеља да носе са собом остатке својих мртвих, као и да предупредe њихово обесвећење или црномагијску злоупотребу од стране непријатеља (E. S. Hartland : ERE 423 д.), но код Хајда постоји и веровање да тела палих у бици и уопште свих умрлих насилном смрћу морају бити спаљена да би њихове душе биле примљене у боравиште натприродног бића званог Tāxet, које виси у ваздуху (id. 424). Обред спаљивања доста често се упражњава код домородаца на подручју држава Вашингтон, Орегон и обе Калифорније. Општепозната су места спаљивања, јаме у земљи у којима се прави ломача; оне се најчешће остављају откривене, без прикупљања костију и пепела, а понегде их ипак засипају песком, да се место не позна, док племе Диегуено језика Хокан у Калифорнији прикупља остатке у посуде, па од пепела и дрвета прави покојников лик; овај последњи обичај дели и племе Маиду језика Пенути (СВАЛСКА 1964, 34). Код многих племена постоји вера у дим као средство преноса душе, њену бесмртност и поновно рођење које се постиже спаљивањем (СВАЛСКА 1964, 33, 34). Код више њих (Tokoltin, Carrier, Babine, Takahl) присутан је ритуал привидног спаљивања удовице на мужевљевој ломачи (СВАЛСКА 1964, 33 д.). Постоје подаци о уништавању покојникове имовине, које се, када је реч о богатим особама и поглавицама, објашњава жељом да се скупа са њима на други свет пошаље цело њихово имање; но код племена Сосора, Јавараи (језик Јума) и Ачомави (језик Хокан), где покојника спаљују у колиби скупа са свом његовом стоком и заувек напуштају то место, очито је посреди страх од повратка умрлог и својеврстан спој обреда спаљивања са веома примитивним обичајем да се покојник напросто остави у напуштеној кући. Код племена Luiseno (језик Шошон) и становника Флориде забележен је ендоканибализам, који се састоји у томе што најближи сродници туцају и једу кости и пепео спаљеног покојника (СВАЛСКА 1964, 33). Зуњи (Zuñi, део Пуебло Индијанаца) напустили су обичај кремације, јер мисле да она уништава мртве који су корисни као *iwannami*, изазивачи кише (rain-makers). (E. S. Hartland : ERE 424).

1.2.11.2. Маје, Ацтеци, Толтеци

У најстаријим насељима Маја нема трага обреду спаљивања, док гробови њихових владара из доцнијег времена садрже спаљене остатке сакупљене у велику посуду, над којом је подигнут споменик. Сматра се да сз Маје овај обред преузели од Нахма или Толтека. Људи нижег ранга једни су спаљивани, други покопавани. Пепео спаљених чуван је у горњем делу кипа који је представљао покојника. У доба конквисте спаљивање је посведочено широм Средње Америке, али само као погребни обред резервисан за највише друштвене слојеве. Код Ацтека су се спаљивали владари, велможе и жреци. Том приликом убијани су заробљеници, да би пратили покојника на онај свет.

Пепео је прикупљан, покриван изображењем главе и маском од злата и драгог камења и полаган у просторију у пирамиди. У ту антропоморфну облогу стављали су заједно са пепелом папирне амulette и остатке покојниковог пса, што подсећа на паљење папира у Кини. Ацтеци су веровали да дим преноси душе на други свет. Код Запотека постојало је обрнуто веровање, да спаљивање мртваца спречава одлазак његове душе на небо. Ендоканибализам се ту среће само у Нуеве Леон (САВАЛСКА 1964, 34).

1.2.11.3. Староседеоци Јужне Америке

Код старих Инка, спаљивање се сматрало посебно тешком казном. Код данашњих јужноамеричких племена преовлађује укуп неспаљених костију у посудама, својствен већ Инкама (САВАЛСКА 1964, 35).³³ Спаљивање мртвих познато је у северном делу континента (Е. S. Hartland : ERE 423 д.), али се и тамо среће само спорадично, као обред којим се одликују чаробњаци, врач и вођи, или, као у случају племена Тушанас и Пиагис, освајачи, да би се разликовали од покореног живља (САВАЛСКА 1964, 35). И ту је познат појам бесмртне, од тела независне душе и дима као превозног средства на небо (САВАЛСКА 1964, 35). Верује се да тек кремација потпуно ослобађа душу од спона са оностраним животом и оспособљава је за сједињење са оностраном заједницом покојника. То је објашњење племена Wayana у француској Гијани: они спаљују мртве «да би им душе могле одлетети са димом у небо» (Е. S. Hartland : ERE 424). Вођи племена Quinbaуа били су спаљивани, а њихов пепео смештан у златне урне, које су закопаване (САВАЛСКА 1964, 35). И племена Mandrusci и Romaina стављају пепео својих вођа у посуде; код овог другог оне су антропоморфне, а ломача се пали у кући заједно са целим покојниковим иметком (САВАЛСКА 1964, 35). И другде је упражњавано паљење покојниковог имања (племе Paез). Тај обичај среће се и у северној Америци и североисточној Азији, али је посебно карактеристичан за Јужну Америку, где се комбинује се са различитим погребним обредима: избацивањем тела, излагањем на платформи, покопавањем. Сврха му је у првом реду уништење покојникове материјалне имовине, која би покојнику могла дати повод да се врати на овај свет (САВАЛСКА 1964, 36 д.). Страх од повратка као мотивација очит је код неких веома примитивних племена, нпр. Јахгана: покојника пале одмах након смрти у кући заједно са стоком, име му се не сме помињати. Исти мотив присутан је и код племена Тару, које пали мртваца заједно са имањем у шикари без посебних церемонија, као и код Кваикома и Анахаука, који пепео такође расипају у шикару; доцније покојник не добија од живих никакве понуде. Ти примери сведоче о жељи да се униште и тело и душа. Тако се за

³³ Познато је да су Инке практиковале и мумифицирање, и са посебним пијететом чували мумије својих краљева.

спаљивање поглавичиног сина умрлог у младом узрасту верује да чува од смрти преостале мушке потомке. На истом тлу широко је распрострањен принудни обичај да болесници напуштају дом да би умрли у осами подаље од насеља. Ако се деси да неко умре у кући, био би заједно са њом спаљен (САВАЛСКА 1964, 35 д.). По шпанским изворима, у култури Сиева спаљивани су у част богиње Бурзе њени жреци након смрти, а и живи заробљеници, у вези са веровањем, распрострањеним у Јужној Америци, да се дим жртава боговима претвара у кишу (САВАЛСКА 1964, 35). Истим веровањем објашњава се и обичај племена Kumanagoto, Piritu и Guahibo да мртваце у први мах покопају, а онда у одређеном тренутку откопавају и све спаљују све на великој ломачи, а пепео им расипају у ветар, верујући да ће се претворити у кишу (САВАЛСКА 1964, 35). Карипски Индијанци упражњавали су ендоканибализам на спаљеним поглавицама (САВАЛСКА 1964, 35). И другде се у Јужној Америци среће тај примитивни обичај, који се састоји у томе што се кости (неспаљеног) покојника мељу у прах и једу у склопу обреда, или се пепео спаљеног покојника меша са јелом или пићем. По мишљењу Цабалске, овај други вид обичаја је ређи и представља млађе наслојење (САВАЛСКА 1964, 36).³⁴

2. Типологија обреда

Иако је материјал који смо у претходном поглављу изнели непотпун и у многим појединостима непоуздан, ипак ћемо у овом одељку покушати да изведемо одређене типолошке закључке, почевши од дефиниције самог обреда спаљивања мртвих.

2.0. Опредељење обреда

Међу набројаним погребним обредима има оних који немају везе са спаљивањем мртвих, већ у њима ватра фигурира као споредан и/ли секундаран елемент. Димљење у сврху мумификације, какво се претпоставља, рецимо, код старих Египћана³⁵ и микенских Грка (1.2.3), дијаметрално је супротно смислу спаљивања. Бацање мртвих у вулкан (1.2.9) само је једна локална варијанта обреда избацивања (у шуму, у воду и сл.). У ендоканибалистичким обредима спаљивање или термичка обрада леша (1.2.6; 1.2.11) нису од битног значаја и представљају, по свој прилици, секундарну примесу (1.2.11.3). Посебно је питање сврхе: да ли спаљивање у неким случајевима (и првобитно) служи само ослобађању

³⁴ На ендоканибализам у лужичкој култури (1.1.3.3) указивало би присуство стуцаних људских костију у налазима из Марћинковица код Новог Сонча (id.ib.).

³⁵ Египћани су, као што је познато, настојали да што дуже спрече распадање тела својих покојника, па су у ту сврху развили сложену технику мумификовања. Њој је у најраније доба могла претходити пракса димљења или смуђења лешева ради њиховог бољег одржања у сувом египатском тлу (H. R. Hall : ERE 459).

непропадљивог дела тела (костију) од пропадљивог мяса (в. ниже Оденову тезу 3.2.2), но из практичних разлога добро је дефинисати сваки поступак којим се тело мртваца, из обредних разлога, у потпуности³⁶ спаљује, као обред спаљивања или кремације, било да је његов резултат потпуна инцинерација (претварање у тела пепео) или ослобађање костију од мяса.

2.1. Ширина примене

Готово нигде, ни тамо где је најдубље укорено и најшире распрострањено, као у Индији, спаљивање мртваца није искључив и општеобавезан обред. Пре се може говорити о његовом преовлађивању или спорадичном јављању у датом археолошком слоју или традиционалној култури, односно о маркираности спаљиваних или неспаљиваних категорија становништва. Та маркираност може бити позитивна или негативна, зависно од смисла који се у датој култури придаје овоме обреду (в. одељак 2.4).

2.1.2.1. Позитивна маркираност

Спаљивање мртвих је позитивно маркирано тамо где се примењује на ужи или шири круг најугледнијих представника друштва: искључиво на краљеве или поглавице (Митани 1.2.2, источна Африка 1.2.10, нека племена јужне Америке 1.2.11.3), на поглавице и њихову родбину (Африканци око Гвинејског залива и реке Конго 1.2.10), на владаре (поглаваре), великодостојнике и друге угледнике и припаднике највиших слојева, укључујући по правилу и свештенство, враче и сл. (Индокина 1.2.7.2, Тибет 1.2.7.3, Турци и Монголи 1.2.8, Ацтеци 1.2.11.2, племена у северном делу јужне Америке 1.2.11.3, аустралијски урођеници 1.2.9), само на одређене категорије духовних лица (будистички свештеници у Кини и Јапану 1.2.7.3, «бели шамани» код Бурјата 1.2.8). У неким случајевима обичај је, ширећи се са врха друштвене пирамиде, обухватио и део људи нижег ранга (Хетити 1.2.2, Маје 1.2.11.2), а у кастинском систему Индије (1.2.7.1) обавезан је за све припаднике три више касте; занимљив је, али историјски свакако не и усамљен (уп. 5.2), случај јужноамеричких племена Тушанас и Пиагис, код којих се спаљивање мртвих експлицитно артикулише као дистинктивна црта владајућег слоја завојевача у односу на покорено становништво; подлогу за различите интерпретације пружа и ограничење кремације, код северноамеричких Хајда, на ратнике пале у бици и на све умрле насилном смрћу (1.2.11.1).

2.1.2.2. У горенаведеним културама где обред спаљивања има дистинктиван карактер негативно су маркиране поједине категорије становништва које се од њега изузимају. Те категорије дефинишу се не

³⁶ Овим се, дакле, изузимају случајеви делимичног спаљивања мртваца у гробовима ради очишћења не само тела, него и душе од полуције коју смрт са собом носи (уп. R. Munro : ERE 466).

само друштвеним положајем, него и узрастом (мала деца се по правилу не спаљују, тако код Римљана 1.2.4, Индијаца 1.2.7.1), полом (често бивају изузете све особе женског пола), стањем магијске нечистоте (умрли од појединих болести, труднице, породиље, врач и шамани (Каро-Батаци 1.2.7.2, сев. Азија 1.2.8, северноамерички Индијанци пацифичке обале 1.2.11.1))

2.1.3. Негативна маркираност

Обратно, у културама где је спаљивање негативно маркирано, оно се примењује управо на «нечисте», табуисане мртваце: у Тајланду и Бурми на умрле превременом, неприродном или насилном смрћу (породиље, самоубице), ту и на жртве појединих болести (1.2.7.2), као и у Полинезији (1.2.9), у делу јужне Америке на све које болест савлада у кругу насеља (1.2.11.3), код Андаманаца на странце, на Суматри на преступнике (1.2.7.2), у Африци такође на злочинце – пре свега оне који се баве црном магијом, као и на самоубице и потенцијалне вампире, с тим што местимично ова последња категорија обухвата све умрле (1.2.10). Карактеристично је да се профилактичко спаљивање мртвих тела на тлу Африке јавља упоредо са спорадичним спаљивањем живих преступника, какво је забележено у старо доба код Јевреја (1.2.1), а у средњем веку практиковало се као «чин вере» (порт. *auto da fé*) такође у процесима инквизиције против вештица, јеретика и сл.

2.2. Пропратне и накнадне култне радње

Одсуство било каквих обредних радњи при спаљивању мртваца и у потоњем времену иде упоредо са његовом негативном маркираношћу (2.1.3). Код позитивно конотираног спаљивања углавном су присутни поступци који очитују постојање одређеног посмртног култа том поступку подвргнутих мртваца, сличног ономе који се указује покопаним покојницима. Тај паралелизам одражава узајамне утицаје и наслојавања оба обреда, укопа и спаљивања, при чему се онај први по правилу показује као старији.

2.2.1. Гробнице, споменици

Материјални остаци кремираног покојника похрањују се на одређено место, које се обележава и постаје предмет култа. Широко је и у времену и у простору присутна пракса чувања спаљених костију или пепела покопаних у земљу, непосредно или у посебним реципијентима – урнама, које се такође смештају под земљу у гробну јаму или чувају над земљом као у нишама римских колумбарија или постављене на стубовима пободеним уз пут (нека источнословенска племена 1.2.3.3) или уз кућу

(средња Индија, Индонезија 1.3.4).³⁷ Каткад поједини делови тела бивају изузети од кремације (*os resectum* код старих Римљана 1.2.4, глава код Полинежана) и такође покопани или на други начин чувани. Спаљивање не искључује ни подизање неке врсте надгробних споменика; таквима се могу сматрати антропоморфне урне на тлу античке Италије (уп. 1.2.4.2),³⁸ код Маја и Ацтека (1.2.11.2) и неких савремених племена јужне Америке (Ромаина 1.2.11.3) или саркофази за похрану спаљених остатака код Филистејаца (1.2.1), а нарочито вајање покојниковог лика уз употребу његовог пепела код Торгута (1.2.8) и појединих индијанских племена у Калифорнији (1.2.11.1).

2.2.2. Гробни прилози, помени

Други битан елеменат култа мртвих су гробни прилози и доцније повремене понуде покојницима, пре свега у виду обредних обеда – даћа – обављаних на гробу у склопу помена. Пракса стављања у гробове посуда са храном и пићем, оруђа и оружја и других свакодневних потрепштина свакако одражава представу о гробу као о дому, посмртном боравишту покојника чије трајно физичко присуство у њему подразумева и материјалне потребе истоветне онима које имају живи. Та представа испрва је везана за обичаје сахрањивања интегралног тела, евентуално његове мумификације. Ипак дарови ове врсте нису потпуно страни обичају спаљивања мртвих тамо где се он осмишљава веровањем у онострано, небеско боравиште њихових душа, камо се оне најбрже отправљају радикалном елиминацијом овоземаљских остатака (уп. доле 2.4.3), а противречност се неретко отклања тако што се и гробни прилози спаљују на ломачи или на други начин уништавају и онеспособљују (посуде се разбијају, бодежи савијају и сл.).³⁹ У гробне прилоге у ширем смислу тог појма спадају и жртве, животињске и људске, замишљене као пратња покојнику на онај свет, које се по правилу подвргавају истом погребном поступку као и сам покојник, тј. скупа са њим покопавају или, у обреду кремације, спаљују. Тај смисао има спаљивање удовица код Индоаријаца 1.2.7.1, паганских Словена 1.2.5, у траговима и код неких северноамеричких племена 1.2.11.1, односно слугу, робова или заробљеника код старих Гала 1.2.5, северноамеричких Индијанаца 1.2.11.1 и Ацтека 1.2.11.2. Раскошни краљевски и великашки погребни прилози у неким старим културама, при којима су на ломачи уништавала значајна непокретна и покретна добра, па чак и људски животи, имају само спољашњу сличност са обичајем код низа примитивних народа да се уз

³⁷ Разуме се да ни овај вид сахрањивања није могао оставити јасних археолошких трагова (уп. горе 1.1).

³⁸ Такво обликовање урни водило је развоју значења лат. речи *bustum* од «место спаљивања» (уп. 1.2.4.1) до «попрсје, биста».

³⁹ Овај последњи поступак карактеристичан је за Келте, који су своје мртве испрва спаљивали, а затим претежно покопавали (уп. 1.2.5); повезан са кремацијом, среће се и на грчком тлу, уп. COLDSTREAM 2003, 31; 196).

покојника спали целокупна његова имовина, јер тај обичај не спада у домен култа мртвих, већ је заснован на сасвим другим побудама (в. доле 2.4.2).

2.2.3. Изостанак култних радњи

Сразмерно су ретки случајеви када спаљени мртваци бивају (по правилу, а не у само у случају негативно маркираних изузетака 2.1.3) лишени и гроба и било каквог посмртног култа, као код оних јужноамеричких племена која пепео својих мртваца бацају у шикару (1.2.11.3). Ту можемо претпоставити да се спаљивање наслојило на ранији обичај избацивања или излагања леша. До истог закључка Цабалска долази у вези са обичајем развејавања пепела спаљених мртваца у воду код племена Нгони у Танзанији, будући да околна племена своје мртве напросто бацају у воду (1.2.10). И обичај сипања пепела спаљеног белог шамана у пањ у шуми код Бурјата у југозападном Сибиру (1.3.8) могао је настати на супстрату ранијег излагања мртваца. Непостојање гроба не мора значити и потпуно одсуство култа мртвих. У хиндуизму, који проповеда потпуно одстрањење посмртних остатака развејавањем покојниковог пепела у реку (1.2.7.1), душама покојних предака, «очева» (*pitárah*) редовно се приносе жртве које се прослеђују на небо истим путем као својевремено они сами, посредством обредне ватре (уп. нпр. RV X 16, 10).⁴⁰

2.3. Техничка и економска условљеност обреда

2.3.1. Технолошки предуслови

Пракса спаљивања мртвих изискује одређен степен развоја технике распаљивања ватре ради постизања температуре 800-1000° степени Целзијуса, неопходне за постизање кремације, што указује на постојање техничких претпоставки за печење керамике и за металургију бакра и бронзе (ГАМКРЕЛИДЗЕ/ИВАНОВ 830, н. 1).⁴¹ У вези с тим није незанимљиво приметити да у Средоземљу талас ширења овог обреда крајем другог претхр. миленија коинцидира не само са великим етничким потресима (дорска сеоба, најезда «народа са мора»), него и са почетком гвозденог доба. У Атици гвожђе се јавља у већем обиљу и широј употреби у исто време када и општеважећи обред спаљивања, почетком једанаестог века пре Хр. (1.2.3). У Палестину тога времена овај обред доносе Филистејци (1.2.1), са чијом појавом тамо почиње гвоздено доба. Они су дуго за себе задржавали монопол на металургију железа, коју су преузели од

⁴⁰ Ведске химне редовно призивају «оце», тј. душе умрлих предака, на жртвени обед. За секундарну сахрану у ведско доба в. горе 1.2.7.1, за идеолошко осмишљење кремације код старих Индоаријаца в. доле 4.2.3.

⁴¹ Уп. технику спаљивања леша у посебној пећи уз помоћ мехова код северноазијских Торгута (1.3.8).

претходно поражених Хетита; Израелцима су по Првој књизи Самуиловој 13, 19-20 били забранили да се баве ковачким занатом (ТАВ 67).⁴²

2.3.2. Материјални предуслови

Кремација је не само технички сложенији, него, с обзиром на велики утрошак дрвета, и осетно скупљи погребни обред од простог сахрањивања у земљу или излагања, што је свакако морало утицати, у областима где је дрво ретко, на њену уско ограничену (дистинктивну) примену (Тибет 1.2.7.3), на постепено повлачење овог обреда у корист сахрањивања (то се, на пример, претпоставља за Рим царског доба), или на његово готово потпуно одсуство, као, на пример, код северних Иранаца који су у античко доба настањивали широк простор бешумних евроазијских степа.⁴³ Не треба се стога чудити што је он стран Ескимима, мада су они географски смештени између народа који га упражњавају, настањених у појасу субарктичких шума у северној Америци и у Сибиру. Ако је мало вероватно да је у Атини у раном једанаестом веку кремација превладала као начин сахрањивања из разлога пренасељености (в. доле 3.1.1.1), чини се сасвим могућим да је постепено враћање укопавању од 800. године било проузроковано и еколошким фактором, тј. крчењем атичких шума, о којем пише већ Платон.

2.4. Етиологија обреда

Под етиологијом обреда спаљивања разумемо начин на који се његово упражњавање образлаже у традиционалним културама, независно од модерних теорија о његовом настанку (в. доле одељак 3). Та образложења, предата старим текстовима или етнографским записима, истичу у први план час практичне, час магијско-религијске мотиве.

2.4.1. Транспорт из туђине

Нестор у Илијади VII 331 д. каже да је потребно спалити тела палих у бици да би њихове кости могле бити враћене дома њиховим синовима.⁴⁴ Овај мотив нарочито је изражен у обичају, који се спорадично среће код Полинежана, да спаљују тела умрлих у туђини (1.4.1), јер је спаљивање

⁴² Као и већи део других «народа с мора», и Филистејци су по свој прилици били индоевропског порекла. Иза облика имена посведочених у египатским изворима препознају се још Данајци, Сарди, Сикули, Тирсени, Ликијци, чак Ахејци; на рељефима из Мединет-Хабуа представљен је антрополошки тип Пеласта-Филистејаца са јасно израженим индоевропским одликама, у оштрој супротности према представама предњеазијских Семита, Хетита и самих Египћана.

⁴³ По Херодотовом сведочанству (IV 60), Скити су кували месо жртвених животиња користећи за ватру уместо дрва њихове сопствене кости. Но код Иранаца на однос према кремацији могли су утицати и идеолошки разлози, в. ниже 4.1.1.

⁴⁴ Уп. G. Sergi : ERE 472 д., који сматра да то објашњење није довољно да објасни тако дубоку промену у грчким погребним обичајима, која мора да се десила у хомерско доба, као што се претходно одиграла у средњој и делом у јужној Европи, већ да се ради о обичају који је у Грчку, као и у Италију вероватно донела иста, «аријска» раса. Уосталом, схолијаст уз Одисеју III 109 примећује да је, противно овим Несторовим речима, пепео палих Ахејаца остављен да почива у тројанској земљи.

мртвих њима иначе страно и врше га још само по изузетку из профилактичких разлога (1.2.9): неуобичајеност овог поступка подвлачи детаљ да често претходно одвоје покојникову главу да би је неспаљену однели у завичај.

2.4.1.1. Предупређење скрнављења

Јунаци «Илијаде» боре се да би спасли од пада у руке непријатељу тела својих палих сабораца са истом жестином као да их бране живе. Слично је код низа модерних номадских племена у Северној Америци (1.2.11.1) и Индокини (1.2.7.2) спаљивање мртвих мотивисано колико жељом да са собом носе њихове остатке, толико и страхом да би њихова тела, остављена у туђини, могли постати плен непријатеља. Иста бојазан долази до израза и у Плинијевом образложењу преласка на кремацију у старом Риму (1.2.4). Код ове двостране мотивације није лако раздвојити практично-емотивни аспект од магијско-религијског: допремање посмртних остатака у завичај омогућује надаље њихов нормалан култни третман, а чување мртвих тела ван домаћаја непријатеља предупређује не само њихово скрнављење, него и евентуалну црномагијску злоупотребу.

2.4.2. Ослобођење живих од покојника

Разуме се да свуда тамо где је негативно маркирано (2.1.3) спаљивање представља профилаксу од «злог» или «нечистог» мртваца. Оно се, међутим, и у неким примитивним културама у којима представља општеважећи обред схвата превасходно као начин да се спречи покојников повратак међу живе: код Кола у средњој Индији 1.2.7.2, Банту црнаца, Пигмејаца, племена око језера Тангањика у Африци 1.2.10, Гилјака, Чукча, Јакута, Вогула у североисточној Азији 1.2.8. Код ових сибирских народа, као и код низа индијанских племена у северној и јужној Америци (1.2.11.1, 1.2.11.3) присутан је и обичај да се заједно са покојником спаљује његова кућа (колиба), евентуално стока и сво друго имање. Да се код тог обичаја не ради о погребној жртви (уп. 2.2.2), него о поступку заштитне магије, сведочи чињеница да се он не везује нужно за спаљивање мртваца, већ се јавља, у јужној Америци и у Полинезији (1.2.9), и уз друге видове сахране, а често бива скопчан са трајним напуштањем датог места (такође и у сев. Америци 1.2.11.1). Снагу табуа под који потпада све што је имало икакве везе са покојником посебно истиче забрана да се његово име помиње након сахране код јужноамеричких племена Јахган и Тару (1.2.11.3). У истом делу света забележену праксу да се свако ко – противно обичају – умре од болести у властитој кући, заједно са њом спали, не треба схватити толико као хигијенску меру против заразе (уп. доле 3.1.1.2) колико као магијску заштиту од нечистих сила које проузрокују болест.

2.4.3. Ослобођење душе

У староиндијској религији обред спаљивања уклапа се у једну развијену, космолошки утемељену есхатологију, чији се елементи препознају и у другим старим индоевропским традицијама (код Хетита, старих Грка и Римљана итд.) и на којој ћемо се још задржати (в. доле 4.2). Овде ваља истаћи да се неки њени битни елементи срећу не само у домену непосредног зрачења хиндуизма (нпр. Лаос 1.2.7.2), него и код низа тзв. примитивних народа широм света: кремација као ослобођење душе и поновно рођење (Дајаци *ibid.*, Бурјати 1.2.8, Меланезани 1.2.9, јужноамерички Индијанци 1.2.11.3); небеско боравиште душа умрлих у које оне одлазе након спаљивања (Хајда у сев. Америци 1.2.11.1, Вајана у француској Гијани 1.2.11.3, Батутси у источној Африци 1.2.10); дим ватре на ломачи као средство преноса душе на небо (многа индијанска племена северне и јужне Америке 1.2.11.1, 1.2.11.3).

2.4.4. Остало (проузроковање кише)

У обе Америке спаљивање мртвих доводи се у везу са магијским изазивањем кише. Док је код дела Пуебло Индијанаца оно контраиндиковано у ту сврху (1.2.11.1), на тлу јужне Америке среће се веровање да се, као уопште дим жртава упућених боговима, и пепео спаљених мртваца претвара у кишу, забележено, у доба шпанске конквисте, као својеврсна мешавина погребња и жртвоприношења (Куева), а до новијег времена живо у двостепеној сахрани код неких јужноамеричких племена, где појединачним укопима следи масовна кремација (1.2.11.3). Ту у основи лежи идеологија жртвеног обреда, а веза са погребном обредношћу је секундарна.

3. Претпоставке о генези обреда

3.1. Изворна мотивација обреда

Претпоставке модерне науке о настанку обичаја спаљивања мртвих делимично се преклапају са виђењима обреда «изнутра» размотреним у претходном одељку (2.4), истичући у први план час практичне, час магијско-религијске разлоге. Што се тиче ових других, углавном се полази од дихотомне поделе, где би на једној страни биле примитивније културе на ступњу анимизма, у којима је смисао спаљивања мртвих сведен на потпуно ослобођење живих од њиховог непожељног присуства, а на другој страни стајали би виши религијски системи са развијеном есхатологијом, по којој је тренутно уништење мртвог тела ватром најбржи начин да се из њега ослободи бесмртна душа и отпрати у своје вечно боравиште на небу. Треба ипак истаћи да присуство једног схватања у датој култури не значи нужно одсуство другог, тј. ово друго среће се и код «дивљака» (в. горе 2.4.3), а заузврат, оно прво није сасвим страном «вишим» културама (уп. доле 6.2).

3.1.1. Практична мотивација

3.1.1.1. Недостатак простора?

Спорадично спаљивање још у микенско доба Вебстер тумачи потребом да се у гробу створи место за нови покоп (164-166), а за масовну примену овог обичаја претпоставља да се зачела у Атини у једанаестом веку пре Хр.: тада се онамо, према легендарној традицији, бежећи пред дорском најездом, доселио велики број избеглица са Пелопонеса, па је, по Вебстеровој претпоставци, дошло до пренасељености, која је подстакла Атињане да пређу са покопавања на спаљивање мртвих, да би у потоњем времену тај из нужде уведени обред постао у том делу Грчке нормалан начин сахрањивања, који су иселјеници пренели оданде у малоазијску Јонију, где се јавља на некрополи геометријског периода у Колофону (WEBSTER 1958, 140 д., 164 д., 290). Неодрживост ове хипотезе проистиче већ из чињенице да експанзија кремације почетком гвозденог доба није уопште ограничена на Атину нити на Грчку, него представља појаву много ширег замаха и свакако дубљих узрока.

3.1.1.2. Заштита од заразе?

Гамкрелидзе и Иванов у кремацији виде изворно санитарну меру против ширења куге (ГАМКРЕЛИДЗЕ/ИВАНОВ 831). Ова хипотеза могла би се позвати на ретке етнографске паралеле (уп. спаљивање умрлог од болести заједно са кућом код неких јужноамеричких племена 1.2.11.3), и на праксу наметнуту нуждом у време великих епидемија (нпр. за време куге 1656. у Напуљу само у току једне недеље спаљено је шездесет хиљада њених жртава), али се чини лишеном сваке историјске и археолошке потпоре (в. доле 3.2.2.1).

3.1.1.3. Пренос посмртних остатака на даљину?

У поменутом мотиву, израженом како у старо, тако и у новије доба код номадских и ратничких народа (хомерски Грци, нека племена југоисточне Азије и северне Америке), да се посмртни остаци ратника палих у туђини спаљивањем спасу од непријатеља и сачувају за њихову родбину (2.4.1), неки виде један од могућих извора самог обреда (E. S. Hartland : ERE 423-424; WEBSTER 1958, 164-166), док други ту могућност одбацују (САВАЛСКА 1964, 39).

3.1.2. Социопсихолошка мотивација

Са оригиналном теоријом о појави спаљивања покојника у Европи и Азији иступио је Драгослав Срејовић (СРЕЈОВИЋ 1959, 109-112). По њему, оно је одлика култура «прелазног типа» и везује се за периоде великих потреса у култури једне области; сходно томе, није одређено хронолошким моментом, већ револуцијама у привредном, друштвеном и културном смислу; та криза је увек проузрокована немогућношћу прилагођавања култура старијег типа новим елементима који задиру у њу,

било да је то појава метала, нових етничких елемената или миграционог таласа;⁴⁵ трајање ритуала спаљивања зависи од времена потребног да се криза преброди, односно да се старија култура прилагоди; он се није ширио на друге културе миграцијом или утицајем, пошто би такав закључак претпостављао једновремену промену привреде, друштвене и психичке структуре на широком подручју које обухвата више култура, а то није могуће; тај обичај се (по правилу) напушта онда кад култура дође до стабилизације у етничком, културном и привредном смислу; у оквиру потпуно стабилизоване културе он је израз религиозног конзервативизма и јаких традиција, које нарочито негује слој друштвено и економски повлашћених породица.

3.1.3. Магијско-религијска мотивација

3.1.3.1. Жеља за потпуном елиминацијом покојника са овог света

Жељу да се спаљивањем тела умрлог живи ослободе опасног присуства његове душе (2.4.2), присутну у многим примитивним културама а најјасније изражену тамо где се овај обичај примењује само по изузетку, на категорије које смо назвали «негативно маркираним» (2.1.3), Хартланд истиче као други веома јак мотив (после транспорта посмртних остатака на даљину, 3.1.1.3) за увођење кремације (E. S. Hartland : ERE 424). И за Шлентерову спаљивање мртваца је, као и њихово везивање, првенствено начин да се спречи њихов повратак (SCHLENTNER 1960, 211), док Цабалска одбацује могућност да је обред спаљивања мртвих настао на таквој анимистичкој подлози, и истиче да примитивни људи примењују спаљивање само у случају када откажу сви други начини да се покојникова душа умири (CABALSKA 1964, 38 д.; уп. доле 3.1.2.3). Едвин Роде је прелаз са покопавања на спаљивање који се код Грка одиграо у постмикенско доба схватао као духовну револуцију у којој је скршена моћ покојника, тако што су њихове душе протеране из света живих (RONDE 42, 47 д.). Карактеристична је Буркертова опаска да етнолог и археолог постају све скептичнији према тој теорији (BURKERT 1985, 191). Један пример те скепсе пружа и следећа хипотеза (3.1.2.2).

3.1.3.2. Ослобађање костију од меса

Оден (AUDIN 1960, 314-317) замишља настанак спаљивања мртвих на следећи начин. Према старој традицији, наслеђеној још из палеолита, када су мртве сахрањивали под огњишта у пећинама (тзв. фокални укоп), људи су у неолиту наставили да то чине под огњиштима и подовима

⁴⁵ У том смислу Срејовић наглашава да култура поља са урнама не представља истицање старе традиције, него је резултат новог талас узнемирености и кризе која има почетак и носи нове облике материјалне и духовне културе.

својих кућа (интрамурални укоп).⁴⁶ Покопавање лешева непосредно након смрти у зградама где људи живе морало се ипак избегавати како због задаха, тако и због недостатка простора, па је уведен обичај двостепене сахране, при којој мртво тело бива најпре положено изван насеља у земљу или напросто изложено док не нестану његови пропадљиви делови, да би затим огољене кости биле сахрањене или на неки други начин похрањене. Делимична кремација почела се, по Одену, упражњавати управо у сврху секундарне сахране, као најбржи начин да се кости ослободе од меса да би затим могле бити пренесене у кућу. И након што је напуштена пракса сахрањивања унутар дома, успомена на њу чувала би се у облику гробница, који и код примитивних народа и у развијеним цивилизацијама подражава разноврсна људска станишта, од колиба до двораца. Исти смисао имале би кућолике урне, карактеристичне за вилановску културу (1.2.4.2), док би обичај да се на урнама са пепелом умрлог приказује његов лик (уп. горе 2.2.1) побијао тезу да је првобитни циљ кремације био да се покојник што потпуније одстрани са овог света. Секундарна би била и опозиција покопавања и спаљивања. Оба обичаја – и покопавање, карактеристичано за земљорадничке и седелачке народе средоземног басена, засновано на веровању да човек после смрти наставља живот под земљом из које је и поникао и да га треба редовно хранити путем ливеница и даћа, и спаљивање, својствено сточарским и номадским народима европског севера, утемељено на вери да душа одвојивши се од пропадљивог тела налази на небу своје вечно боравиште – имала би заједничко порекло у «интермедијарној форми» секундарне сахране. Према Оденовој хипотези, инхумација и инцинерација заједно су настале и тек се накнадно раздвојиле, а противречне есхатологије о загробном животу под земљом или на небу не би биле ништа друго до догматско освештање њихових дивергентних развоја, након што је од делимичне кремације начињен корак ка тоталној инцинерацији, којом се цело тело своди на пепео. Не може се превидети унутрашња логика Оденове реконструкције, али се мора навести и мишљење, донесено на основу много ширег увида у археолошка и етнолошка факта, по којем би веза спаљивања са двостепеним погребом била мотив који се тек секундарно развио у Јужној Америци (CABALSKA 1964, 37).⁴⁷

⁴⁶ Уп. горе 1.1.1.2. (налаз из Трајана). Освештан остацима мртвих, пепео са огњишта није се смео бацати, него су га сакупљали у јамама у углу куће; Грци су те јаме звали *bóthroi*, а Латини *penus*, одатле назив *penates* «пенати» за сени предака. Овај архаични начин сахрањивања на примамљив начин објашњава веома распрострањено везивање култа предака за огњиште, између осталих и код Словена.

⁴⁷ Уп. ипак полагање спаљених костију у антропоморфном поретку и изградњу кућице код ведских Индијаца (1.2.7.1).

3.1.3.3. Ослобођење душе од тела

Насупрот овој⁴⁸ и другим напред наведеним теоријама, Марија Цабалска убеђена је да је обред спаљивања мртвих настао тек на вишем ступњу развоја религијске мисли, на којем се искристалисала представа о бесмртној души и о њеном оностраном боравишту, лоцираном по правилу на небу, у које она одлази (враћа се) пошто се одвоји од смртног тела – за шта је, разуме се, најефикаснији технички поступак управо кремација. Ово тумачење да се поткрепити постојањем аналогне представе не само у старим цивилизацијама које су практиковале спаљивање, него и код низа тзв. примитивних народа широм света, у југоисточној Азији, Африци, северној и јужној Америци (в. горе 2.4.3), што пружа основ да се говори о универзалном моделу људског мишљења, остваривом независно од расних, технолошких и културних предиспозиција – но сама Цабалска заступник је теорије о моногенези овога обреда (в. доле 3.2.2.2).

3.2. Претпоставке о пореклу обреда

Као и код низа других културноисторијских тековина и појава, и код обреда спаљивања мртвих постоје две начелне могућности: да се развио независно у разним деловима света (полигенетска хипотеза), или да је настао у једном тренутку на једном одређеном месту и одатле се даље ширио (моногенетска хипотеза). Обе ове хипотезе имају своје заступнике.

3.2.1. Полигенеза

Шлентерова не иступа са властитом хипотезом о настанку спаљивања мртвих, али с обзиром на његову веома широку распрострањеност претпоставља да није настало на једном месту, него независно на разним подручјима (SCHLENTNER 1960, 1, уп. CABALSKA 1964, 22). И иначе преовлађује мишљење да се обичај спаљивања мртвих развио независно на разним местима (нпр. LOWMIAŃSKI 1979, 73-75); као и све сличне претпоставке, оно не изискује посебну аргументацију, осим планетарне распрострањености појаве у различитим хронолошким и културним слојевима – што је и његова предност и недостатак, чинећи га у начелу вероватним, али и недоказивим.

3.2.2. Моногенеза

Став о моногенетском настанку обреда – тј. његовом ширењу из једног (пра)историјског жаришта – ређи је, али ће овде бити бројније заступљен, јер подлеже већем степену конкретизације.

3.2.2.1. Источна Африка?

Сводећи обред спаљивања на превенцију против куге (3.1.1.2), Гамкрелидзе и Иванов пређутно узимају да се он ширио заједно са самом

⁴⁸ Цабалска није знала за Оденов чланак.

болешћу, која је из првобитног жаришта око великих афричких језера прешла најпре Египћанима, а од њих Хетитима. Но у источној Африци нема тако раних трагова тога обичаја, који је Египту потпуно стран, као и мање-више свим хамитско-семитским народима. Што се тиче Хетита, код њих је обред свакако старији од епидемија које су погађале њихову земљу, а уз то је дистинктиван, тј. (бар изворно) резервисан за краљеве и великодостојнике (1.2.2), што би било неразумљиво, ако би му се извор тражио у санитарној превенцији.

3.2.2.2. Сумер?

Следећи Чајлда, Хоукса и Фојкта, Цабалска тражи порекло обреда у Месопотамији (САВАЛСКА 1964, 19; 22 дд.; 39); по њој, спаљивање мртвих настало је на подручју храмовних округа Сумера и Акада, где је тај обичај археолошки рано посведочен (САВАЛСКА 1964, 22, уп. 1.1.2.1; следи је GEDIGA 1976, 116). На Кавказу и у Малој Азији он се јавља знатно позније, што би указивало да се, скупа са идеологијом на којој је утемељен, ширио веома полагано; карактеристично је да су га Хетити и Митанијци преузели као изразито дистинктиван обред, који је одвајао владајући слој од остатка народа, који се и даље покопавао (САВАЛСКА l.c.). Из Сумера се, путем трговинских веза које су постојале са цивилизацијом долине Инда, проширио у предаријску Индију (1.1.2.2), а Аријци су га преузели тек након што су се тамо населили (САВАЛСКА 1964, 39). Из Индије, где једино представља преовлађујући погребни обред, спаљивање мртвих се даље ширило, заједно са хиндуизмом и будизмом, по целом свету. Испрва резервисано за више слојеве, вође и свештенике (Индокина, Индонезија, Тибет 1.2.7.2-3), распространило се и међу народима на нижем културном ступњу, у Африци и Америци (САВАЛСКА 1964, 39). Преко Суматре и Целебеса продрло је у Океанију (САВАЛСКА 1964, 30), а преко Меланезије даље у Аустралију, где се среће само у приморским крајевима, а племенске легенде јасно указују на његово северно порекло (САВАЛСКА 1964, 31). У северној Азији обред кремације сводио би се такође на зрачење из индијског жаришта.⁴⁹ И за цело америчко копно Цабалска узима да се спаљивање мртвих проширило онамо из Индије, и то релативно позно. Време када би оно на америчком тлу било најраније археолошки посведочено, око 300. г. пре Хр., коинцидира са експанзијом будизма у доба Ашокине владавине (274-237). Цабалска допушта да је нека будистичка мисија допловила преко Пацифика до ушћа реке Гила, оставивши материјални траг у виду спаљивања мртвих у култури Хохокам (1.2.11.1); из Северне и Средње Америке, овај обичај је, по Цабалској, продро у Јужну Америку, где пада у очи да га нема на западној обали, док

⁴⁹ Цабалска повезује тај индијски утицај на северноазијске народе са иранским утицајем на њих који би се огледао у култу очишћујуће ватре, премда је став Индоаријаца и Иранаца према спаљивању мртвих, бар у историјско доба, био дијаметрално супротан (в. горе 1.2.6. и уп. доле 4.1.1).

је северни део Северне Америке примао независне импулсе из североисточне Азије (САВАЛСКА 1964, 38; уп. 1.2.8). Већ и из историјско-географских разлога тешко је узети здраво за готово ове путеве и овакву хронологију распрострањења обреда кремације. Ако се и допусти могућност хиндуистичко-будистичких утицаја у Сибиру⁵⁰ и чак у Аустралији, Америка остаје проблем; хипотезе о препловљавању Пацифика у трећем веку пре Хр. и о везама између становништва североисточне Азије и северозападне Америке у доба након што су, на крају последњег леденог доба, ова копна раздвојена Беринговим мореузом, спадају пре у домен фантастике него озбиљне науке. Чак и ако се не искључи свака могућност контакта, поставља се питање како то да хипотетични будистички мисионари нису међу америчким Индијанцима оставили ниједан други траг своје религије осим обреда спаљивања мртвих као њеног спољашњег и споредног елемента?⁵¹ Слабом се чини и прва карика у претпостављеном ланцу ширења, не зато што би трговачке и културне везе између цивилизација древне Месопотамије и долине Инда стајале под сумњом, него зато што је обред спаљивања мртвих на тлу северозападне Индије старији од тих веза (в. горе 1.1.2.2), а за Сумерце није био карактеристичан: њиховом утицају пре се могу приписати појединачни случајеви скелетних укопа, попут оног из Харапе, где се за покојника увијеног у асуру и положеног у дрвени ковчег претпоставља да би могао бити сумерски трговац (БОНГАРД-ЛЕВИН/ИЉИН 105). Најпроблематичнијом се, међутим, чини полазна теза о настанку обреда спаљивања мртвих у Сумеру. Настрану што сумерски и акадски текстови не знају за овај обред (уп. горе 1.2.1), они, насупротив тврдњама Цабалске (САВАЛСКА 1964, 22; 39), не пружају ни религијски оквир у који би се он могао уклопити. Сумерска и семитска концепција оностраног је углавном песимистична, душе умрлих називају се «бићима таме» (*gidim*) и сходно томе одлазе после смрти у подземни бездан Аралту, што је представа много пре спојива са (неолитским) обичајем укопа, него са кремацијом, која свуда где поседује есхатолошку димензију претпоставља одлазак душе путем дима на небо. Све у свему, чини се да Цабалска раним археолошким потврдама кремације на месопотамском тлу, чији првобитан смисао и етничка припадност остају неизвесни, придаје превелик значај, а занемарује низ још ранијих сведочанстава те врсте из других делова света (особито из Подунавља, в. горе одељак 1.1), као и чињеницу да се, каквог год крајњег

⁵⁰ О њима сведочи кључни религијски термин *шаман*, који је у модерну етнологију и историју религије ушао из тунгуског, а своди се на пракритско (средњеиндијско) *samaṇa*- < санскр. *śramaṇa*- «будистички монах, аскет».

⁵¹ Иста ствар би се, по Цабалској, била десила свуда где се овај обред среће у свом претежно анимистичком виду, усредсређеном на заштиту од мртвих; она Шлентеровој, која такву мотивацију сматра првобитном (в. горе 3.1.3.1), пребацује «еволуциони схематизам» и прихвата обрнут развојни ток, по којем је анимистичка варијанта обреда настала деградацијом оне више, есхатолошке (САВАЛСКА 1964, 39).

порекла овај обред био, идеолошки контекст у којем он прераста у својеврсну мистерију спаса среће, у старо доба, искључиво код индоевропских народа. Стога ћемо се, у следећем одељку овог рада, поближе позабавити распрострањеношћу спаљивања мртвих код старих Индоевропљана и, у вези с њим, реконструкцијом њихове индивидуалне есхатологије.

4. Обред спаљивања мртвих код старих Индоевропљана

4.1. Хронологија, географија, значај за питање прадомовине

Спаљивање мртвих код Индоевропљана јавља се упоредо са ступањем првих носилаца индоевропских језика на историјску позорницу у другом миленију пре Хр., код Хетита и оног огранка (Прото-)индоаријаца који је чинио владајући слој у краљевству Митани и који се и у том погледу противстављао својим хуритским поданицима (1.2.2).⁵² Ова чињеница, коју Цабалска не узима у обзир, релативизује тезу да су Индоаријци, чија се главнина тек нешто доцније почела настањивати у Индију, овај обред преузели од тамо затеченог становништва, и поткрепљује уверење да он, без обзира на своју спорадичну примену, неједнаку фреквенцију, па и привидан недостатак континуитета (нпр. код старих Грка), представља део индоевропског наслеђа (в. ниже 4.2.4). Они који то уверење деле, узимају га у обзир при покушајима археолошке идентификације Праиндоевропљана и њихових појединих групација у праисторијско доба, то значи пре прелаза из трећег у други претхришћански милениј. Културу гробних јама, или курганску, која се у трећем миленију простирала на широком простору северно од Каспијског и Црног Мора и која се најчешће, у новије време нарочито од стране Марије Гимбутас, идентификује као праиндоевропска, карактерише скелетни укоп и само појединачни случајеви спаљивања (ГАМКРЕЛИДЗЕ/ИВАНОВ 949). Томас Гамкрелидзе и Вјачеслав Иванов, који су осамдесетих година двадесетог века иступили са новом хипотезом, по којој би тај појас евроазијских степа био тек секундарна «прадомовина» Индоевропљана, док би њихову праву «колевку» требало тражити у Малој Азији, истичу у том погледу да обред кремације карактерише халафску археолошку културу V миленија пре Хр. у Месопотамији на југоистичном рубу Мале Азије (id. 964, уп. горе 1.1.1.1), као и куро-аракску културу III миленија, у југоисточном подгорју Кавказа (id. 894, уп. горе 1.1.3.1).

4.1.1. Праие. **(o)ngnis* – погребни огањ?

Карактеристично је да се у старе индоевропске и свакако заједничке индоиранске термине из духовне сфере који су на староиранском терену

⁵² Истовремена појава спаљивања мртвих и коња у слојевима Троја VI, VIIa 1.1.4 указује такође на везу са сменом становништва и индоевропеизацијом северозападног дела Мале Азије.

веома рано изашли из обичаја и нису практично оставили ни трага⁵³ свакако зато што су били подвргнути религијском табуу,⁵⁴ убраја и *agní-*, нормалан староиндијски назив за ватру и бога ватре, који се среће још код Латина (*ignis*), Балта (лит. *ugnīs*) и Словена (стсл. *огнь*), а то су све народи који су од најранијег доба упражњавали спаљивање мртваца. Изгледа да су и реч и бог Агни код зороастријских Иранаца – који су напустили обичај кремације у корист излагања мртвих птицама (1.2.6) – проскрибовани због схватања да додир са мртвим телом контаминира ватру, која је у зороастризму иначе важила као најсветије суштаство и оличење божанског духа; отуда и ритуални прописи за очишћење од нехотичног додира са ватром на којој је спаљен мртац, па и сама замена назива *agni-* као ознаке за такав, погребном праксом скрнављен огањ, термином *ātar/āpr-*.⁵⁵ Од предложених етимологија, за чији преглед в. најскорије EWAia I 44 д., најпримамљивија се чини, тамо ненаведена, Трубачовљева, који претпоставља сложеницу са негирајућим префиксом **(o)n-* од основе **gn(e)i-* «гњити, трулити», насталу као новообразовање у склопу увођења кремације: оно би првенствено означавало обредну ватру која прождире остатке мртваца. Ово тумачење има и своју слабу формалну тачку: с обзиром на гр. *khníein*, ствнем. *gnītan*, оно се суочава са неопходношћу да се претпостави праие. варијантност **gnei-* поред **ghnei-* (ТРУБАЧЕВ 2002, 211; уп. већ 1986, 69).

4.2. Идеолошка подлога обреда у најстаријим ие. традицијама

4.2.1. Хетити

У својим анализима и другим списима, хетитски краљеви доследно себе означавају описним називом ^dUTU^{ŠI} «Моје Сунце», а њихова смрт описује се изразом «када је тај и тај (најчешће: мој отац) постао богом» (DINGIR^{LIM}-iš kišat). Иако се при писању оба израза користе сумерски и акадски идеограми, детерминативи и наставци (што је иначе у хетитском обична појава), ниједан од њих нема ни сумерског ни акадског предлошка; штавише, овоме другом у акадској верзији одговара формулација «када је мог оца снашао његов усуд», па се сме узети да одражавају домаће, хетитске представе, што налази могућу потврду у хомерској традицији (уп. доле 4.2.2.1). Нејди (NAGY 1990, 143 дд.) види у овим формулама одраз индоевропског соларног култа, у којем се рађање сунца у зору

⁵³ Једини изузетак представљала би лична имена млавест. *Dāštāyini-*, иран. у акадској предаји *Ag-ni-par-ni* (EWAi I 44).

⁵⁴ Други такви термини очували су се у деградираном значењу: и.е. **deivo-* «бог» > индоир. **daiva-* «бог» > стинд. *devá-* «бог» = ав. *daēva-* «злодух, демон».

⁵⁵ Веровање да је ватра на којој је спаљен мртац нечиста постоји и код народа који практикују кремацију, па се након сахране ватра у кући гаси и поново пали, тако код Индијаца. На исто схватање вероватно се односи такав обичај код старих Грка (аргивска *énknisma*), мада је упражњаван и пошто се прешло на покопавање мртваца. уп. LOMA 1999, 25.

повезивало са паљењем жртвене ватре, и своди их на веровање да се владар након своје смрти и кремације поистовећује са божанским Сунцем. Унутар истог митолошко-ритуалног контекста исти аутор етимолошки повезује сазвучне хетитске речи *haššu-* «краљ», *haš-* ‘зачињати, (по)рађати’ и *hašša-* «(свештено) огњиште» (ова последња сродна је са лат. *ara* «жртвеник, олтар» < праие. **H₂es-* «зачињати, палити»⁵⁶).

4.2.2.1. Хомерски Грци

Упадљиве подударности у погребним обредима хомерских Грка (1.2.3) и Хетита (1.2.2) могле би се, с обзиром на блискост оба народа у времену и простору, тумачити у смислу узајамног утицаја, при чему би првенство припадало анатолијским Индоевропљанима, код којих је овај обред документован знатно раније него код Грка. Неке епизоде и речи код Хомера као да поткрепљују ту претпоставку. За палог ликијског јунака Глаука (Ликијци, у Илијади савезници Тројанаца, били су индоевропски народ сродан Хетитима) каже се да ће му његови рођаци и другови одати посмртну почаст гробом и стелом (XVI 456 д.); при том је употребљен глагол *tarkhúein* који се изгледно тумачи као анатолијска позајмљеница изведена од речи за «бога» (уп. ликијски *trqqas* ‘бог’), и у којем Нејци (1990, 130-132) слуги домаћи анатолијски еквивалент горепоменутог описног израза DINGIR^{LIM}-*iš kišat* «постаје бог» у хетитским текстовима (4.2.1). Сам Патрокло се означава као Ахилејев «пратицац, дружбеник» речју *therápōn*, која би такође потицала из хетитског, где *tarpan(alli)- / tarpašša-* означава ритуалног заменика на којег се преноси култна нечистота са самог краља и заједнице коју краљ оличује (id. 129 д.). Са друге стране, грчки обред показује и неке специфичне подударности са ведским: мазање костију спаљеног покојника уљем, увијање у тканину биљног порекла (уп. горе 1.2.3. и 1.2.7.1), а у терминологији везаној за кремацију код Хомера присутне су поједине речи и коренови које имају своје староиндијске еквиваленте у сличним контекстима (уп. доле 4.2.3.1). Са становишта есхатолошких представа, најзанимљивији је грчки назив загробног боравишта душа, хом. **Áiis, -idos, Aídēs*, клас. *Hāides* «Хад». Он се убедљиво тумачи као поствербал глагола **s(e)m-wid-* који, у језику староиндијских Веда, означава окупљање душа предака на оном свету (ово тумачење Паула Тимеа прихвата, између осталих, SCHMITT 1967, 50 д.). Додуше, састајалиште покојника Веде смештају на «вишње небо» и приказују као место загробног блаженства, док је грчки Хад, бар у класичној представи какву налазимо по први пут у једанаестом и двадесет

⁵⁶ Уп. семантички распон праие. **k^wer-* «творити, чинити» > **kur-* «палити; зачињати, рађати» како је реконструисан у ЛОМА 1999, 140 д. Даље Нејци пореди римске легенде о рођењу легендарног владара (Сервија Тулија, Ромула и Рема и др., Plin. NH XXXVI 204, Ovid. Fasti VI, 625-634, Dion. Halicarn. IV 2, 1-4, Plut., Romulus II 4-8, Serv. ad Aen. VII 678), у којима краљево кћер оплођава мушки уд чудесно изникао из огњишта, но оне најпре чувају успомену на древни обичај «фокалног» упока (в. горе 3.1.3.2, нап. 47).

четвртом певању Одисеје, мрачно подземље, где сени мртвих имају само привид егзистенције, за које Ахилеј каже да би радије на земљи био надничар него што ту краљује. Лоцирање оног света у подземље и песимистична есхатологија «Одисеје», као и позније, од ње зависне грчке традиције, чини се инспирисана медитеранским и предњеазијским утицајима (уп. горе 3.2.2.2); да су у неко раније време Грци замишљали свој Хад на небу указује, осим горе поменуте староиндијске паралеле, и чињеница да је истоимени бог, владар доњег света, у митолошкој интерпретацији брат, а изворно свакако хипостаза, врховног бога Зевса, па се каткад означава и као *Zeùs katakthónios* «подземни Зевс», што је, етимолошки гледано, оксиморон, будући да гр. *Zeús* изворно значи исто што и стинд. *dyáus*: «(ведро, дневно) небо». Ако је тачно, а јесте, да «Илијада» као најстарији споменик грчке епике у многоне одражава праиндоевропску песничку традицију заједничку, пре свега, староиндијским Ведама (в. SCHMITT 1967 *passim*), онда и у контексту Патрокловог погребља треба допустити архаичнију концепцију царства мртвих него што је она у Одисеји,⁵⁷ а ближу ведској; у најмању руку, епизода у којој се Патроклова сен јавља у сну Ахилеју инсистирајући да је – кремацијом – што пре ослободе од тела и омогуће јој приступ у Хад, не да се без тешкоћа спојити са туробном сликом Хада у једанаестом, «Мртвачком» певању Одисеје.

4.2.2.2. Хераклова апотеоза

Паралелизам између краљевског погребља код Хетита и Патроклове сахране није потпун пре свега због тога, што је све чему грчки покојник тежи пријем његове душе у царство мртвих, а не и њено обоготворење, са којим се поистовећује смрт хетитског владара. Но грчка традиција изван Хомера зна и за мотив апотеозе на ломачи, који се везује за Херакла: по миту, Херакле је, отрован кошуљом коју је обукао и није је више могао свући, трпео страшне муке и потражио спас у смрти; попевши се на врх планине Ете, подигао је сам себи велику ломачу и затражио да је неко од присутних запали; пристао је Филоктет, добивши заузврат од Херакла његов лук и стреле. Док је Хераклово тело горело на ломачи, Зевс је муњом и облаком узнео свога сина на небо. Овај добро познати мит чита се први пут код Софокла (Trach. 756 sq., 1191 sq.), а један познији писац, Лукијан, интерпретира га речима да је Херакле тиме што је спаљен на Ети постао богом: одбацивши од себе све људско што је наследио од матере и задржавши чист и непомешан божански део свога бића издвојен путем ватре, он је узлетео међу богове (Luc. Hermetimus 7). Писани подаци и археолошка истраживања сведоче да је место наводне Хераклове ломаче на Ети било предмет култа од архајског периода све до у римско доба

⁵⁷ Данас преовлађује мишљење да је Одисеја нешто млађа од Илијаде и да је није певао исти песник, «Хомер».

(NILSSON 1922; 1955, 131). Ако је и тачно нагађање да је Хераклов култ на том месту настао као супституција микенског годишњег празника при којем су човеколике лутке бацане у ватру (id.ib.), традиција, дубоко укорењена већ у петом столећу пре Хр., која је ово место везивала за Хераклово успење, морала је настати знатно раније, и ако већ нећемо узети да нам преноси нешто од идеологије микенског периода – Херакле је микенски јунак *par excellence* – тешко је можемо датирати позније од «мрачног доба» у којем спаљивање мртвих доживљава своју експанзију на грчком тлу, а тиме се она поставља на исту временску равн са сведочанством хомерских спева.

4.2.2.3. Кремација и апстракција

Додуше, горенаведено тумачење Хераклове смрти код Лукијана може бити плод позне филозофске спекулације (Херакле је био омиљени јунак стоика), али се не сме превидети ни чињеница да сам обред кремације претпоставља одређен корак у смеру спекулативног, апстрактног мишљења. Јован Лиђанин, опет један позни аутор, на једном месту свога списа «О месецима» побија тврдњу Анаксимандра – првог јонског филозофа после Талеса – да су Грци у старини тела мртвих предавали ватри зато што је овај свемир настао из ватре, а такође став стоика, који су у ишчекивању свеопштег пожара (*ekpýrōsis*)⁵⁸ унапред претварали мртве у пепео (*Lydus de mens. IV 40*). Археолозима није промакла чињеница да се упоредо са спаљивањем мртвих у Грчкој шири другачија, апстрактна уметност, у којој се геометријске форме супротстављају природном изгледу ствари (СРЕЈОВИЋ 1959, слично и АКИМОВА 1990, 234); промена исто онолико радикална као прелаз са чувања мртвог тела на његово брзо уништење у име идеје о могућности неке другачије, више егзистенције.

4.2.3. Индоаријци

Најдетаљније теолошко осмишљење обред спаљивања има у хиндуизму, где је најраспрострањенији и најживотнији. Реконструкцијом првобитних, ведских представа о посмртној судбини душе најподробније се у последње време позабавио Нејџи, чије ћемо главне резултате укратко изнети у овом одељку.

4.2.3.1. Одвајање душе од тела

По представи ведских Индоаријаца, после смрти се душа, у смислу носиоца човекове свести, разума и осећања, одваја од тела. У живом телу Веде га означавају речју *mánas-*, а кад се одвоји од тела може бити означен такође као *mánas-* и/ли *ásu-* и замишљан као минијатурно оличење покојника у виду крхког и рањивог човечуљка (слично као и грч. *psykhé*). Коначно тај *mánas-/ásu-* стиже на «треће небо» где бораве преци

⁵⁸ Мисли се на уништење универзума ватром. За могуће предфилозофске изворе те концепције в. ЛОМА 1999, 13 дд.

(*pitaras*). Jaiminīya-Brahmaṇa 1, 49, 1 и д. описује есхатолошки процес поновног сједињења душе са телом: покојникова личност (самосвест, идентитет) напушта (овде у тренутку кремације, а не саме смрти) тело и «из дима одлази у ноћ» *dhūmād vai rātrim apy eti*, из ноћи у дан, онда у тамну половину месеца, па у његову светлу половину, где се тело и *ásu*-коначно споје. Речи *mānas*- «свест, разум» и *dhūmā*- «дим» представљају у овим контекстима праиндоевропско наслеђе; првој одговара грч. *ménos*-, а другој лат. *fūmus*, стсл. *дымъ*, грч. *thymós*, ова последња са значењем помереним у психолошку сферу (NAGY 1980 = 1990, 87 д.).

4.2.3.2. Посмртни пут душе

Улогу психопомпа у ведској митологији играју Савитар и Пушан. *Savitṛ*-, од *sū*- «пробудити, оживити» је соларно божанство које својом путањом омогућава компонентама људске индивидуалности пошто у тренутку смрти напусте тело да се реинтегришу у царству предака. Дању он својим колима путује «низводно» (*pravát*-) кроз светлост, а ноћу «узводно» (*udvát*-), тј. у обрнутом смеру, кроз таму, другим, подземним небом (RV I 35, 3). Крајњи циљ је горепоменуто треће, вишње небо, смештено изнад Савитровог првог, дневног неба, на највишој тачки Сунчеве путање, где бораве бесмртне ствари (*amṛtā*-, id. 6), камо после смрти доспевају «очеве», тј. умрли преци, на челу са својим владарем Јамом, првим човеком који је искусио смрт и прошао «узводном» путањом (RV X 14, 1; AV VI 28, 3; XVIII 4, 7). Пре него што ће досећи вечно боравиште на трећем небу, он је морао проћи и злокобно друго, подземно небо, следећи Савитрову путању и под његовим вођством. Као психопомпу, Савитру се упућује молитва при кремацији да умрлог смести у боравиште предака (RV X 17, 3-6). У тој улози, дублира га Пушан (id. 5) и каткад се са њим поистовећује (RV V 81, 5). Скупа са мртвацем спаљује се јарац, Пушанова животиња (X 16, 4), што треба да души зајамчи безбедан пролазак «стазом отаца» (97, 117).

4.2.3.3. Космологија ватре

Химна RV X 17, 6 помиње два Пушанова родна места («боравишта», *sadhástha*-) на два краја (Сунчеве) путање, од којих је једно небо, а друго океан, из којег се Сунце рађа. На основу те представе, његов соларни корелат Савитар се назива «потомком вода» (*apām nápāt*). Исто име означава и бога огња Агнија, који се, међутим, означава као «онај са три боравишта» (*tri-sadhasthá*- RV III 20, 2) јер се, за разлику од Сунчеве ватре, поред неба и воде рађа још и на земљи, као жртвена ватра (RV X 45, 1). Апам Напат који, као представа соларне митологије, потиче из индоиранске старине (у Авести му одговара *Apam Napā*), кад се ради о човековој смрти и поновном рођењу пре је служио као соларни модел него као соларни водич, јер му недостаје трећи вид, који поседује Агни: на земљи он постаје неко други (II 35, 13), тј. сам Агни, жртвена ватра

(NAGY 1980 = 1990, 101). Химна RV X 45, 1 каже: *divás pári prathamám jajñe agnír / asmád dvityítam pári jātávedāḥ / trítíyam apsú ...* «први пут Агни се родио од неба, други пут од нас као Ђатаведа ('Зналац бића', назив за жртвену ватру), трећи пут у водама ...» (уп. id. 100). Први Агни је дакле рођен на небу као муња, други на земљи као жртвена ватра, а трећи у води као Сунце; он има два боравишта, небо и океан, док на небу рођени први Агни може доспети директно са неба на земљу кроз атмосферу (*antárikṣa*- «међупростор»), али и кроз кишу којом небо оплођава земљу, у ембрионалном виду «заметка водâ» (*apām gārbha*-) скривеног у биљкама које оплођена земља рађа. Тај латентни огањ ослобађа се из дрвета трењем и манифестује у виду жртвене ватре. На њега се односи Агнијев епитет *mātaríśvan*- «онај који расте у мајци». У Ригведи се Матаришван појављује и као посебан митолошки лик, Вивасватов посланик који је трењем (*manth*-) дрваца (*aráṇi*-) ужегао прву ватру. Вивасват је први жртвоприносник, предак људског рода, отац Јамин, са тачним панданом у староиранском Вивахванту, оцу Јимином; његово име је изворно епитет Сунца и изводи се од истог корена **wes*- «сјати», од којег и име римске богиње огњишта Весте (id. 103 дд.). У ритуалу, трима Агнијевим хипостазама одговарају три посебне жртвене ватре. Она која представља небеског Агнија (муњу) зове се *dakṣiṇa*-, земаљског Агнија симболизује *gārhapatyā*-, а онога рођеног у води, тј. сунце – *āhavanīyā*. Ова последња представљена је четвороугаоним огњиштем које симболизује небо (по којем се одређују четири стране света) са лотосом који симболизује воду у средини, док је «домаћа», земаљска ватра *gārhapatja* округла, у складу с тим како се замишљала Земљина плоча опасана океаном. Димезил је запазио аналогију између жртвеника *gārhapatja* и округлог тлоцрта Вестиног храма у Риму, насупрот нормалном четвороугаоном тлоцрту других римских храмова (*templum*), који се, као и жртвеник ахаванија, одређивао према четири стране света (NAGY 1990, 107, уп. DUMÉZIL 1973, 245 дд.). У виду ватре на ломачи, Агни омогућује покојнику сједињење са Сунцем, RV X 16, 3: *sūryam cákṣur gacchatu vātam ātmā* «нека око оде сунцу, дах ветру».

4.2.4. Заједничко наслеђе?

Овај компаративни преглед религијско-митолошких представа везаних за обред спаљивања мртвих ограничили смо, заједно са Нејцијем, на три најстарије и за тај предмет најиздашније традиције: хетитску, грчку и индијску. Проширење компаративног видокруга изнело би на видело свакако још подударности, нпр. стари римски обичај да син подигавши очеву кост са погребне ломаче објави да је покојник постао бог (МНМ II 382), где се може наслутити домаћи, староримски извор доцнијих царских

апотеоза нераздвојно везаних за обред кремације (уп. горе 1.2.4), или јасни трагови космолошких представа о ватри аналогних староиндијским у словенској и, посебно, балтској традицији (ЛОМА 2002, 206 дд.). Но већ је хетитско-грчко-индијска компарација довољна за закључак који Нејци доноси. По његовом суду, поређење Патроклове сахране у «Илијади» и краљевског погребног обреда код Хетита показује такве подударности у појединостима и идеологији, које, уз додатно сведочанство староиндијске традиције, указују на праиндоевропско наслеђе, старије од другог претхришћанског миленија и самог доласка прото-грчких Индоевропљана у Грчку. Тиме се доводи у питање суд археолога склоних да усмену традицију одражену у овом делу «Илијаде» датирају почетком првог миленија пре Хр., када се тек спаљивање мртваца појављује на грчком тлу и улази у обичај упоредо са покопавањем. Спаљивање Патрокла показује се као традиционална тема заснована на представи о загробном животу с ону страну Хада (NAGY 1990, 85). Налази компаративне лингвистике указују да описи кремације у Илијади одражавају обичаје које су протогрчки Индоевропљани упражњавали и пре него што ће се доселити у Грчку, другим речима, да су хомерска сведочанства у том погледу старија од оних која пружа микенска археологија. Не инсистирајући да је спаљивање било искључиви погребни обред код Праиндоевропљана, Нејци узима да се оно свакако као једна од врста погребног обреда упражњавало још у праиндоевропско доба (id. 129). До истог закључка долазе ГАМКРЕЛИДЗЕ/ИВАНОВ 826-831, који се осврћу и на друге ие. традиције спаљивања мртвих – међу њима на германску, балтску и словенску, о којима ће бити више речи у наредним одељцима.

4.3. Страни утицај?

Постоји мишљење да соларни елементи у владарском култу код Хетита и Митанијаца воде порекло из Египта. По Гарнију, сиријска и анатолијска краљевства онога времена била су засењена моћу царева египатске Осамнаесте династије, па би крилати Сунчев колут који се приказује како лебди над главом хетитског краља и чини део његовог «монограма» заправо био египатски симбол краљевског достојанства преузет посредством Сиријаца, где се он укристио са вавилонским сунчаним симболом, а још раније били би га преузели владари краљевства Митани у горњем сливу Еуфрата, који су припадали владајућем индоаријском слоју, уподобивши га небеском симболу подупртом једним стубом, какав се помиње у Ригведи (GURNEY 1952, 233). Како се од свих индоевропских народа спаљивање мртвих јавља најпре у владарским погребима Хетита и митанијских Индоаријаца, и како је, у најмању руку код оних првих, владарски култ имао наглашену соларну димензију (4.2.1), ваља размотрити могућност да су ови први Индоевропљани који су

се појавили на историјској позорници у суседству старих блискоисточних цивилизација претрпели и у домену својих представа о загробном животу одређен утицај Египта, где су спекулације те врсте биле веома развијене.

4.3.1. Соларна сотериологија старих Египћана

Сотериолошка учења «текстова пирамида» – ради се о збиркама религијских изрека нађеним у пирамидама фараона из позног раздобља Старог царства (друга половина трећег миленија пре Хр.) – говоре готово искључиво о посмртној судбини фараона, којом се он издваја од обичних смртника утолико, што је син Бога Сунца (Атум, Ра) рођен пре стварања света, па не може умрети, већ се Сунчевом путањом узноси међу звезде. Замишљало се да он плови са Сунцем у његовој лађи, да узлеће у виду неке птице или инсекта у небо или се онамо успиње лествицама. Пут у небеско пребивалиште («поље дарова») ипак није једноставан и безопасан. Ноћну пловидбу Сунца кроз подземље угрожавају силе таме, а да би доспео на свој циљ кроз сложену топографију оног света фараон мора обавити одређене обредне радње (лустрације) и успешно пребродити својеврсно испитивање, у којем Елијаде види трагове обрета иницијације наслеђеног из прединастичких неолитских култура. Успење умрлог на небо равно је апотеози, јер се «узнесени» фараон надаље поистовећује са богом Ра и изричито изузима из јурисдикције Озириса, владара мртвих. У неким формулацијама долази до изражаја отворени антагонизам између ове соларне сотериологије, засноване на феномену свакодневнег заласка и поновног рађања Сунца, и есхатолошких представа неолитског порекла везаних за годишње обнављање вегетације, оваплоћено у митској судбини Озириса, са којим се умрли владар, а доцније и сваки покојник такође поистовећује (ELIADE 1989, 84 дд., NELCK/OTTO 160 дд., 288 д.). Реч је очито о две конкурентне есхатологије, од којих ова друга има свој пандан у сумерско-акадској религији. Ту Озирису који умире и васкрсава одговара бог вегетације Думузи-Тамуз; краљ, који га у обредима отеловљује, полаже захваљујући томе право на повлашћену загробну судбину и тиме отвара мистични пут спасења за друге смртнике (ELIADE 1989, 62). Ради се о старинској, неолитској мистерији спаса, која подразумева враћање покојника у утробу земље, дакле обред укопа, и дијаметрално се супротставља спаљивању мртвих. Напротив, египатска соларна сотериологија има додира са индоевропском, доводећи у везу пут душе на онај свет са дневном путањом Сунца, али она није заокружена двоструком, истовремено ритуалном и космолошком улогом ватре, као у ведској Индији и вероватно још у праиндоевропској заједници. Могуће је да су стари Индоевропљани у овом сегменту своје обредности и духовности примали одређене инспирације са стране, али онда треба узети да су их оригинално надоградили у доследно изграђен обредно-митолошки систем какав се другде не среће. Пишући о обреду спаљивања мртвих у култури поља са урнама, GEDIGA 1976, 115 (који

иначе прихвата тезу Цабалске о сумерском пореклу овог обреда, уп. горе 3.2.2.2) указује да је религијама које тај обред упражњавају својствен култ сунца, које се схвата као концентрација подједнако обожаване ватре и приписује му се улога спроводника душа у царство мртвих, у које оно ноћу силази.

4.3.2. Загонетка мегалита

О присуству таквих веровања у праисторијским културама може се, дабогме, само нагађати. У овом одељку ограничили смо се, мање-више, на разматрање историјских паралелизама, оставивши по страни и етнологију и археологију, јер оне не омогућују једнозначне закључке. Колико год биле интересантне етнолошке паралеле – видели смо да се и код неких по свим мерилима «примитивних» народа широм света среће веровање у бесмртну душу коју дим ломаче преноси на небо (2.4.3) – остаје дилема, изнесена горе 3.2, да ли се ради о спонтаним и независним реализацијама једног универзалног модела људског мишљења, или о утицају развијенијих култура – који се могао остварити и тако што би се њихови носиоци доселили међу «дивљаке» и временом сами «подивљали», задржавши ипак неке елементе идеологије коју су донели са собом. Ни немушти споменици праисторијске археологије не допуштају у најбољем случају више од нагађања о изворном смислу погребних обреда. Такав је један од најпознатијих споменика мегалитске културе у Европи, Њугрејнџ (Newgrange) на обали реке Бојн у Ирској, велика вештачка хумка од камена и бусења пречника око 85 m а висине 13,5 m, подигнута, према резултатима C-14 анализе, око 3100 година пре Хр. Над улазом постоји отвор постављен тако да о зимској краткодневици 21. децембра зраци излазећег сунца прођу кроз цео готово 20 метара дуг приступни ходник зидова украшених каменим рељефима, претежно са мотивом спирале, и обасјају под у средишњем делу гробнице, где су при ископавањима спроведеним 1962-75. откривени остаци два укопа и најмање три спаљена тела са гробним прилозима из неолитског доба. Грађевина изгледа да има везе са соларним култом, а да ли је он ту био доведен у неку везу са обредом спаљивања, и у какву, остаће ваљда заувек предмет наше уобразиље.

5. Социјална условљеност примене

Покушај да се расветли идеолошка подлога кремације код старих Индоевропљана оставља отвореним питање, које, не само у индоевропском домену, него на универзалном плану, пред нас поставља недоследна, нередовна и нестална примена овог обреда која у већој или мањој мери карактерише готово све културе, историјске, традиционалне и археолошке, у којима се он примењивао. Горе (2.1) суочили смо се са најразличитијим ограничењима која, у оквиру «позитивне» или

«негативне» маркираности обреда, противстављају једне другима разне сегменте популације: владаре поданицима, племство и свештенство простом народу, мушкарце женама, здраве болеснима, одрасле деци итд. Поређење опсега примене овог обреда у склопу разних индоевропских традиција не води онако јасним закључцима до каквих се дошло путем компарације за њега везаних есхатолошких представа; оно пре износи на видело велику варијантност него што омогућава да се установи нека правилност, чак и у оквирима једне културе и истог временског сегмента.

5.1. Произвољан избор?

Пред оваквом, на први поглед хаотичном сликом, неки истраживачи склони су да положе оружје. То је, у најмању руку, случај са ауторима два новија синтетска приказа римске и грчке религије. Жорж Димезил (DUMÉZIL 1966, 75 д. и 361 д.) изражава резерву према покушајима да се различити начини сахрањивања код Римљана доведу у везу са идејама о загробном животу, јер је на многобројним примерима показано да су спаљивање и покопавање могли упоредо постојати или се смењивати у многим областима и временима а да иза тога није стајала никаква разлика или промена у етничком саставу становништва и његовим религијским представама о оностраном (позива се на горе 1.2.5. описани случај претхришћанске Скандинавије). Валтер Буркерт (BURKERT 1985, 191) такође полази од констатације да се покопавање и спаљивање срећу једно поред другог на истом месту, на Криту чак у истом гробу, а да нема разлике у пропратном погребном обреду, па закључује да се за објашњење такве варијантности не можемо позивати ни на промене у религијских схватањима ни на племенске разлике, већ се морамо окренути могућим спољашњим чиниоцима, какав је недостатак дрвета (уп. горе 2.3.1), или напросто – непредвидива мода. Последица оваквог агностицистичког – да не кажемо, дефетистичког – става је чињеница да се не само у обема наведеним синтезама, него и у низу других иначе опширних и чак исцрпних студија из историје религија начину сахрањивања придаје мали или никакав значај. Верујемо да смо током овог свог разматрања већ досад успели да предочимо колико је такав став погрешан, што не значи да ћемо сами успети да се изборимо са овим тешко решивим проблемом; но у најмању руку покушаћемо да дођемо бар до неких прелиминарних запажања.

5.2. Етничка > социјална диференцијација

Без обзира на мишљења наведена у претходном одељку, сме се на основу овде оствареног увида тврдити да има случајева када опозиција између спаљивања и другог погребног обреда унутар исте културе

одражава првобитну етничку разлику одражену на социјалном плану. То је горе већ помињани случај јужноамеричких племена Tuzanas и Piagis, где завојевачи спаљују своје мртве ради дистинкције према покороном становништву. Мурзин своју претпоставку да се разноврсност погребног обреда код Скита у архајско доба (VII-V в. пре Хр.) своди на етничке разлике⁵⁹ поткрепљује историјски познатим пример првог турског Каганата, који је настао тако што су се на турски језички супстрат у подножју Алтаја наслојили номади из рода Ашина, који је заузео посебан, привилегован положај и владао како Турцима Тућу, тако и низом других политичких формација номадских племена турског језика. Затим су алтајски Турци покорили велико племе Теле, да би 552. заједно са тим потчињеним племеном разбили Жужане, који су дотад владали Великом Степом, чиме је успостављен Први турски каганат. На целој његовој територији владао је на први поглед један исти погребни обред: укопавање заједно са јахаћим коњем и насипање хумке, али многи истраживачи подвлаче да се при тој спољашњој једнообразности ти погребни веома суштински разликују један од другог, а осим тога познато је да је један одређени део Турака Тућу, у сваком случају њихова врхушка, спаљивао мртве (МУРЗИН 1990, 32 д.). Етногенетски процеси те врсте добрим делом леже изван домашаја историјског памћења, па углавном можемо само нагађати да ли иза ограничености кремације на владајући слој у датом друштву стоји неко слично етничко наслојење, или је у основи културноисторијски феномен продора страних обичаја и религијских веровања који је захватио само друштвени врх. У најмању руку се за Индију, где спаљивање мртвих има најдубље корене и највећу виталност, може узети са доста сигурности да ограничење овог обреда на три више касте (брахмане, кшатрије и ваишје) одражава првобитну етничку опреку између аријских освајача и неаријских староседелаца – исту ону која је постојала између владајућих Аријаца и потчињених Хурита у предњеазијском краљевству Митани (1.2.2).

5.3. Кремација и иницијација

Друга битна дистинкција односи се на оно што бисмо могли назвати поседовањем социјалне индивидуалности. Од спаљивања се изузимају по правилу они који је у датом (патријархалном) друштву не поседују: жене и деца. Тако, на пример, у црној Африци жене и децу кад умру напосто избаце из села и оставе без обреда и дарова; тај обичај влада и у племенима која мртве мушкарце сахрањују на друге начине. При том

⁵⁹ Пре свега на опозицију између владајућег слоја «краљевских Скита», који су по Херодоту (IV 20) сматрали све остале Ските својим робовима. «У скитском друштву услед посебних околности његовог образовања (покорене домаћег номадског становништва од стране новопридошлих номада) социјалне разлике могле су споља изгледати као етничке разлике, а ове друге су, са своје стране, имале социјалну тежину» (МУРЗИН 1990, 32).

одлучујућу улогу може имати економски фактор штедње, али и анимистичко схватање да те категорије заправо немају душу, ради чијег се ослобођења и спаса позитивно мотивисана кремација упражњава. Такво је објашњење индијских Кола зашто не спаљују децу; по њиховом веровању, њу како мушкарци, тако и жене стичу тек на дан свадбе (Genper 1909, 218). Ван Генеп овај обичај (који је, дакако, много шире распрострањен), објашњава веровањем да душе нерођене деце живе у земљи, па се на тај начин напросто враћају у првобитну средину, док душама одраслих кремација отвара пут у земљу мртвих (id. 75). Необично је што управо овај стручњак, који је први јасно указао на иницијације као обреде прелаза у којима се симболично доживљавају смрт и поновно рођење (id. 261), превиђа да у овом конкретном случају управо иницијација – а на њу се своди свадбени обред у примитивним друштвима – обележава граничну линију између спаљивања и покопавања. До тог сазнања дошао је знатно доцније Пјер Видал-Наке, поводом археолошког извештаја о ископавању једне некрополе из времена око 700. године пре Хр. у Еретрији на Еубеји, где се установило да су деца до шеснаест година покопавана, а старије особе спаљиване: Видал-Накеова претпоставка гласи да је ту обред спаљивања био резервисан за покојнике који су прошли обред иницијације.⁶⁰ Ово запажање чини се да би могло бити веома плодно у даљим изучавањима дистрибуције обреда спаљивања мртвих, која би тек требало спровести. За ову прилику истакнимо да оно пружа могућност убедљивог објашњења како ситуације у Индији, где се спаљују припадници трију виших касти који изучавањем Веда у младости стичу статус «двапут рођених» (*dvijā-*), тако и случајева када је кремација ограничена на ратнике, или на ратнике пале у боју (северноамерички Хајда, уп. 1.2.11.1). Позабавивши се својевремено одразима обреда ратничке иницијације у српској епизи (ЛОМА 2002, 73 дд.), указали смо на могућност да ритуалну подлогу појединих епских мотива представља такав вид ратничког посвећења при којем се младом ратнику отварала перспектива загробног блаженства, које се може постићи јуначким животом крунисаним истом таквом смрћу (id. 144). У једном доцнијем раду, који се бави паралелизмом српског, у основи иницијатичког сижера «женидбе са препрекама» са германском традицијом о Сигфриду, понуђено је објашњење за ватрени зид (Waberlohe) који Сигфрид (старонордијски Сигурд) савладава да би продро до (опчињене, уснуле) девојке, коју треба да испроси за Гинтера (стнорд. Гунар). Епски лик «заточника», какав је Сигфрид или српски Милош Војиновић, има свој ритуални пандан у иницијанду, младићу који приступа ратничкој иницијацији, а пролазак кроз пламен у једној култури која је, као старонордијска, практиковала спаљивање мртвих, симболизује

⁶⁰ VIDAL-NAQUET 1974, 189 д.; уп. за ову некрополу сада и COLDSTREAM 2003, 196 д.

прелазак на онај свет; девојка иза пламене оградe је описана као валкира, једна од вилинских станарки Одинове Валхале које тамо праве друштво душама палих јунака, а веридба њоме значи полагање ратничког завета и почетак јуначке каријере која, у свом исходу, преко смрти на бојном пољу, води у Валхалу.⁶¹ Археолошки налази у великим курганима са кремацијом на подручју Русије и Скандинавије указују на присуство идеје о испраћају спаљеног мртваца скупа са његовим оружјем и другим прилозима, укључујући људске жртве, у Валхалу; чак је могуће да је пропратни гозбени обред представљао неку врсту ритуалне инсценације Одинове небеске дворане где бог прима одабране јунаке – јарлове и конунге, који су пали у бици, украшене витешком опремом, са гозбеним котлом у којем се кува месо увек изнова «васкрсавајуће животиње» итд. У старонордијској представи индивидуална есхатологија доводи се у функцију универзалне: Один у Валхали окупља дружину јунака да би се о смаку света супротставио силама хаоса (ПЕТРУХИН 1998, 400 д.). Уосталом, Один је сам увео обичај да се мртви спаљују са својим земаљским иметком, да би се њиме служили у оностраном животу (VRIES 1956-57, II 374 д.).

6. Спаљивање мртвих код старих Словена

Потекли заједно са Германима и Балтима из тзв. староевропског културног круга носилаца «културе поља са урнама» и посебно «лужичке културе» (1.1.3.3; уп. и GEDIGA 1976, 77 дд.), Прасловени су, у мери у којој се могу проследити кроз праисторију, претежно упражњавали обред кремације, али уз ареалне варијације; преовлађујуће на подручјима вековног контакта са германским и балтским племенима, спаљивање мртвих у југоисточном делу прасловенске територије налази конкуренцију у покопавању, карактеристичном за иранске Ските и Сармате (1.2.6), са којима су се Прасловени на том подручју додиривали и мешали; пример за то је тзв. черњаховска култура II-V в. (AL 185). Оваква општа слика коју пружа археологија (уп. СЕДОВ 1979 *passim*) слаже се и са налазима упоредне лингвистике који разоткривају два слоја

⁶¹ A. Loma, Drachenkampf, Werbung, Initiation. Ein komparativer Ausblick auf die Vorgeschichte der Siegfriedsage, саопштење поднето на скупу *Das Nibelungenlied und die europäische Heldendichtung* одржаном у аустријском граду Röchlarn априла 2004, предато за штампу у зборнику скупа; тамо је указано на паралелне сијее и мотиве у српској епици, где међу свадбеним задацима које млади заточник треба да изврши фигурирају и три пламена мача, или улазак у усијану пећ. Сличан смисао могли би имати мотиви огњеног моста у индијској традицији (уп. ГАМКРЕЛИДЗЕ/ИВАНОВ 831, н. 1) и огњене реке која дели свет живих од царства мртвих у грчкој митологији (*Pyriphlegéthōn*) и у руским веровањима (АФАНАСЬЕВ III 15 д.), будући да се у свим случајевима ради о народима који практикују или су практиковали кремацију. Но таква интерпретација не намеће се нужно, јер ватра независно од своје употребе у погребном обреду има опште значење препреке. Тако у египатској религији, којој је спаљивање мртвих сасвим страно, налазимо мотив чудовишта која бљују пламен на улазу и излазу царства мртвих (по «Књизи о вратима»), а опис посвећења у Изидине мистерије у једанаестој књизи Апулејевих «Преображаја» помиње новопосвећеников «пролазак кроза све елементе».

прасловенске религијско-митолошке лексике; тако се прасл. реч **divъ* која рефлектује праие. назив за (небеског) бога, одражен изм. ост. у лит. *dievas* и стнорд. *tīwar* (pl.), очувала само у траговима и са значењем помереним у «демон», очито под утицајем иранског *daiva-* које је претрпело исти семантички развој, док је у свом изворном значењу потиснута иранизмом **bogъ*. Такође прастар термин **ognь* «ватра», за који смо горе (4.1.1) запазили да се очувао на подручјима «спаљујућих» култура, опстао је и на највећем делу словенске језичке територије, али је карактеристично да је на југоистоку делимично потиснут синонимом **vatra*, који сигурно стоји у вези са иранским *ātar-/āθr-* као супституцијом за индоир. **agni-*, мотивисаном, према нашој претпоставци, радикалним одбацивањем обреда кремације.⁶² Из другог, дубљег слоја потицала би ексклузивна словенско-германска изолекса из области терминологије овог обреда, стсл. *krada* = ствнем. *râz, râze* (SCHRADER/NEHRING I 117; уп. сада ЭССЯ 11, 58-60 s.v. **korda/*krada*).

6.1. Вампир

Вампиризам није словенски специјалитет, али је реч *вампир* (нем. *Vampir*, фр., енгл. *vampire*) у европске језике ушла из српског у првој половини XVIII века посредством бечких новина, које су се биле расписале о наводним појавама вампира на тлу (северне) Србије, тада привремено под аустријском управом. Вампир је мртвац који не може да се опрости од овога света, већ устаје из гроба и малтретира живе, првенствено своје најближе. Ако је крајње средство за «упокојење» вампира било, до у двадесети век, спаљивање његовог леша, то се може узети као сећање на паганско доба када је спаљивање било основни погребни обред. У складу с тим је и најпримамљивија етимологија Т. В. Лукинове, која јсл. *вампир* (и сл.), рус. *уныр* (и сл.) своди на праие. сложеницу (*o)n-pūros* одражену, на другој страни, у стгр. придеву *á-pyros* 'без ватре', који се, као код Пиндара, употребљава и за обред обављен без (иначе нужне) употребе ватре.⁶³ Вампир би, дакле, етимолошки био мртвац који је, противно обичају, остао *неспаљен*, па стога узнемирава своју најближу родбину, која је пре свих других била дужна да му омогући прописан погребни обред. То узнемиравање може бити релативно бенигно, попут Патрокловог јављања у сну Ахилеју са молбом да му тело што пре спале, или попримати драстичне видове, као у јужнословенским вампирским причама; лек је одувек било спаљивање, које након примања хришћанске вере поприма карактер недопуштене секундарне сахране. Ако се, дакле, чини вероватним да словенски назив за вампира чува спомен на време када су Словени практиковали спаљивање мртваца као позитивно маркиран обред,

⁶² За ова два слоја уп. најскорије А. Лома, Прасловенска лексика и култура у индоевропском контексту, предато за штампу у *Лингвистичким свескама* Филозофског факултета у Новом Саду.

⁶³ Уп. најскорије наш рад наведен у претходној напомени, где дајемо и преглед других тумачења ове речи.

то ипак не значи да у појму вампира нема анимистичког супстрата. Довољно је овде подсетити на Вуково објашњење у првом издању Српског рјечника под *вукодлак*, да се тако «зове човек у кога (по приповијеткама народним), послје смрти 40 дана, уђе некакав ђаволски ду, и оживи га (повампири се)»: тај «ђаволски ду(х)» типолошки се не разликује много од афричког Нкиве (1.2.10) и лепо нам предочава двослојност народних веровања: вишој религији остављен је рок од 40 дана да путем својих обреда отпрати покојника у вишу егзистенцију; ако се то из било којег разлога не деси, на дело ступа стари зли анимизам. Овај двострани однос према ближњима након њихове смрти пре је правило него изузетак: развијене есхатолошке представе, о којима је мало више било речи (5.3) нису сметале старим Германима да у гробове спаљених покојника забијају бодаж, клин или сличан оштар предмет, очито да би спречили њихов непожељни повратак (СЕДОВ 1979, 59).

6.2. Паганске апологије

6.2.1. Спас од црва, пречица за рај

У извештајима о спаљивању мртвих паганских Словена каткад је тешко раздвојити оно што припада у ужем смислу прасловенској традицији од елемената који се могу приписати скандинавским Варјазима као и д оних који су били карактеристични за њихове балтске суседе, код којих се овај обред најдуже одржао. Арапски путописац прве половине IX века (922) Ибн Фадлан завршава свој детаљан опис погребња једног истакнутог Руса навођењем речи које је њему упутио један од присутних покојникових сународника: «Ви Арапи сте глупи, јер онога, који вам је најдражи и кога највише поштујете међу људима, узимате и бацате у земљу, да га тамо једу бубе и црви, а ми га спалимо у трену, тако да он одмах одлази у рај» (FHRS 92). Сличне идеје налазимо у уметку у западноруски препис Малалине «Хронике» из 1261. То је прича о Совију, који је једном ухватио вепра и дао његових девет слезина синовима да их испеку. Они их сами поједу, а он кад је то сазнао реши да сиђе у ад, али успе да уђе онамо тек кроз девет врата, која му је показао један од синова. Затим је син сам потражио оца и нашавши га, сахранио га у земљу. Уставши ујутро Совиј је рекао сину да су га појели црви и гмизавци. Онда га је син поставио на дрво (обичај излагања мртвих!), али су га до следећег јутра изуједали комарци и пчеле. Тек када су га спалили, Совиј је рекао сину да је «спавао чврсто, као дете у колевци». Овом причом преписивач објашњава паганске обичаје балтских суседа: по њему, Литавци, Јатвази, Пруси и други названи су «совицею», а Совиј спроводником у ад који је увео спаљивање мртвих «да би они приносили жртву ... Андају и Перкунасу, и Жворуни ... и ковачу Тељавелу, који му је исковао сунце» (ТОПОРОВ 1966; В. В. Иванов и В. Н. Топоров, МНМ II II 457 д.).

6.2.2. Совиј и Виј

Узима се да ова прича одражава балтска веровања, па се и етимологија имену *Совиј* тражи у балтским језицима. Иванов и Топоров л.с. указују да је ие. корен који означава сунце **sāwe-* (**sū-*, **swe-*) близак облику имена *Совиј*. Но ие. реч за сунце у балтском показује сасвим друго образовање (лит. *sáulė*), тако да се ова коренска етимологија може одмах заборавити. На другом месту један од двојице аутора (ТОПОРОВ 1987, 24 дд.) поистовећује *Совиј* са лит. *šovėjas* 'стрелац', полазећи од семантике сродног рус. глагола *совать* «гурати (хлеб лопатом у пећ)» и претпоставке да је такав поступак био део технике кремације код старих Балта (уп. горе 1.2.8. за монголске Торгуте). И ако се узме да се Ибн-Фадланов извештај пре односи на скандинавске, а не на словенске Русе,⁶⁴ а прича о Совију на паганске Балте, међусобна подударност схватања о обреду кремације која у обема налазе свој израз не оставља много сумње да су их делили и Словени док су тај обред упражњавали. Чак би се могло допустити да је руски аутор уметка у Малалиној «Хроници» за објашњење кремације код савремених Балта посегао у властиту, словенску традицију везану за овај обред, која је средином XIII века још морала бити жива. Конкретно, да име *Совиј* може бити како балтско, тако и словенско. Разуме се, не у духу горепоменутих етимологија.⁶⁵ Пут ка изгледнијем тумачењу овога митолошког имена отвара, по нама, његова сазвучност, у другом делу, са митолошким именом *Виј*, које код Гогоља у фолклорном сижеу означава неку врсту демона смрти. То поређење води анализи *Со-виј*, при којој се издваја почетни слог *со-* сводљив на префикс прасл. *сѣ-*, лит. *su-* < праие. **su-* «добро-», присутан у неким старим сложеницама као лит. *sū-drūs* «бујан», *sv-eĩkas* «здрав», прасл. **сѣ-dorvъ* «id.», **сѣ-božbje* «иметак», па и у самој речи *сѣ-мьртъ* (в. ниже 6.3). Мотивацију овог префикса у имену *Со-виј* наговештава контекст у којем се митолошки лик Совија пројављује као персонификација «добре смрти». Што се тиче имена *Виј*, ако и не треба превише сумњати у његову аутентичност (уп. ЛОМА 2003 *passim*), оно нема општеприхваћене етимологије; Абајев га доводи у везу са иранским теонимом авест. *Vayu-*, срперс. *Vāi*, стинд. *Vāyu-*; у изворном, етимолошком значењу, бог ветра, Вају у индоиранској митологији поприма црте божанства смрти (в. доле 6.3.1).⁶⁶ Трубачов, напротив, полази од једне спољашње црте Гогољевог Вија – очних капака спуштених до земље – и везује му име са укр. *вія* «очни капак, веђа». Од та два тумачења ово друго има призвук народне етимологије и, по нашем

⁶⁴ Тако ПЕТРУХИН 1990, нап. 20 на 215, узима да су Ибн-Фадланови информатори били скандинавски Руси (фин. *Ruotsi* «Швеђани» од стсканд. *rōþ(e)R* «веслачи»), који су населивши се међу источне Словене донели са собом обичај спаљивања у лађи (чуну).

⁶⁵ И ако се остави по страни семантички проблем, поређење са лит. *šovėjas* оставља отвореним, у најмању руку, питање почетног *с-* у *Совиј*.

⁶⁶ АБАЕВ 1965, 111 д., уп. доцније id. IV 68-71; ТРУБАЧЕВ 1967, 42 д., уп. СВЕТКО-ОРЕШНИК 1998, 79, 93, ЛОМА 2003, 132 дд..

мишљењу, предност свакако треба дати оном првом; она оба иза Гогољевог облика *Vui* претпостављају укр. *Viŭ*, где би *i* рефлектовало прасл. «јат» (**ě*), што је могућа, али не и једина реконструкција; према *Совий* < **Sъvъjъ* може се, са подједнаком вероватноћом, претпоставити и **Vъjъ*. На праиндоевропској равни прасл. **Vějъ* сводило би се на **Vēyu-*, са дугим *ē* < **eH₁* које претпостављају староиндијски облик *Vāyu-* и средњеперсијски *Vāi*, док би **Vъjъ* рефлектовало *Veju-* са кратким коренским вокалом, као у авест. *Vayu-* и осет. *wæjug* «див»,⁶⁷ а **Sъvъjъ* би се сводило на **Su-veiu-* и одговарало би, као сложеница, «доброј» хипостази иранског Вајуа у улози психопомпа, срперс. *Vāi i vēh* “Добри Вају”, који по спису «Бундахишн» после смрти узима за руку праведнике и одводи их на небо, док је његов антипод, “Зли Вају” (*Vāi i vattar*) надлежан за грешнике, које суновраћује са моста Чинват који води у рај преко пакленог бездана. Та представа има своје општеиранско порекло. У склопу веома архаичног осетског обреда посвећења коња покојнику, који се своди на неку врсту шаманског вођења душе умрлог на онај свет, Вејуг, чије је име изведено од *Vayu-*, стоји на вратима царства мртвих. Једна осетска приповетка говори о добрим и лошим странама Ветра (АБАЕВ I V 70).⁶⁸ Останемо ли пак при балтској етимологији имена *Совий*, можемо допустити да је посреди предаја литавске сложенице **Su-vėjas*, по структури аналогне горе претпостављеној словенској, са истим префиксом *su-* као првим и лит. речју *vėjas* «ветар», прасродном индоиранској *vāyu-*,⁶⁹ као другим чланом.

6.2.3. «Добар ветар» као психопомп

Шта би, међутим, појам «доброг ветра» значио у контексту обреда спаљивања мртвих? Код старих Иранаца, код којих срећемо ликове «доброг» и «злог» Ветра, тај обред, видели смо, није био уобичајен, тачније, рано се изобичајио (1.2.6). Есхатолошка улога индоиранског Вајуа је вишестрана, и може се различито интерпретирати. Његова улога чувара моста између овога и онога света објашњава се његовом космолошком функцијом: он није само ветар, него оличење ваздушног простора који раздваја земљу, тј. овај свет, од неба, на које одлазе душе умрлих (ЛОМА 2003, 135). Са друге стране, Вају оличава и животни дах који човека напушта у тренутку смрти. Виденгрена истиче да се и у Индији и у Ирану за ово божанство везује пантеистичка идеја о поновном стапању индивидуалне душе са божанском душом при последњем издисају (WIDENGRÉN 1965, 39). Горе (4.2.3.3) наведен је стих Ригведе (X 16, 3) који говори о стапању покојниковог ока (тј. његовог вида, у смислу индивидуалне свести) посредством погребне ватре са Сунчевим

⁶⁷ Претпоставља се да је ова краткоћа секундарна, настала наслањањем на глагол стиран. *vau-* ‘гонити’, но то што се осим Авесте среће и у осетском сведочи да је она довољно стара; исти глагол, ие. **wei-*, одражен је и у прасл. **viti*, уп. ЛОМА 2003, 134.

⁶⁸ Слична дистинкција код Хесиода у «Теогонији» 869 дд. могла би одражавати ирански предлојак.

⁶⁹ Једину разлику чини лит. *a-*основа према индоиранској *i-*основи.

божанским бићем, мотив који се препознаје и код Хетита (4.2.1) и свакако одражава праиндоевропско схватање. Ту је, међутим, упоредо реч и о сједињењу покојниковог даха са ветром, а на другом месту истога зборника (I 115, 1) сунце (*sūrya-*) се поистовећује са дахом (*ātmā*). По Нејцију, до таквог преплитања могло је доћи у микрокозму жртвене ватре, тако што је њено усисавање ваздуха пренесено на макрокозам Сунца. У Брахманама, јужна жртвена ватра посвећена прецима означена је именом бога ветра Вајуа, који често чини тријаду са Агнијем и богом сунца Сурјом (југ је повезан са прецима зато што они бораве на највишој тачки неба – NAGY 1990, 112 са нап. 109). У овом склопу Нејци истиче везу између појмова «ветра» и «душе» у индоевропским језицима: гр. *psykhē* ‘душа’ према *psýkhein* ‘дувати (о ветру)’, лат. *animus* ‘дух’, *anima* ‘душа’, гр. *ánemoi* ‘духови предака’ према гр. *ánemos* ‘ветар’; уп. и гр. *thymós* ‘дух’ према лат. *fūmus*, стинд. *dhūmá-*, стсл. *дымъ* итд. ‘дим’. И ватра ломаче у хомерским описима Патроклове и Хераклове сахране (II. XXIII 238, XXIV 792) има свој «дух», *pyròs ménos*, описан истом речју која, код Хомера и у Ведама, означава индивидуалну свест која се при смрти одваја од тела (id. 116, уп. горе 4.2.3.1). Тај «дух» или «душа ватре» оживљава се дахом ветра, у развијеној епизоди у којој се Ахилеј моли и излива жртву ветровима да би распалили Патроклову ломачу (XXIII 192 дд.). Изворно, Ахилејева молитва, у епу сведена на молбу за «техничку помоћ»,⁷⁰ могла је, на равни обреда, представљати ритуално призивање божанског психопомпа да добро спроведе Патроклову душу са ломаче на онај свет. Није, наиме, довољно само да ветар буде довољно снажан да би тело на ломачи сагорело. Важан је и његов смер. У хиндуистичком обреду, спаљивање се врши помоћу три или пет ватара, и зависно од тога која прва захвати тело гата се да ће душа отићи у свет богова, свет предака или у неки трећи свет (A. Hillebrandt : ERE 477). Јасно је да то која ће од ватара које га окружују прва захватити мртваца зависи од правца ветра. У једном извештају фламанског дипломате с почетка XV века о паганским Балтима помиње се да се становници Курландије после смрти спаљују на месту сахране, одевени и украшени својим најлепшим украсима, на ватри од храстовине, и верују, ако дим иде право у небо, да је душа спасена, а ако се повија на ветру, да је изгубљена.⁷¹ Слутимо да иза овог веровања стоји представа о два ветра или о два лица истог божанства ветра, добром и злом, од којих зависи посмртна судбина душе, као и у зороастријској представи о добром и лошем Вајуу. У вези с тим могло би бити занимљиво да су свога бога ветра званог Вејопатис, Вејпонс ‘господар

⁷⁰ ТОПОРОВ 1990, 29 тумачи да Ахилеј овде ветрове призива у својству деструктивних сила.

⁷¹ Guillebert de Lannoy, наведен по ТОПОРОВ 1990, 40, нап. 12: Ont les dits Corres [...] une secte, que apres leur mort ils se font ardoir en lieu de sepulture, vestus et aournez chascun de leurs meilleurs aournemens, en ung leur plus prochain bois ou forest qu’ilz ont, en feu fait de purain bois de quesne; et croyent, se la fumiere va droit ou ciel, que l’ame est sauvee, mais s’elle va soufflant de coste, que l’ame est perie.

ветра' или Ведиевс 'бог ветра', где је први део имена, лит. *vėjas* «ветар», сродан са индоиранским *Vāyu-*, Литавци приказивали, по немачком писцу XVII в. Преториусу, као човека са два различито усмерена лица (Иванов/Топоров, МНМ I 227). Горе претпостављена детерминативна сложеница **Su-vėjas* «добри ветар» могла је означавати управо Вејопатисово «добро» лице у функцији психопомпа.

6.3. «Добра смрт»

Верованье које смо покушали да реконструишемо у претходном одељку може се сажети формулацијом да «добар ветар» омогућује «добру смрт». Тиме долазимо у ситуацију да у новом светлу сагледамо један стари проблем словенске етимологије: значење префикса у прасловенској сложеници **sь-mьrtь*, према којој у низу других ие. језика стоји симплекс у истом значењу, лит. *mirtis*, стинд. *mrti-*, ав. *mərati-*, лат. *mors*, *-tis*, све од праие. **mr-t(e)i-* као апстрактне изведенице од глаголског корена **mer-* «умирати». По једном тумачењу, које потиче од Антоана Мејеа, *sь-* би овде био преверб, тј. посреди би био поствербал од сложеног глагола **sь-merti*, с.-х. заст. *camp(uj)etu*. Другачије *sь-* тумачи Махек, као горе (6.2.2) поменути префикс у значењу «добро», посреди би, дакле, била детерминативна именска сложеница (стинд. тип *karmadhāraya*) «добра смрт». Данас је углавном прихваћено ово друго, Махеково тумачење. Оно се позива на представу о «својој» – тј. природној у опреци према превременој, насилној – као о «доброј смрти», одражену у изразима попут рус. *умереть своей смертью*, лит. *sāvo smerčiū mirti*, нем. *seinen Tod sterben*, фр. *mourir de sa bonne mort* итд. Уопштење ове изворне семантике на све врсте смрти објашњавало би се еуфемистичком применом речи.⁷² У новије време највише се исправном разумевању речи **sь-mьrtь* приближио Олег Николајевич Трубачов. Пошто се у један мах приклонио превербалној варијанти (Трубачев 1963, 83), доцније је прихватио и разрадио Махекову хипотезу, на начин који појам «добре смрти» доводи у везу са обредом спаљивања мртвих: «Собственно говоря, 'умереть своей (хорошей, непредосудительной) смертью' одновременно означало 'быть погребенным согласно обычаям своего рода', т.е., возможно 'подвергнуться посмертной кремации (сожжению)'.⁷³ Карактеристично је да ову интерпретацију преузима у свом чланку о погребним обичајима старих Словена један од најбољих зналаца словенске праисторије, археолог Валентин В. СЕДОВ (1990, 170). Она је и нама у основи прихватљива, али је у једној тачки ваља исправити и прецизирати. И она, као и раније Махеково тумачење, претпоставља да **sь-* у **sь-mьrtь* значи «свој», но, не искључујући ранију претпоставку о семантичкој мотивацији

⁷² ФАСМЕР III 685; СКОК II 466; М. Snoj, BEZLAJ III 277, са лит.

⁷³ ТРУБАЧЕВ 1986, 69, где даље надовезује горе (4.1.1) поменуто тумачење ие. речи **n-gnis* «ватра» као «средство против труљења».

једног таквог назива («добра» је «своја» смрт, она која не дође пре рока и насилно), нуди једно алтернативно објашњење, по којем би посреди била ознака за начин сахрањивања *својствен* датој етничкој заједници, у случају старих Словена – за кремацију. И Трубачов и за њим Седов чини се да истовремено усвајају обе интерпретације, но оне се, по нашем мишљењу, иако оперишу истим језичким материјалом, међусобно искључују, јер једна полази од **sъ-mьrtь* као назива за (повољан) завршетак људског живота, а по другој би та реч изворно била назив за домаћи погребни обред. Осим тога, идеја о «својој смрти» не чини се спојивом са избором обреда спаљивања; у случајевима где он има елитистички карактер, примењује се пре свега на ратничку елиту, а где се унутар ње повлачи разлика, позитивно маркирани су управо ратници умрли насилном смрћу, пре свега они пали на бојном пољу;⁷⁴ без обзира на могуће практичне поводе његове такве примене (уп. горе 2.4.1), нема сумње да је код старих Индоевропљана, али и неких «примитивних» народа, пре свега у северној Америци, он врло рано доведен у везу са представом да је управо таква, «херојска» смрт најбоља пропусница за онострано блаженство. Други проблем са обема поменутиим интерпретацијама формалне је природе. Обе се, наиме, темеље на убеђењу да су, на праиндоевропској равни, речи **su-* «добар» и **swe-* «свој» етимолошки повезане и да та веза одражава један поглед на свет у којем је оно што је своје – добро (а оно што је туђе – лоше и зло). Међутим, чини се да је то старо и доста дубоко уврежено етимолошко повезивање у наше време коначно превазиђено и одбачено – с тим што се најупорније одржава управо у склопу тумачења прасл. речи **sъ-mьrtь*.⁷⁵ За префикс **su-* у новијој литератури узима се да заједно са придевом грч. **e(h)ú-* «добар» (такође као први део сложеница), хет. *aššu* «id.» и индоиранском именицом стинд. *ásu-*, авест. *ahu-* «живот» одражава праие. *u-* основу **H₁(e)su-*, изведену од глаголског корена **H₁esu-/*H₁s-* «бити, постојати» (EWAia II 735; NAGY 1990, 118 дд.). Ако се прихвати ова убедљива етимологија и узму у обзир законитости индоевропске апофоније и деривације, претпоставка везе између **su-* «добар» и **swe-* «свој» практично отпада.⁷⁶ Са друге стране, веза између **su-* и индоир.

⁷⁴ Уп. горе 2.1.2.1 и 5.3, а такође ЛОМА 2002, 136 дд. Једини податак који одступа од овог правила нашли смо у електронском издању Британске енциклопедије (Britannica 2002 s.v. *cremation*), где читамо да је кремација у Лаосу резервисана за оне који умру «срећно», тј. природном смрћу на крају мирног и успешног живота. Тешко је просудити колико је такво схватање старо и аутентично (спаљивање мртвих је у тај део Азије доспело из Индије, уп. горе 1.2.7.2); у сваком случају, оно остаје усамљено.

⁷⁵ Уп. најскорије ТРУБАЧЕВ 2002, 191 дд., особито 193 (где не понавља своју горе наведену, по нама у основи исправну претпоставку о изворној вези термина **sъ-mьrtь* са обредом кремације).

⁷⁶ Она се позивала пре свега на неколико староиндијских и староиранских речи где се у функцији префикса «добро-» уместо *sú-*, ав. *hu-* јавља варијанта *svá-*, ав. *hva-/hvā-*, али је у међувремену превладало мишљење да ту посреди није стара варијантност, него међусобно независне иновације, уп. KEWA III 478, за стиран. примере скептично већ DUCHESNE-GUILLEMIN 1936, 25-27.

asu- отвара могућност бољег схватања пуне вредности овог префикса у сложеници *su-mṛti-* > **sъmьrtь*. Како у Ведама, тако и у Авести, именица *asu-/ahu-*, чије би етимолошко значење било «постојање, егзистенција», односи се како на овоземаљски, тако и на живот с ону страну гроба, на преживљавање људске личности након смрти (EWAia I 147). Заједничку индоиранску баштину представља и појам загробне «више егзистенције»: вед. *ásuṃ páram*, коју у једној ведској химни (RV I 140, 8) дарује бог ватре Агни, авест. *parāhu-* Yasna 46, 19, као ознака посмртног боравишта праведника (NAGY 1990, 118 д.). Из истог семантичког круга је и ведска сложеница *ásu-nīti-* «превођење у (онострану) егзистенцију», која се среће и у горе (1.2.7.1) већ поменутом стиху Ригведе који помиње душе «огњем спаљених и огњем неспаљених» предака које се веселе усред небеса, и завршава се молитвом богу ватре, Агнију, да их онамо спроведе и поново сједини са телом.⁷⁷ Наш закључак гласи да нема разлога да не останемо при тумачењу прасл. **sъmьrtь* као еуфемизма «добра смрт», али се перспектива изокреће: оно што смрт дефинише као «добро» није освртање уназад, на протекли земаљски живот просуђен као «добро» окончан ако није насилно и превремено прекинут, него поглед унапред, у блажену егзистенцију после смрти као врхунско добро: праие. **H₁(e)su-*, омогућено благотворним учинком погребног огња и «доброг» ветра као спроводника душе умрлог на небо. Ако смо у праву, овај појам није поникао из животне филозофије старих Словена, него у склопу есхатолошких представа њихових индоевропских предака. Показује се да је та древна есхатологија, коју смо овде покушали да бар у фрагментима изнесемо на видело, била најтешње повезана са обредом спаљивања мртвих, и да је свако занемаривање начина сахрањивања при реконструкцији праиндоевропске религије и цивилизације погрешно и неоправдано.

Литература

- АБАЕВ: В. И. Абаев, *Историко-этимологический словарь осетинского языка I–IV*, Москва/Ленинград 1958–1989.
- АБАЕВ 1965: В. И. Абаев, *Скифо-европейские изоглоссы: на стыке востока и запада*, Москва.
- АКИМОВА 1990: Л. И. Акимова, Об отношении геометрического стиля к обряду кремации, *Погребальный обряд* 228-237.
- АФАНАСЬЕВ: *Поэтические воззрения славян на природу I–III*, Москва 1865-69, репринт 1995.
- БОНГАРД-ЛЕВИН/ИЛЬИН: Г. М. Бонгард-Левин / Г. Ф. Ильин, *Индия в древности*, Москва 1985.
- БСИ 1985: *Балто-славянские исследования 1985*, Москва 1987.
- ГАМКРЕЛИДЗЕ/ИВАНОВ: Т. В. Гамкредидзе / Вяч. Вс. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*, Тбилиси 1984.

⁷⁷ RV X 15, 14: *yé agnidagdhá yé ánagnidagdhā mádhye diváh svadháyā mādáyante, / tébhiḥ svaráḥ ásunītim etām yathāvaśám tanvām kalpayasva.*

- ЭССЯ: *Этимологический словарь славянских языков*, ред. О. Н. Трубачев, Москва 1974–.
- ИВАНОВ 1990: Вяч. Вс. Иванов, Реконструкция структуры, символики и семантики индоевропейского погребального обряда, *Погребальный обряд* 5-11.
- ЛОМА 1999: А. Лома, «Петлић», «палидрвце» или «оплодитель», *Кодови словенских култура* 4, 131-157.
- ЛОМА 2003: А. Лома, Неке српске паралеле источнословенском Вију, *Balkanica XXXII–XXXIII/2001–2002*, Београд 2003, 123–141.
- МНМ: *Мифы народов мира. Энциклопедия I-II*, Москва 1987-1988.
- ПЕТРУХИН 1990: В. Я. Петрухин, О начальных этапах формирования древнерусской народности и распространении названия *Русь* в свете данных погребального обряда, *Погребальный обряд* 207-216.
- ПЕТРУХИН 1998: В. Я. Петрухин, Погребальный культ в древнерусском язычестве, *Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов*, XII Международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации, Москва, 396-404.
- ПЕТРУХИН 2001: В. Я. Петрухин, Сахрањивање, *Словенска митологија* 483-484.
Погребальный обряд: Исследования в области балто-славянской духовной культуры – погребальный обряд, ред. Вяч. Вс. Иванов и Л. Г. Невская, Москва, «Наука» 1990.
- СЕДОВ 1979: В. В. Седов, *Происхождение и ранняя история славян*, Москва.
- СЕДОВ 1990: В. В. Седов, Погребальный обряд славян в начале средневековья, *Погребальный обряд* 170-182.
- Словенска митологија: Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, ред. Св. М. Толстој и Љ. Раденковић, Београд 2001.
- СРЕЈОВИЋ 1959: Драгослав Срејовић, Праисторијска некропола у Доњој Брњици, *Гласник Музеја Косова и Метохије IV-V*, Приштина 1959-1960, 83-135.
- ФАСМЕР: М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка I-IV*, перев. и доп. О. Н. Трубачева, Москва ²1986-1987.
- ФИЛИПОВИЋ 1959: М. Филиповић, Спаљивање мртвих код јужних Словена, *Рад Војвођанских музеја VIII*, прештампао у id., *Трачки коњаник*, Београд 1986, 131-168.
- ТОПОРОВ 1966: В. Н. Топоров, Об одной «ятвяжской» мифологеме в связи со славянской параллелью, *Acta Baltico-Slavica* 3.
- ТОПОРОВ 1987: В. Н. Топоров, Заметки по похоронной обрядности, БСИ 1985, 10-52
- ТОПОРОВ 1990: В. Н. Топоров, Конные состязания на похоронах, *Погребальный обряд* 12-47.
- ТРУБАЧЕВ 1963: О. Н. Трубачев, одредница **сѣтьръ* у: *Этимологический словарь славянских языков (праславянский лексический фонд). Проспект. Пробные статьи*, Москва, 82 д.
- ТРУБАЧЕВ 1967: О. Н. Трубачев, Из славяно-иранских лексических отношений, *Этимология* 1965, Москва, 3-81.
- ТРУБАЧЕВ 2002: О. Н. Трубачев, *Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования*, издание второе, дополненное, Москва.

ТРУБАЧЕВ 1986: О. Н. Трубачев, К реконструкции самосознания и мировоззрения древних славян, *Балканославика* 13-15/1986-1988, Прилеп 1996, 67-69.⁷⁸

*

- AL: Dr. Srejović (prir.), *Arheološki leksikon*, Beograd 1997.
- AUDIN 1960: Amable Audin, Inhumation et incinération, *Latomus. Revue d'études latines*, Bruxelles, XIX, 312-322, 518-532.
- BEZLAJ III: Fr. Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika*, Tretja knjiga P-S, dopolnila in uredila M. Snoj in M. Furlan, Ljubljana 1995.
- BURKERT 1985: W. Burkert, *Greek Religion*, transl. by J. Raffan, Cambridge, Massachusetts 1985, 10th printing 1998.
- CABALSKA 1964: M. Cabalska, Zagadnienie obrządku ciałaopalnego, *Wiadomości Archeologiczne* 30, Warszawa 1964, 18-44.
- COLDSTREAM 2003: J. N. Coldstream, *Geometric Greece 900-700 BC*, London / New York.
- CVETKO-OREŠNIK 1998: V. Cvetko-Orešnik, *K metodologiji preučevanja baltoslovansko-indoiranskih jezikovnih odnosov*, Prvi del, Ljubljana.
- DUCHESNE-GUILLEMIN 1936: J. Duchesne-Guillemin, *Les composés de l'Avesta*, Paris.
- DUMÉZIL 1966: G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris.
- ELIADE 1989: M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*. 1. *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris.⁷⁹
- ERE: чланак Death and Disposal of the Dead у: J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, v. IV, Edinburg 1911, стр. 411-511.
- EWAia: M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen I-II*, Heidelberg 1986-1996.
- FHRS: *Fontes historiae religionis Slavicae*, collegit C. H. Meyer, Berolini 1931.
- GEDIGA 1976: B. Gediga, *Śladami religii Prastowian*, Wrocław etc.
- GENNEP 1909: A. van Gennep, *Les rites de passage. Etude systematique des rites*, Paris 1909.
- GURNEY 1952: O. R. Gurney, *The Hittites*, по нем. издању *Die Hethiter*, Dresden²1980.
- HELCK/OTTO: W. Helck / E. Otto, *Kleines Wörterbuch der Aegyptologie*, Wiesbaden 1956.
- JEŽIĆ 1987: M. Ježić, *Rgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko naslijeđe*, Zagreb.
- KEWAia: M. Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Wiesbaden 1956-1980.
- LOMA 1999: A. Loma, Mitski koreni filozofije, *Lucida Intervalla* 7/1, прештампао у id. 25/1/2002, 7-40.
- ŁOWMIAŃSKI 1979: H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa.
- NAGY 1990: G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca/London.⁸⁰

⁷⁸ Излагање са II међународног симпозија о словенској паганској религији одржаног у Прилепу 22-26 IX 1986 г.

⁷⁹ Навођено по српском преводу *Историја веровања и религијских идеја*, Београд 1991.

⁸⁰ Ту су прештампани и делимично допуњени следећи за нашу тему интересантни чланци: стр. 143-180: «Six Studies of Sacral Vocabulary relating to the Fireplace», *Harvard Studies in Classical Philology* 78/1974, 71-106; стр. 181-201: «Perkūnas and Perunū», *Antiquitates Indogermanicae: Gedenkschrift für Hermann Güntert*, edited by M. Mayrhofer, W. Meid, B. Schlerath, R. Schmitt,

- NILSSON 1922: M. P. Nilsson, Der Flammentod des Herakles auf der Oite, *Archiv für Religionswissenschaft* 1922, 310-316.
- NILSSON 1922: M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München.
- NYBERG 1938: H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig.
- ROHDE: E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Siebente und achte Auflage, Tübingen 1921.
- SCHLENTHER 1960: U. Schlenther, *Brandbestattung und Seelenglauben*, Berlin.
- SCHRADER/NEHRING: *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* von O. Schrader. Zweite, vermehrte und umgearbeitete Auflage herausgegeben von A. Nehring, Berlin/Leipzig, Bd. I 1917-1923, Bd. II 1929.
- SCHMITT 1967: Rüdiger Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden.
- TAB: *The Times Atlas of the Bible*, London 1987.⁸¹
- VIDAL-NAQUET 1974: P. Vidal-Naquet, Le cru, l'enfant grec et le cuit: J. Le Goff / P. Nora (éd.), *Faire de l'histoire* III, Paris 1974, 137-168, прештампано у id., *Le chasseur noire*, Paris 1981, 177-207.
- VINSKI-GASPARINI 1973: Ks. Vinski-Gasparini, *Kultura polja sa žarama u sjevernoj Hrvatskoj*, Zadar.
- VRIES 1956-57: J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* I-II, Berlin.
- WIDENGREN 1965: G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart.

Innsbruck 1974, 113-131; стр. 85-121: Patroklos, Concepts of Afterlife, and the Indic Triple Fire, *Arethusa* 13/1980, Indo-European Roots of Classical Culture, 161-195; стр. 122-142: «On the Death of Sarpedon», *Approaches to Homer*, ed. by C. A. Rubino a. C. W. Shelmerdine, Austin 1983, 189-217.

⁸¹ Навођено по преводу *Biblijski atlas the Times*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1990.

Aleksandar Loma, Belgrade

On the smoke to heaven

The cremation rite in ancient and traditional cultures.

Its rationalization in the eschatological beliefs of Indo-European peoples,
with a special regard to the pagan Slavs

The paper deals with the rite of cremation in the ancient and traditional cultures, focuses on its association with the eschatological beliefs of Indo-European peoples and finally takes into a special consideration such ideas among the pagan Slavs. It begins with briefly surveying the worldwide distribution of the rite since its very beginning up to the modern times (1). The data that may be attributed to the historically defined peoples are separated from the anonymous archaeological evidence of the prehistoric cultures (1.1) and put together with the facts provided by the anthropological research of the primitive societies (1.2). This survey is taken as a basis for some typological observations made in the following chapter (2). They concern in the first place the distinction between the rite of cremation being marked, within the society in question, positively, as a common or an elite-rite, or negatively, as a punishment or a prevention against some dangerous categories of the dead (2.1). The presence or absence of accompanying funeral rites and the ancestor worship are also taken into account (2.2), as well as the technical and economic aspects of cremation, such as its limitation through the shortage of wood and its expansion with the development of the bronze and iron metalurgy (2.3). Special attention is paid to the reasons given by different ethnic or social groups for having adopted the cremation as their mode of disposal of the dead (2.4); those explanations coincide for a good part with the modern hypotheses about the original motivation of this funeral rite as exposed in the next chapter (3.1), which proceed from practical and/or magical-religious motives, such as overcrowding of burial places; protection against the plague, desire to ensure soldiers slain in alien territory a homeland funeral; fear of the desecration or a black magic misuse of dead bodies; prevention of the revenants; reduction of the corpse to bones for a secondary burial; liberation, radical and instantaneous as possible, of the soul from the body in order to provide its immediate transport to heaven. To this variety of possible motives for the introduction of the cremation rite corresponds a diversity of opinions about its genesis and place(s) of origin (3.2). The variable character of the rite and its diffusion over all the continents speak in favour of its polygenesis, but there are monogenetic theories too, the most popular of them tracing it back to the ancient Sumer, where at Nippur in the court of the stage-tower funeral urns from the time before 3000 B.C. were found and near Lagash two fire-necropolises have been excavated (Surghul and el-Hibba). According to it, the cremation rite spread from its South Mesopotamian cradle in the other parts of the ancient world, including Pre-Arian India, where it was later adopted by the Arian newcomers; from this new centre, the custom kept on radiating in the course of centuries in various directions, together with the promulgation of Hinduism and Buddhism, and eventually reached the remotest parts of the world –Australia, Siberia, and even the Americas. This hypothesis seems highly speculative not only because of its historical-geographical uncertainty, but also in view of the problem it sets to the cultural anthropology by claiming that the more primitive, animistic forms of the

rite have arisen as a degradation of the higher ones, developed once by Sumerian priests and based on the belief in the immortal soul. Moreover, it seems less compatible with some facts well known to the history of religions. That is not only the prevalence of the inhumation among the Sumerians –including the royal burials– and the complete absence of any mention of cremation in their texts, but also their rather pessimistic view on the afterlife, with the soul descending after mortal dissolution to the underground ‘desolate land’, *Arallū*, to pass a dreary and shadowy existence. Similar otherworld beliefs are shared, together with a repulsion against the burning of corpse, by the Semitic peoples, whereas an eschatological evaluation of the cremation rite, wherever it occurs, is connected with the idea of a kind of celestial paradise. Although it is not unfamiliar to some primitives in Africa, Oceania and America, such a “fire-eschatology” was in the antiquity highly distinctive of ancient Indo-European peoples (4). It is best preserved in the Vedic Indian texts, but the comparative evidence provided by Homeric poetry and the burial ritual of Hittite kings speaks for a common Indo-European heritage. A complex of eschatological beliefs can be reconstructed, where the destiny of the soul after death is correlated with the daily circuit of the divine fire in its various manifestations and functions. According to Gregory Nagy, this link between the microcosm of sacrificial fire and the macrocosm of celestial fire was believed to enable the soul of the deceased to follow the path of the sun and to be finally reborn on the highest sky, where his ancestors abide (4.2.). These ideas bear some resemblance to Egyptian solar soteriology, which is known from the Pyramid Texts and originally interested only the dead kings and queens. Although some influence of Pharaoh’s solar cult may be observed on the iconography of Aryans who ruled in the 15-14th century B.C. over the Mitanni kingdom in northern Mesopotamia, their custom of burning their dead cannot be derived from the same source; totally strange to the indigenous Hurrians as well as to the Egyptians themselves, but common to the neighbouring Hittites, it links the Mitanni rulers with their consanguines, who invaded India only a few centuries later, and we have all the reason to assume that those Mesopotamian Aryans shared with these latter also the eschatological beliefs described above, along with the underlying cosmology of fire, which all forms together with the cremation an original and coherent system, unknown as such to the ancient Egypt (4.3). The example of the cremating Aryans of Mitanni and their inhumating Hurrian subjects illustrates the possibility of an ethnic difference having developed into a social one and being reflected in the burial rite; the same phenomenon is observable in other times and other parts of the world, among the Turkic peoples of Central Asia and some Indian tribes of South America; it can explain why cremation is limited in India to the first three castes which originally embraced the Aryan invaders. Their members are distinguished by being “twice-born” (*dvijā-*), i.e. considered reborn after they have finished the learning of Vedas, which includes an initiation into the mystery of afterlife (5.2). It seems that in some cases the cremation rite was limited to the initiated persons, e.g. in the Greek community in Eretria on Euboea about 700 B.C., where, according to archaeological excavations, only the adult dead were burned, whereas the children under sixteen were buried (thus Vidal-Naquet). Considering this possibility helps to explain some epic motifs, such as the ring of fire (*Waberlohe*) surrounding Brynhild’s abode in the Old Norse sagas; vowing this Amazon marked with Valkyrian traits is, for Sigurd, a

kind of warrior initiation, and young man's passing through the fire symbolises, in a society practising cremation, his crossing the border of the afterworld. In other words, the initiated youth is granted a vision of the Valhalla, where his celestial bride waits for the union with him, which is to take place after his heroic death on the battlefield. A similar motif is recognizable in some Serbian epics and seems to be rooted in common Indo-European beliefs (5.3).

Among the pagan Slavs the cremation was the prevailing rite, although the archeology gives evidence of certain occurrence of inhumation in the Slavic-Iranian border area. This archaeological picture is paralleled with the linguistic fact of the word *vatra* being substituted, in the SLAVIC South-East, by *ognь*, the latter reflecting the common IE word for 'fire' **(o)n-gni-* (literally 'non-decaying', properly a designation of the burial fire?), and the former being probably borrowed to Iranians, who together with the cremation abandoned the Indo-Iranian word *agni-* in favour of *āθr-*, a process analogous to IE **deivos* being degraded, in both Iranian and Slavic, to 'demon' and replaced, in the meaning 'god', with **bhaghos*, originally 'giver' (6). The Slavic word for 'vampire', which in 18th century from Serbian entered West-European languages, seems to go back, together with Greek *á-pyros*, to the IE compound designating a rite in which no fire was used, and consequently an unburned corpse, that leaves the grave and disturbs the living –especially his relatives who ought to ensure him a proper burial, i.e. the cremation (6.1). A similar apology of cremation is found both in Ibn-Fadlan's report about heathen Russians (which might concern the Scandinavian Varjags) and in an Old Russian source concerning the pagan Balts, where this kind of burial is personified under the name *Sovij* (6.2.1). It is explained here as **su-veju-* 'good wind', in view of the belief, common to the Hindus and heathen Balts, that the destiny of the soul after death depends on the direction of the wind blowing over the funeral pyre. A mythological parallel is provided by Zoroastrian concept of the double *Vayu*, the wind-god guarding the entrance to heaven, who appears in two hypostases, a good and an evil one (Pehl. *Vāi-i-veh*, *Vāi-i-vattar*), and has his counterparts in Gogol's *Vij* as well as in Lithuanian double-faced wind-god *Vejopatis* (6.2.2). This etymology gives the possibility of better understanding of the Slavic word for 'death' *сѣмьртѣ*, which is a compound with the same prefix IE **su-* and literally means 'good death'. This euphemistic designation does not refer to a peaceful, non-violent death after a long and prosperous life, but rather to a death inaugurating a blessed afterlife by means of a proper funeral rite, i.e. cremation, and with the help of the psychopompic "Good Wind" (6.2.3).