

ЕВХАРИСТИЈА И(ЛИ)
ПРЕТХРИШЋАНСКА ПРОШЛОСТ.
ЈЕДНА БОГОСЛОВСКА
РЕЕВАЛУАЦИЈА ЧАЈКАНОВИЋЕВИХ
ИСТРАЖИВАЊА О СЛАВИ

Православни богословски факултет
Св. Василија Острошког у Фочи
Универзитет у Источном Сарајеву

Апстракт: У мисли Веселина Чајкановића посебно се издвајају његова истраживања феномена *крсне славе* или *крсној имена*. Важност његовим запажањима придаје не само фундаментални значај овог феномена за питање о карактеру српског народа и његове религиозности, већ она почива и на изузетној посвећености Чајкановића расвјетљавању питања о поријеклу и суштини славе. Како је један од основних задатака његовог научног опуса била реконструкција „старе српске вере“, тј. паганских слојева у српским народним вјеровањима, чини се да су и његова истраживања феномена славе супстанцијално обиљежена овим захватом. Зато је врло важно да најприје разумијемо Чајкановићева гледишта у односу нехришћанске културе и библијске поуке, а да тек затим погледамо релевантност његових истраживања крсне славе. Аутор се труди да прошири Чајкановићеве парадигме постављене на претпоставкама о дубински претхришћанском карактеру славе тако што ће документовати могуће ритуалне и семиолошке паралеле између крсне славе и евхаристије.

Кључне ријечи: евхаристија, стара вера, култура, антагонизам, крсна слава, ритуал

1. Увод

Пионири неких од хуманистичких и друштвених дисциплина у једној модерној националној култури обично добијају извјестан статус класика самом првотношћу сопствених напора и увида: но управо та „класичност“ носи амбивалентно значење – класицима се диве, они се цитирају, класицима се може разметати, али класици се управо због претпостављене и очекиване интимности и фамилијарности са својом дисциплином и својим народом мање читају него што се цитирају и више поштују и славе него што се помно и минуциозно изучавају. Ипак, понекад времена наглих идејних (и идеолошких) преокрета сасвим скрајну до тада класичне личности и дјела једне националне културе, нарочито код оних народа који су за кратко вријеме имали неколико битних момената кидања с традицијом, дисконтинуитета у културном животу.

Лик и дјело Веселина Чајкановића, првог српског историчара религије, али и једног од посљедњих српских истинских полимата

и ренесансних познавалаца многих хуманистичких дисциплина (етнологије, религиологије, богословља, историје, митологије, филологије) засигурно заслужује статус класика српских humaniora. У извјесном смислу је и његова судбина помало судбина амбивалентне рецепције једног националног класика: његово име ће и данас бити незаобилазно за све који се упознају с митским предањем српског народа, нашом етнологијом, али и с нашим народним карактером, обичајима и – кроз њих – са српским погледом на свијет, својеврсним свјетопогледом српског бића. Његов обимни рад, његова проницљивост и ерудиција, есејистичка и популаризаторска неуморност и научничка марљивост с правом су му обезбједили такав статус. Ипак, иако често и радо навођено као ауторитативан извор и ништа мање поуздан тумач, Чајкановићево дјело по себи засад није доживјело научну рецепцију у оној мјери у којој је засигурно заслужује. Кад се поведе разговор о великим и малим питањима наших обичаја, али и нашег карактера, кад се коментаришу *et nova et vetera* у нашем бићу и стварности, кад се прича о суштини свадбе, сахране или нарочито крсне славе, неријетко ћемо чути саговорника да се позове на Чајкановића. А ми смо остали дужни да пишемо о Чајкановићу макар онолико колико је Чајкановић писао о нама. Нарочито смо остали дужни великом етнологу и религиологу управо зато што је у посљедњим данима свога живота доживио умјесто признања – неправедно изопштење из круга савременика. Али, ма колико неправедна, и његова судбина је некако „наша“, готово обредна екскомуникација прошлости ради стварања новог мита и нове стварности који се, како то бива у животу и како је то било у самом Чајкановићевом свједочанству српског доживљаја свијета, никада не могу јасно раздвојити нити разграничити.¹

1 Врло је занимљив приказ комунистичке мисли и праксе, нарочито оне у земљама у којима је комунизам уведен након Другог свјетског рата, из пера савременог румунског историчара Лучијана Боје. Његова *Научна митологија комунизма* (Voia 2011) демонстративном парадоксалношћу датом у самом наслову – која се наставља кроз читав текст – показује колико су митолошке и митотвореће структуре мишљења и дјелања биле присутне и у „научном социјализму“ и његовој друштвеној пракси. У том смислу, о Чајкановићевој трагичној судбини могло би се размишљати управо у Бојиној парадигми *йоновної заснивања историје* (Voia 2011: 91–104) на основи која је наизглед демитологизујућа и митологизујућа истовремено, тј. која у оквирима комунистичке слике свијета истовремено деконструира не само социјалне већ и метафизичке структуре старог свијета, нарочите оне „митолошке“, да би на њиховом мјесту усталичила слику свијета која је подједнако, ако не и више, заснована на способности митотворења, као и на старим архетипским подјелама на јунака и жртву, припадника заједнице и непријатеља. У том смислу је апсолутно била небитна садржина Чајкановићеве теорије митологије – она је у суштини радо преузимања у неком популарном и симплификованом облику као „доказ“ примата паганског над хришћанским у нашој националној свијести – будући да је његов профил грађанског мислиоца невољног да се брзо прилагоди новој стварности сам по себи био својеврсна оптужница и позив на жртвовање. Тако су личност Веселина Чајкановића (прогнана и осрамоћена) и његови увиди (или „друштвено корисни“ елементи његових увида) доживјели различите судбине све до краха нове научне митологије социјализма.

2. „Крсно име“ – карактер обреда као карактер народа

Тематски оквир кога се дотакао Веселин Чајкановић изузетно је опширан. Међутим, и поред других важних и мање истражених тема које је својим радом освијетлио, у његовом опусу се нарочито издваја допринос који је дао разјашњавању питања поријекла, а самим тим и *каракџера* крсне славе – најзначајније обредне карактеристике српског народа, својеврсне квинтесенције српског духа.² Значај Чајкановићевих увида је вишеструк: он се, као што ћемо видјети, подузео сумирања ранијих етно-фолклоролошких записа о слави (оних из пера Вука Стефановића Караџића, Владислава Скарића, Радослава Грујића, Милоја Васића, Ђира Трухелке – Чајкановић 1994а: 149–151), али је дао не само своју оцјену ранијих мишљења већ и самог *феномена славе* – мишљење које ће касније имати важну рецепцију (довољно је напоменути да је Чајкановића, као релевантног истраживача, у своја разматрања суштине феномена крсне славе укључио и блаженопочивши патријарх Павле; 2015б: 52). Аутори који су се овим питањем бавили прије Чајкановића свакако су и сами били свјесни својеврсне симболичке семиотике и постављеног питања о карактеру славе и евентуалног одговора (или одговорâ) на њега – кроз питање о паганском или хришћанском карактеру славе одувијек се одговарало на питање о паганском или хришћанском карактеру српског народа.

Већ сами сажетак пређашњих мишљења о поријеклу и карактеру славе оцртава управо овај дуализам који се намеће и с временом постаје атмосфера саме расправе:

О постанку и значају крсног имена било је до сада неколико тумачења: по једним истраживачима, крсно име је хришћанског порекла; по другима, то би био празник из старе вере; према трећем тумачењу, крсно име постало је под античким, римским, утицајем, и наставак је култа домаћег лара (*lari familiaris*). (Чајкановић 1994а: 150)

Иако већ у самој поставци питања можемо да видимо да је чак и приликом приказивања становишта ранијих истраживача Чајкановић нијансирано разликовао хришћанско, паганско-словенско од паганско-античког наслијеђа, дуализам паганско/хришћанско се некако успоставио као својеврстан – врло често клишеизиран – оквир у коме се у начелу посматра и сам његов приступ. Вриједни приређивач Чајкановићевог опуса, Војислав Ђурић, и сам ће запазити немјерљив допринос нашег првог историчара религије расвјетљавању форми религијског живота старијих од античких, али ће за њих записати да су „ипак само узгредни резултат, настао у оквиру (и саставни део) реконструкције старе српске религије и митологије“ (Ђурић 1994:

2 Како је примјећено: „крсна слава, као начин прослављања Бога и свеца – заштитника породице, једна је од темељних идентитетских одредница српске духовне културе“ (Димитријевић 2019: 126).

13). Можда ће донекле баш Ђурићева интерпретација Чајкановића допринијети нашој данашњој, понекад одвећ поједностављеној перцепцији Чајкановићевог напора као не само „информативне“ реконструкције старе вјере, већ својеврсне етичке рехабилитације српског паганског слоја као валидне, па чак и доминантне црте нашег народног карактера. Тако Ђурић у уводу Чајкановићевих *Студија из српске религије и фолклора (1910–1924)* наставља:

У читавој нашој науци нема резултата од далекосежнијег значаја него што је констатација да је српски народ до најновијих времена остао привржен старој вери. То је једини велики, хиљадугодишњи континуитет у постојању српског народа. Какви су били пре VII века и пре досељавања на Балканско полуострво, у основи такви су најпопуларнији празници (Божих и Слава), најраспрострањенији обичаји (кумство и гостопримство), најважнији обреди (свадебни и погребни), све у тесној вези са прастарим култом предака – као и многе друге манифестације и установе. Неки митови су преношени с поколења на поколење без већих измена, а неки су везани за поједине историјске личности (св. Саву, Милоша Обилића, Марка Краљевића, Стевана Високог, Ивана Црнојевића). Функције главних паганских богова, а нарочито врховног бога, пренесене су на најугледније хришћанске свеце (св. Јована, св. Николу, св. Ђорђа и понајвише на св. Саву). Српски народ показао се веома конзервативан у религијским схватањима, особито у култу предака – језгру своје религије, и чак је црквено светосавље прерадио у митско и многобожачко. (Ђурић 1994: 13)

Овакав, без сумње успјешан али, показаћемо, не до краја исцрпан приказ Чајкановићевих увида сасвим је разумљив не само због тога што даје најкраћи могући сиже Чајкановићевих закључака, већ и због реалне потребе успостављања било каквог континуитета у народу чије је биће стално прекидано и фрагментисано. Ђурић ће, свакако, нијансирати овај можда одвећ смио закључак о „привржености старој вери“ као „једином хиљадугодишњем континуитету“ уношењем момента инхерентне контрадикторности која постоји не само на релацији хришћанство – стара вјера, већ и унутар саме старе вјере. Српска вјера тако је „према Чајкановићевој реконструкцији (...) замршени сплет супротности прастаре паганске двострукости, који чини њену основу, и паганско-хришћанских супротности које најрељефније представљају свеци у улози богова из старог пантеона“ (Ђурић 1994: 14). Дуалистичка – мада нијансирана – парадигма (стара вера – хришћанство), дакле, представља оквир који, као што ћемо видјети, нису увели ни Чајкановић нити Ђурић. Међутим, она не само да је недовољна да објасни вишеслојност мисли самог Чајкановића, већ представља – нарочито у облику у коме је приближава Ђурић – и својеврсно методолошко ограничење за разумијевање Чајкановића, али још више за разумијевање самог феномена славе, а самим тим (ако есенцијално-симболичку везу између карактера славе и вјере поново вратимо на питање идентитета тј. карактера) и за разумијевање бића српског народа.

Да ли је могуће једно другачије читање Чајкановића, читање које би, управо тамо гдје Ђурић налази антагонизам између паганског и хришћанског, нашло успјешну синтезу у којој за хришћанске слојеве не би био резервисан симболичко-семантички пораз, празна естетска појавност иза које се крије паганска садржина, већ унутар које бисмо могли да промислимо о семиотичким претапањима и подударањима старог и новог? Чини се да је могуће и оправдано, јер је и сам Чајкановић, осим несумњиво антитетичког, па и антагонистичког позиционирања старе вере и хришћанства, налазио и једну другачију, више синтетичку раван и перспективу. Као показни примјер овог преласка, можемо навести начин на који он казује о смислу ријечи *крси* и *крсни* у изразу *крсна слава*:

Још је занимљивији израз „Крсна слава“.³ Он је довољно аутентичан, што се види већ из чињенице да поред њега, за овај празник, постоји и паралелни израз „Слава Божја“ (...), па онда крсни дан и крсница (...) и да се жртвени колач и свећа називају крсни колач и крсна свећа. Шта значе ови изрази? Решавању питања треба да приђемо без предрасуда, без тежње да у изразима видимо какву симболику. (Чајкановић 1994а: 155)

Наглашавање семиотичког поља *крси* – *крсни* Чајкановића даље упућује на потрагу за значењем крста:

Питање је сада коме то крсту? И овде је могућан само један одговор: слава је чисто домаћи празник, домаћа мистерија, и пошто је као таква намењена неком божанском нумену, не може ништа друго доћи у обзир него онај прост, дрвени крст, који се као највећа светиња, налази на зиду у свакој српској кући. Томе крсту који је старији и важнији и од саме славске иконе – јер док иконе често, понекад можда по правилу нема (в. Грујић, 7), дотле је он неизоставни културни предмет у свакој српској кући – намењује се слава и жртвена гозба. (Чајкановић 1994а: 155)

Овакво стање ствари свакако не одговара данашњем изгледу славског обреда, па нам компарација са Чајкановићевим опсервацијама очигледно открива брзину културних процеса који су се у међувремену одвили (данас је врло ријетко да српске куће имају крст као основно обиљежје сопственог хришћанског идентитета и као ознаку домаћег олтара, литургијског, тј. ритуалног простора

3 Чајкановић, за разлику од Грујића, не сматра израз *слава* новијим од израза *крсно име* (Чајкановић 1994а: 154). Грујић се водио искључиво историографским методолошким обзирима, претпостављајући да је чињеница да је назив *крсно име* раније забиљежен, па самим тим и старији. Чајкановић се посветио етнографској егзегези појма *слава*, али га је редуковао искључиво на *honor* (Чајкановић 1994а: 154), изостављајући потпуно библијско поимање славе Божије. (Новији преглед поријекла назива в. у Павковић 2015: 127–128) Очигледно је да су и Чајкановић и Грујић претпостављали да плуралитет назива подразумејева одређени плуралитет садржаја крсне славе као ритуала (уп. Ковачевић 1985: 99), па су питање о првобитности назива схватили као питање о *йримарној каракери* (хришћанског или нехришћанског) ритуала у каснијем, већ синтетизованом значењу (или ипак плуралитету значења?).

који је замијенила славска икона, а врло често и читав мање славски иконостас са славском иконом, али и Христовом и Богородичином, понекад распоређеним на такав начин да формирају кућни деизис.

Наравно да је сада од највећег интереса сазнати шта је у ствари тај крст и кога представља. Одмах можемо рећи да он, првобитно, није био хришћански символ; најмање би се смео идентификовати са куцуфуксом, чији је култ православним Србима непознат; тај домаћи крст, по своме пореклу, је претхришћанска култна слика, старински српски идол. Крст, по својој форми, може доиста да наговести контуре људског тела, онако како је примитиван човек у стању да их нацрта или из дрвета истеше: у горњем делу глава са вратом, па онда раширене руке, па састављене ноге, по томе, он би доиста могао представљати, или боље рећи, наговештавати, божанство у људском облику. (Чајкановић 1994а: 155–156)

Аргументација за „чисто“ пагански карактер домаћег крста затим се налази у начину његове израде и ритуалној функцији у српском домаћинству:

Да је крст у нашем народном култу претхришћанског порекла, то, поред осталог доказују и извесни прописи који се односе на његову израду и чување: крст се, наиме, по правилу треба да израђује од нарочитог светог дрвета, каква је, на пример, липовина или лесковина, такође и врбовина, можда и тисовина. У кући, њему се чини култ по чисто паганским прописима: као што су стари народи, Грци, Римљани, Мисирци, Индијци облачили и купали своје идоле, тако раде и данас Срби са домаћим крстом. (Чајкановић 1994а: 156)

Овај ток аргументације за пагански карактер домаћег крста – а тиме и крсне славе – Чајкановић ће допуњавати помно и прилично самоувјерено. Установивши несумњив пагански карактер домаћег крста, наш етнолог ће питање о карактеру и усмјерености крсне жртве наставити у оквирима дилеме о томе да ли је централна божанска фигура којој се слава приноси врховни национални бог или митски предак, мада је допуштена могућност и да је посриједи неко посебно божанство које је у одређеним околностима показало нарочиту благонаклоност према породици (Чајкановић 1994а: 158–159). У сваком случају, Чајкановић је успоставио један снажан наратив о квинтесенцијално паганском, тј. старовјерском карактеру крсне славе који се, како смо свједоци, заиста усталио као нормативан поглед у савременој српској култури, па донекле и у самосвијести.

3. Паганизам и хришћанство: морализам као Чајкановићева перспектива

Међутим, ако је наш најзначајнији етнолог етаблирао један такав наратив о паганском карактеру српске славе – а тиме и националног идентитета – морамо се запитати зашто се Српска православна

црква никада није супротставила таквој експликацији ритуала који умногоме чини најзначајнији облик српског православног предања? Не би ли се управо од клира очекивао обиман полемички труд којим би се бар релативизовали, ако не и сасвим оповргли Чајкановићеви увиди? Ипак, нико од наших свештеника и теолога није написао помена вриједну негацију његових налаза, а као што смо већ навели, чак се и један несумњив духовни и богословски ауторитет попут патријарха Павла позива на Чајкановића.

Разлоге за такву благонаклоност можемо наћи и на врло базичном нивоу, унутар колоплета личних односа у српској црквеној и интелектуалној сцени с почетка XX вијека. Чајкановић је, као што је познато, био наставник београдске Богословије Св. Саве, колега једног од најзначајнијих богословских ауторитета и светитељских ликова наше Цркве у прошлом вијеку – Еп. Николаја Велимировића (Св. Николаја Охридског и Жичког) и професор другог подједнако важног есејисте, богослова, светитеља (архимандрита Јустина Поповића – Св. Јустина Ћелијског). Био је и предсједник Друштва Светог Саве (Марић 1994: 20). Ипак, Чајкановићева умреженост у токове оновремене културне сцене – коју су сачињавали и хришћански мислиоци и хришћански идентитет српске културе прије 1945. године – не би могла бити довољан разлог за очигледну благонаклоност или бар својеврсну доктринарну толеранцију коју је уживао у српском клиру.

Темељније заснован одговор можда може да нам понуди један Чајкановићев спис из 1912. године – предавање под називом „О читању Библије“, које је одржао пред аудиторијумом хришћанског друштва (Чајкановић 1994б: 65–76). Назив предавања донекле зава-рава: иако се у њему наш философ религије, филолог и етнолог бавио увијек актуелним питањем потребности познавања библијске књижевности, он том приликом није пропустио прилику да назначи сопствена гледишта на суштину хришћанске вјере, и то у толикој мјери да не можемо а да се не запитамо да ли је приступ светописамском тексту био само повод за Чајкановићев спис харнаковске тематике (а донекле и приступа), за својеврстан српски оглед у жанру *Wesen des Christentums*, који су Фојербах и Харнак фундирали као оновремени обавезни начин саопштавања погледâ једног философа културе или религије на однос хришћанства према античком паганизму и јеврејском монотеизму. Да бисмо разумијели Чајкановићеве одговоре, морали бисмо да се вратимо у духовну климу у којој се он кретао, али и још даље у прошлост питања о односу оног јеврејског и хеленског у хришћанству.⁴ Јер, ако се наш етнолог кретао у харнаковској атмос-

4 Из биографских напомена о Чајкановићу (Марић 1994: 18) можемо да увидимо опсег његовог изврсног образовања код виђенијих лајпцишких и минхенских класичних филолога и византолога. Тешко је, међутим, утврдити његову изложеност тада актуелним богословским кретањима на њемачком говорном подручју; нарочито је тешко

фери и проблематици, њу је немогуће појмити изван хегелијанске концептуализације односа јудаизма као тезе, античке паганске културе као антитезе и хришћанства као савршене синтезе тога двога.

Спис „О читању Библије“ је у огромној мјери зависан од духовне климе позног XIX и раног XX вијека – па, у приличној мјери, и од религиолошких и теолошких стандарда онога времена. Чајкановић се наприје ограђује од апологетског и систематичног излагања библијских учења, настојећи да умјесто њих понуди само један спектар идеја о томе „како треба оперисати са текстом Старога и Новог завета“ (Чајкановић 1994б: 66). Он истиче да је његов приступ лишен „сваког позитивног уверења“, импликујући да је религијско увјерење „ствар срца“ а да се библијском тексту треба приступати изван сваке „партичности“, практично, на идентичан начин на који се приступа Хомеру, Есхилу или Херодоту (Чајкановић 1994б: 66–67). Посриједи је методолошка максима проистекла из чврстог убјеђења позног XIX вијека о приватности религијских убјеђења која су у стању искључиво да изазивају херменеутичку дисторзију, а насупрот којих стоји објективистички, научни приступ унутар кога је библијска књижевност подложна свим литерарним и херменеутичким поступцима којима је подложен сваки текст. Индикативно је да се, насупрот догматском читању библијских списа, истиче „морално“ читање које је, наводно, по себи свакако примјереније самој интенцији библијских, нарочито старозавјетних писаца (Чајкановић 1994б: 67). Насупрот религијско-догматском садржају, наш етнолог такође моделује један културолошки разлог за бављење хришћанским списима:

без познавања Библије (...) не може се познавати хришћанска религија, а без познавања хришћанске религије не може се замислити данас ни један потпуно и правилно образован човек. Хришћанска је идеја несумњиво једна од најјачих у историји света и нема тога листа у светској историји, од појаве хришћанства па до данас, на који није утиснута сигнатура хришћанства. (Чајкановић 1994б: 68)

Моралистичко-културолошки приступ Чајкановић задржава и кад прилази оцјењивању смисла и достојанства библијских списа, констатујући да „у Библији, на правом месту у новозавјетним списима, или, још тачније, у четири јеванђеља, наћи ћемо ми хришћанске идеје у њиховом најпримитивнијем, најчистијем облику. Ако сада

пратити конкретан правац који би могао имати утицаја на његову концепцију односа паганизма и хришћанства. Да ли су на њега могли утицати већ рани пропоненти Школе историје религија? Трагове текстуалног утицаја тешко је пратити, али се чини да Чајкановић с припадницима овог теолошког правца дијели заједничко фундаментално повјерење у моћ нововјековног рација да, комбинацијом филолошке, историјске и археолошке дедукције, раскрије првобитно значење мита, као и односе различитих религијских митских предања, првенствено паганских и библијских. Наравно, овакав приступ је карактеристичан за готово све постхарнаковске и постхегелијанске филологе, философе и теологе на германофоним универзитетима.

из четири јеванђеља издвојимо све што је религиозно-историјско, остаће нам једна здрава основа Христовога морала.“ (Чајкановић 1994б: 71) Иако ће у наставку овога списка Чајкановић изнијети читав низ занимљивих увида о потреби опсежније филолошке, историјско-политичке и културолошке херменеутике библијског текста, он неће понудити било који додатни разлог за урањање у суштину хришћанске вјере те, самим тим, ни било коју другачију карактеризацију хришћанске вјере осим њене моралне сврсисходности. Паралеле са околним народима и њиховим митологијама и књижевностима које истиче нису ни тенденциозне (у смислу сугерисања некакве „неоригиналности“ хришћанства у односу на месопотамску или египатску религију, што је тада чест случај у религиолошкој литератури) нити нарочито детаљно елаборисане.

Моралистичко-културална парадигма у приступу хришћанској вјери нуди нам врло важан одговор на питање зашто је Чајкановићева „демитологизација“ хришћанског карактера крсне славе наишла на релативно мали отпор у ондашњој црквеној средини. Наиме, Чајкановић је дијелио најбазичније увјерење ондашњег клира и епископата – а то је оно да је *суштина хришћанства у сваком случају ближе повезана са његовим моралним учењем него са ритуално-литургијским манифестацијама или домаћинским учењима*. У том смислу, његове позиције су могле бити и на линији с антагонистичком и синтетичком и синкретистичком парадигмом односа паганизма и хришћанства, али је морализам увијек служио као својеврсна метаперспектива унутар које свака од њих налази своје мјесто. Како је та метаперспектива била фундаментално заједничка и српском свештенству, Чајкановићеви увиди су могли бити посматрани као својеврсна научна критика или објективна наратија, али никада као јерес, као изазов истини спасења. Ако се присјетимо Чајкановићевог тумачења домаћег крста, видјећемо да, премда је етнолошка интерпретација експлицитно негирала хришћански карактер тог израза, морална (па чак и догматска!) семантика није тиме (била) угрожена. У извјесном смислу, ова моралистичка метараван омогућава да се антагонистички искази (став да нешто није хришћански већ старовјерски обичај) без икаквог стилског напора и логичке неконзистентности интерпретирају у кључу прихватљивом за хришћанство. Ако се присјетимо да је Св. Василије Велики истакао етички критеријум као кључан за могућност рецепције једне нехришћанске појаве у хришћанској Цркви, онда нам је јасно да ни из перспективе Цркве такво тумачење не мора да изазове реакцију који би антагонистички модел обично производио.

Можда је управо заједништво у моралистичкој перспективи било узрок испуштања евентуалног допуњавања Чајкановићевих увида у карактер крсне славе другачијом парадигмом која не мора нужно да буде некомпатибилна с појединим његовим увидима. Ријеч

је о могућем сагледавању евхаристијске парадигме као једног од извјесних начина да појмимо смисао и значење крсне славе у српском народу. Наравно, евхаристијску перспективу не треба да замислимо као апсолутну алтернативу свим осталим теоријама о поријеклу и суштини славе, укључујући донекле и Чајкановићеве, уколико и њих саме не схватимо као цјеловите теорије поријекла и суштине крсне славе. Евхаристијско славље је најелементарнији и најприсутнији хришћански ритуал свих традиционалних дореформаторских заједница (православних, дохалкидонских, католичких итд.). Повезаност евхаристије и славе не може да нам одговори на питање о специфичности постојања крсне славе код Срба и од Срба насталих савремених народа, али може да нам расвијетли поједине аспекте семиотике крсне славе за које се чини да су упадљиво зависни од евхаристије. У том смислу, таква перспектива није просто негација Чајкановићевих погледа колико њихова допуна. Ако усвојимо културални модел инклузије вјредносно компатибилних обредних семиотика присутних у старој вјери и хришћанству, који је, као што смо видјели, бар донекле био спреман да прихвати и сâм Чајкановић, онда расвјетљавање евхаристијске димензије крсне славе може само да додатно експликује и расвијетли славолешке налазе до којих је сам стигао.

4. Слава – евхаристијска перспектива

Већ је Грујић указао на црквене елементе прослављања и поријекла крсне славе, иако се његово истраживање оснивало на проналажењу забиљежених прослава памети светоме и домаће крсне славе. Његово истраживање довело га је до закључка да:

Крсна слава није једноставан култ предака мртвих уопште, већ једна доста компликована комбинација која, поред култа мртвих, који је у њој само од споредног значаја, садржи у себи главне елементе култа такозваног крсног имена светитељског, календарског имена датог на крштењу, култа храмовног празника или општинског патрона, и најзад, нарочито култа појединачног личног, породичног или општинског култа. (Грујић 1929: 35)⁵

Донекле је чудно да се у склопу Чајкановићевог описа изгледа и смисла крсног имена не појављује макар осврт на паралеле између његових увида и хеортолошких елемената прослављања славе на које је указао Грујић. Као да је неосвртање на Грујића помало одраз програмског карактера: чини се да Чајкановић у извјесном смислу игнорише већину Грујићевих увида и започиње рад из почетка. Међутим, ни Грујић ни Чајкановић нису истраживали паралеле између хришћанске евхаристије и крсне славе. Имајући у виду да је у времену у коме је наш етнолог писао о слави у западној религиолош-

⁵ О Грујићевом доприносу истраживању крсне славе, али и нашој литургици уопште, в. Убипариповић 2010: 27–35.

кој и теолошкој литератури бујао читав жанр литурголошке науке који је и саму евхаристију приказивао као својеврстан одраз акутне, брзе и недвосмислене хеленизације хришћанског култа већ од павловских времена и списа, могло би се очекивати да Чајкановић Скорићевим паралелама између славе и римских гозби (Чајкановић 1994а: 150–151) даје бар онолико пажње колико и паралели између евхаристије и крсне славе, у најмању руку кроз ширу призму теорије која би сваки сличан обред повезивала с паганским гозбама и мистеријама.⁶ То, међутим, није случај. Разлоге за недостатак такве компарације можемо донекле наћи и у периферности евхаристијске теологије и праксе у оновременском животу Цркве у српским (политички још увијек необједињеним) земљама. Иако је евхаристија-литургија била најзначајније недељено богослужење свих наших црквених цјелина, учешће у њој било је редуковано на професионални обредни чин свештенства, појачко праћење чина и народно пасивно присуствовање које би се тек понекад – обично за вријеме четири вишедневна поста – употпуњавало причешћивањем, тј. активним учешћем у Тијелу и Крви распетог и васкрслог Христа. Евхаристија је у то доба најчешће посматрана као једна од седам светих тајни, тј. као својеврстан сотириолошки инструмент, начин за постизање спасења, а не учешће у спасењу. Тек ће православна теологија између два свјетска рата – а затим и српска савремена теологија – обновити патристичку усредсређеност на евхаристију као централну тајну Цркве (свакако, не без изазова редукције цјелокупног живота Цркве само на литургијско учешће).⁷ Данас очигледна паралела између евхаристије и крсне славе зато није морала бити тако очигледна Чајкановићу и његовим савременицима.

Поновно откривање средишњег и суштинског значаја евхаристије за хришћански обред и идентитет везано је за покрет који се данас обично назива *неопајристичка (новопајчка) синџеза*. Настао у православним богословским круговима везаним за руску емиграцију између два свјетска рата, овај покрет је обиљежио XX вијек у православној теологији, али и црквеној пракси. Као својеврстан симболички почетак покрета и његов најзначајнији спис узима

6 Иако је већ Харнак настојао да помно образложи хеленске насlage евхаристијског обреда, његова концепција акутно хеленизованог хришћанства односила се примарно на гностицизам, а виђење литургијских појединости које би свједочиле о томе односило се углавном на хетеродоксне групације. Тек је објављивање двије књиге – Рајценштајнове *Хеленистичке религије мистерија (Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910)* и Бусеове *Kyrios Christos, 1913* – дало замаха својеврсном панмистеризму (редуковању комплетног хришћанског литургијског наслијеђа ране Цркве на християнизовану верзију хеленских мистерија). Колико је Чајкановић могао доћи у сусрет с овим идејама није познато. О њима в. Ђого 2011: 234.

7 Иако данас није уобичајено да се почетак тзв. литургијске обнове датира раније од пастирског рада оца Јустина Поповића, бар када је српска црквена стварност у питању, већ данас прилично приказана *Литургијска Лазара* Мирковића даје помак у правцу поимања посебности литургије (Мирковић 1982: 34–35).

се рад о. Георгија Флоровског *Изјубљени дибљијски ум* (Флоровски 2005: 120–126). У њему и другим списима о. Георгија, али и других православних богослова (о. Јустина Поповића, о. Димитрија Станилоја и др.), артикулисана је максима покрета: „Назад ка изворима!“ или „Назад ка Светим Оцима!“ (в. Ђого 2018: 273–275). Повратак на теологију евхаристије, али и на праксу чешћег причешћивања, свакако не би био могућ да му већ нису претходила духовна стремљења везана првенствено за хеленофоне Цркве (покрет тзв. кољивара). У сваком случају, за разлику од праксе и теологије у каквима се формирао Чајкановић, али и њему савремени српски теолози, православна, па и српска теологија након радова о. Георгија Флоровског, а нарочито након радова Николаја Афанасјева, усредредила се на евхаристију као на најбитнију литургијску, али и било коју другу праксу Цркве. Разлоге за овај повратак средишњости евхаристије новоотачка теологија налази у најдревнијим библијским и отачким свједочанствима која нам заиста сугеришу древност и средишњост евхаристије као обреда којим је установљен идентитет Цркве. Као што је констатовао о. Александар Шмеман: „Ако је и било раздобља током којих је Црква живела без писаног Евангелија и без јасно оформљене јерархије, онда сигурно да Црква никада није била без Евхаристије.“ (Шмеман 2007: 407)

Каснија истраживања библијских текстова такође су показала да је живот најраније Цркве напросто незамислив без литургијске перспективе; она је пресудно утицала и на уобличавање бројних новозавјетних текстова који су изворно представљали богослужбене химне.⁸ Богата отачка теологија евхаристије свој најсажетији облик налази у потпуној идентификацији Цркве и евхаристије у богословљу Св. Николе Кавасиле: „па као што ужарено гвожђе не посматрамо као гвожђе него само као ватру, јер су његове особине у ватри потпуно ишчезле, тако је и са Црквом Христовом: кад би неко могао да је види онако како је сједињена са Христом и како се причешћује Телом Његовим, он ништа друго не би видео него само Тело Господње.“ (Кавасила 2021) Данашњим језиком речено: идентитет Цркве, оно што она јесте, непојмљив је без евхаристије. Зато се рехабилитација евхаристијског карактера крсне славе може посматрати као комплементарни аргумент у прилог и хришћанског карактера крсне славе.

Обредна структура, изглед и смисао крсне славе и евхаристије показују запањујуће сличности. Најприје, упадљиво је да се у свом минималистичком, есенцијалном облику, и крсна слава и евхаристија могу свести на исте незаобилазне елементе. То су:

а) хљеб и вино, пожељно је и свијећа,

8 Видјети нпр. изврсну студију Жана Даниелуа *Светио Писмо и литургија*. Фундаментално су важна његова запажања о вези библијских штива и евхаристијског обреда (Даниелу 2009: 104–114) јер раскривају двостраност односа између библијског текста и евхаристијског обреда (текст свакако утиче на садржај и структуру обреда, али је и евхаристија темељно утицала на уобличавање новозавјетних списа).

б) посебност онога ко савршава обред – „свештенички карактер“ онога који савршава славски обред,

в) обредна форма, „славарица“ која може да буде устаљеног текстуалног садржаја, али је најчешће импровизација на основу очекиваног хагиолошког садржаја и структуре,

г) обредно вријеме савршавања обреда након кога слиједи свечана гозба и

д) обредно мјесто – дом, кућа – унутар кога се за трпезом такође успоставља одређени поредак сједења.

У Чајкановићевом опису крсног имена ствари, чини се, сви ови елементи се некако намјерно фиксирају на ритуалним радњама и њиховим значењима за које је он претпостављао да су претхришћанског карактера. Најупадљивије је у том смислу пропуштање да се увиди било какво хришћанско поријекло употребе вина, које Чајкановић везује искључиво за култ предака и налази паралелу код Германа и старих Грка (Чајкановић 1994а: 153–154), иако му је помињање ранијег Грујићевог рада морало открити и перспективу везану за хришћански обред. У том смислу је и његово виђење есенцијалне структуре славског обреда некако апстрактно дехристијанизовано. Стога паралеле с евхаристијом које нудимо нису засноване на поређењу славе (како ју је описао Чајкановић) с литургијским обредом Цркве, већ захтијевају и једну проширену слику супстанцијалних одлика славе.

5. Потреба за историјским истраживањем и завршна разматрања

Оно с чиме се сваки читалац Чајкановићевог дијела неумитно сусреће јесте својеврсна аисторичност његовог казивања и научног аргументовања. Оно се, додуше, бави прошлошћу, али не и историјом – прошлости се приступа заправо као својеврсној темпорално-метафизичкој цјелини унутар бића и карактера српског народа, за њом се више посеже кроз њене одблеске у народним митовима и обичајима него што се ти митови и обичаји покушавају довести у везу са забиљеженим процесима и конкретним историјским документима. Тако се граница између прошлости и садашњости некако стално приказује сасвим лабилном, а прелажење те границе непрекидно могућим кроз херменеутичку свемоћ коментатора који оно садашње разумијева као прошло, па у јединству прошлог и садашњег налази и успоставља не само континуитет као такав, већ и својеврсну трајност као најважнију одлику оног божанског. Обичаји, какве их Чајкановић види и биљежи, напосто се у његовим списима увијек могу набацити назад у прошлост; по својој суштини и форми они у његовим очима увијек изражавају оно стабилно и непромјењиво што нам он онда открива.

Ова зачуђујућа неисторичност Чајкановићевог приступа и нарочито аргументације може се објаснити не само недостатком историјски давне етнографске грађе (јер, ако и немамо средњовјековне записе о обичајима и митовима наших предака, ипак наше усмено предање нуди довољно материјала и увида у народно схватање историјских људи, догађаја и процеса), већ и својеврсном методолошком незаинтересованошћу нашег заслужног етнолога за раскршће историје и митологије: њега увијек интересује првенствено митологија без историјске контекстуализације. У том смислу, Грујићево истраживање знатно се разликује од Чајкановићевог, не само због другачије експликације поријекла и суштине крсног имена, већ можда још више због документаристичко-историјског приступа крсном имену. Грујић не само да налази помен славе, већ нам врло успјешно говори о односу Охридске архиепископије, а затим и српске Жичке архиепископије према крсној слави (Грујић 1929: 37).

Каснији истраживачи користили су се не само Грујићевим текстом (Патријарх Павле 2015б: 51), већ су и сами тражили документарна свједочанства о крсној слави. Поред одломка из *Дечанској рукопису* бр. 69 који даје Грујић, посебну пажњу истраживача је привлачио *Тестиамениј ѿсија Рагина* (већ од Трухелке – према: Влаховић 1982: 122; в. реферисање на исти документ и у: Патријарх Павле 2015а: 187, врло извјесно независно од Трухелке). Занимљиво је да је нашим истраживачима крсне славе до сада, колико нам је познато, остало непознато једно раније свједочанство о крсном имену с простора западних српских крајева. Ријеч је о *Повељи браће Санковића Дубровчанима о додјели Конавала* у којој читамо можда и најраније писано свједочанство о крсном имену:

ми Бѣльѣкъ и Рад[ич]ѣ са всѣми више именованѣми на свето писмо Христ[о]ва е[ванђе]лиа з добр[е] воле и с права срца есмо присегли нашомъ вѣромъ и доушомъ и нашега вѣтца и родителъ на[ших] и светѣ[м]ъ Юрьемъ и аранѣделомъ Михаиломъ нашими крѣстнѣми имени, да створимо и свршимо и тврдимо увсе писано у сиои повели, и да наша дица и наши послѣдѣни и наши властеле и vsаки нашъ чловѣкъ сврши и не смете сие писање, ни тко лубо ини господинъ ни чловѣкъ, гдѣ моремо ми сеѣи. (Мишић 2008: 116)⁹

Дакле, крсно име није феномен потпуно непознат нашој историјској науци и документима, па би се употреба историјске методологије могла проширити не само на утврђивање њеног постојања

9 „Ми, Бјелак и Радич, са свим више именованима – на Свето Писмо Христовог јеванђеља, слободном вољом и правога срца заклесмо се нашом вјером и душом и (вјером и душом) нашега оца и родитеља наших и светим Јуријем (Ђорђем) и архангелом Михаилом, нашим крстним именима, да ћемо творити и учинити и потврдити све написано у овој повељи и да ће наша дјеца и наши наслѣдници и наша властела и сваки наш човјек извршавати и неће омести оно што је овдје написано, нити било који други господин или човјек, гдје ми одлучујемо...“ [Превод Д. Ђ.]

код римокатоличког живља у Босни и на приморју, или зарад илустрације припадања новоформираних националних идентитета српском етничком простору, већ би будућа темељнија изучавања крсне славе морала да уплету митолошки реконструкционизам Чајкановића и историографске и културолошке увиде Грујића и настављача његовог поимања карактера крсне славе. Тек на такав начин доћи ћемо до интегралне теорије и историје крсног имена, али и до одговора на питање о односима паганског и хришћанског у српском националном бићу.

Да ли је тако нешто могуће? Чини се да јесте. Слојевито истраживање великог Владете Јеротића, које је налазило и описивало пагански, старозавјетни и новозавјетни слој у психодинамици свакога од нас, добар је показатељ једне неконфликтне националне психологологије као теоријски парадигматичне структуре за (евентуалну) теорију крсне славе или, још шире, за српску интегралну митологију. Оно паганско сигурно не ишчезава волшебном христијанизацијом, али и оно библијско у нама није ствар декоративног карактера. Ако уз расвјетљавање ових односа пронађемо и дубље слојеве преплитања старе и хришћанске вјере, културолошка, ритуална и ритуално-семиотичка подударана, можда ћемо нарушити замишљене пуританске концептуализације паганизма, хришћанства и њиховог (конфликтног) односа, али ћемо сигурно објаснити особености нашег националног карактера себи самима. А то би већ био извјестан успјех.

У сваком случају, српској теологији, религиологији, етнолошким и етнографским истраживањима, културној антропологији и студијама митологије предстоје озбиљна истраживања Чајкановићевих списа и хипотеза. За њега бисмо могли да кажемо исте ријечи којима је Ђузепе Кокјара окончао поглавље о Фрејзеру:

И све његове теорије могу да застаре, да буду превазиђене и да умру, што се неким од њих и догодило, барем оним које је он сматрао фундаменталним. Али тај залазак им не одузима сугестивну снагу што значи у мислима оних који им се враћају да би о њима размишљали. И управо је због тога адвокат добио своју парницу. (Кокјара 1985: 196)

ЛИТЕРАТУРА

- Влаховић, Петар. „Прилог проучавању крсне славе.“ *О крсном имену*. Ур. Иван Ковачевић и Светлана Велмар-Јанковић. Београд: Просвета, 1985. 120–128.
- Грујић, Радослав. „Црквени елементи Крсне славе.“ *Гласник Скојској научној друштва VII-VIII*. (1929–1930): 35–75.
- Даниелу, Жан. *Светло Писмо и литургија*. Превод мон. Теодора (Жујовић). Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2009.

- Димитријевић, Владимир. „Свети Сава и крсна слава – из историје српског религиозног акта“. *Црквене студије* 16. Ниш: Центар за црквене студије. (2019): 125–130.
- Ђого, Дарко. *Христос – мистиос – есхаион. Једно православно чистиање Рудолфа Булмана и Јурена Молмана*. Београд: Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета, 2011.
- Ђого, Дарко. „Неопатристичка синтеза“. *Лексикон дидлијске еизеизе*. Прир. Родољуб Кубат и Предраг Драгутиновић. Београд: Библијски институт Православног богословског факултета, Службени гласник, 2018. 273–275.
- Ђурић, Војислав. „Предговор“. Веселин Чајкановић: *Студије из српске религије и фолклора (1910–1924)*. Приредио Војислав Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон, 1994. 7–19.
- Кавасила, Никола. *Тумачење светије литургије*. <https://svetosavlje.org/tumacenje-svete-liturgije/5/#38> приступљено 27.8.2021.
- Марић, Растислав. „Др Веселин Чајкановић (28-III-1881–6-VIII-1946)“. Веселин Чајкановић: *Студије из српске религије и фолклора (1910–1924)*. Приредио Војислав Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон, 1994. 17–29.
- Мирковић, Лазар. *Православна литургија или наука о доислужењу Православне Цркве – друи, ѿседни део. Дневна доислужења, светије литургије и седмична доислужења*. Београд: Свети архијерејски синод СПЦ, 1982.
- Мишић, Синиша. „Повеља Бељака и Радича Санковића Дубровнику“. *Стари српски архив* 7. Београд. (2008): 113–127.
- Павковић, Никола. „Слава или Крсно име код Срба“. *Гласник Етнографској инститиуија САНУ* LXIII, 1. (2015): 123–145.
- Патријарх Павле. *Да нам буду јаснија нека истиања наше вере*, том 1. Београд: Издавачка фондација Архиепископије Београдско-карловачке Српске Православне Цркве, 2015а.
- Патријарх Павле. *Да нам буду јаснија нека истиања наше вере*, том 2. Београд: Издавачка фондација Архиепископије Београдско-карловачке Српске Православне Цркве, 2015б.
- Убипариповић, Србољуб. „Литургички прилози протопрезвитера-ставрофора др Радослава Грујића српској теологији у 20. веку“. *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки ѿроблеми и резултати*. Приредио Богољуб Шијаковић. Београд: Православни богословски факултет, 2010. 27–35.
- Флоровски, Георгије. „Изгубили смо библијски ум“. *Црква је живои: избране беседе, есеји и студије*. Приредио Матеј Арсенијевић. Превели М. Арсенијевић и др. Београд: Православна мисионарска школа при храму Св. Александра Невског, 2005. 120–126.
- Чајкановић, Веселин. *Стара српска религија и мистиологија*. Приредио Војислав Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон, 1994а.
- Чајкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора (1910–1924)*. Приредио Војислав Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон, 1994б.

Шмеман, Александар. „Увод у догматичо богословље Цркве“. *Наш живои у Христју, Христјов живои у нама: изабране беседе, есеји, студије и огломи из Дневника 1973–1983*. Превео и приредио Матеј Арсенијевић. Београд: Мисионарска школа при храму Св. Александра Невског, 2007. 393–428.

Boia, Lucian. *Mitologia științifică a comunismului*. București: Humanitas, 2011.

Kokjara, Đuzepe, *Istorija folklora u Evropi 2*. Prevod Julijana Vučo. Beograd: Prosveta, 1985.

Kovačević, Ivan. *Semiologija rituala*. Beograd: Prosveta, 1985.

Darko Ristov Đogo

*The Eucharist and (or) the Pre-Christian Past: a Theological Re-Evaluation
Čajkanović's Research of Slava*

Summary

In Veselin Čajkanović's body of work, his investigations of the phenomenon of *krsna slava* or *krsno ime* stand out. The importance of his observations stems not only from the fundamental importance of this phenomenon for the question of the character of the Serbian people and their religiosity, but also from Čajkanović's exceptional dedication to shedding light on the question of the origin and essence of the custom of *slava*. Seeing as one of the fundamental aims of his scholarly work was the reconstruction of the "old Serbian faith", i.e., the pagan layers in Serbian folk beliefs, it seems that his research into the phenomenon of *slava* is in no small measure marked by this preoccupation. That is why it is very important that we first understand Čajkanović's point of view regarding the non-Christian culture and biblical teachings, and only then proceed to consider the relevance of his research on *slava*. The present author tries to expand Čajkanović's paradigms founded on assumptions of the deeply pre-Christian character of the *slava* by documenting possible ritualistic and semiological parallels between the *slava* and the Eucharist.

Keywords: Eucharist, old faith, culture, antagonism, *krsna slava*, ritual

Примљено: 1. 9. 2021.

Прихваћено: 12. 1. 2023.