

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXI (2)

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LXI (2)

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

BULLETIN
OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY
LXI
No. 2

Editor in chief:
Dragana Radojičić

Editor:
Aleksandra Pavićević

International editorial board:

Radost Ivanova, Elephterios Alexakis, Jana Pospíšilová, Karl Kaser, Gabriela Kiliánová,
Milica Bakić-Hayden, Ingrid Slavec-Gradišnik, Marina Martynova, Fernando Diego Del
Vecchio, Kjell Magnusson, Tatiana Podolinska, Peter Finke

Editorial board:

Gojko Subotić, Sofija Miloradović, Jelena Čvorović, Srđan Radović, Aleksandra Pavićević,
Lada Stevanović, Ildiko Erdei, Jelena Jovanović

The reviewers:

Vojislav Stanovčić, Aleksandar Loma, Bojan Žikić, Ljiljana Gavrilović, Biljana Sikimić,
Danka Lajić Mihajlović, Maja Godina Golija, Ildiko Erdei, Mirko Blagojević,
Mladena Prelić, Dušan Drljača, Miroslava Lukić Krstanović.

Secretary:
Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of academician Vojislav Stanovčić, at meeting of
the Department of Social Sciences SASA, November 1st 2013

BELGRADE 2013

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
LXI
свеска 2

Главни и одговорни уредник:

Драгана Радојичић

Уредник:

Александра Павићевић

Међународни уређивачки одбор:

Радост Иванова, Елефтериос Алексакис, Јана Поспишилова, Карл Касер, Габриела Килианова, Милица Бакић-Хејден, Ингрид Славец-Градишник, Марина Мартинова, Фернандо Диего Дел Векио, Шел Магнусон, Татиана Подолинска, Петер Финке

Уређивачки одбор:

Гојко Суботић, Софија Милорадовић, Јелена Чворовић, Срђан Радовић, Александра Павићевић, Лада Стевановић, Илдико Ердеи, Јелена Јовановић

Рецензентски тим:

Војислав Становчић, Александар Лома, Бојан Жикић, Љиљана Гавриловић, Биљана Сикимић, Данка Лајић Михајловић, Маја Година Голија, Илдико Ердеи, Мирко Благојевић, Младена Прелић, Душан Дрљача, Мирослава Лукић Крстановић.

Секретар уредништва:

Марија Ђокић

Примљено на седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 1. новембра 2013. године, на основу реферата академика Војислава Становчића

БЕОГРАД 2013.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011–2636–804
eisanu@ei.sanu.ac.rs
www.etno-institut.co.rs

Рецензент:
академик Војислав Становчић

Лектор:
Софија Милорадовић

Превод:
Соња Жакула
аутори текстова

Дизајн корица
Горан Витановић

Техничка припрема и штампа:
Академска издања, Београд

Тираж:
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете и науке и технолошког развоја Републике Србије

Часопис Гласник Етнографског института САНУ индексиран је у:
DOAJ (Directory of Open Access Journals); SCIndeks (Српски цитатни индекс);
Ulrich's Periodicals Directory.

The Bulletin of Institute of Ethnography SASA is indexed in: DOAJ (Directory of Open Access
Journals); SCIndeks (Srpski citatni indeks); Ulrich's Periodicals Directory.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

Гласник Етнографског института = Bulletin of the Institute of Ethnography /
главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) – .
Београд : Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 36/IV), 1952 – .
(Београд : Академска издања). – 24 cm

Полугодишње.

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института САНУ

ISSN 2334-8259 = Glasnik Etnografskog instituta SANU (Online)

COBISS. SR-ID 15882242

Садржај Contents

Тема броја: Друштвене и хуманистичке науке пред изазовима пост-дисциплинарности и тржишта.

Topic of the Issue: Social Sciences and the Humanities: Facing the Challenges of Postdisciplinarity and the Market.

Александра Павићевић, <i>Друштвене и хуманистичке науке пред изазовима пост-дисциплинарности и тржишта. Искуства у вези са осмишљавањем, организовањем и финансирањем научних истраживања</i>	9
Aleksandra Pavićević, <i>Social Sciences and the Humanities: Facing the Challenges of Postdisciplinarity and the Market. Experiences with Preparing, Organizing and Funding Scientific Studies</i>	11
Gabriela Kiliánová, <i>The Role of the Social Sciences and Humanities in Contemporary Society (The Slovak Case)</i>	13
Габриела Килианова, <i>Улога друштвених наука и хуманистичких дисциплина у савременом друштву (случај Словачке)</i>	20
Kjell Magnusson, <i>The Humanities and Social Sciences in Sweden: Predicaments and Incentives for Cross-Disciplinary Research</i>	21
Шел Магнусон, <i>Хуманистичке и друштвене науке у Шведској. Дилеме и могућности интердисциплинарних истраживања</i>	32
Karl Kaser, <i>The Creation of a New Figure in Academia – The Homo Applicandus</i>	33
Карл Касер, <i>Настанак нове фигуре у академској заједници – homo applicandus</i>	39
Марина Мартинова, <i>Коришћење етнолошког знања у државном управљању. Искуство Русије</i>	41
Marina Martinova, <i>The Use of Ethnological Knowledge in State Governance. The Russian Experience</i>	52
Коста Николић, <i>Постмодернизам и хуманистичке науке. Пример историографије</i>	53
Kosta Nikolić, <i>Postmodernism and the Humanities. The Case of Historiography</i>	66

Varia

Сања Златановић, <i>Српска заједница у Гњилану: дискурс носталгије урбане енклаве</i>	67
Sanja Zlatanović, <i>Serb Community in Gnjilane: Nostalgia Discourse of the Urban Enclave</i>	82
Марија Думнић, <i>Градска музика на Косову и Метохији у истраживањима српских етномузиколога током XX века</i>	83

Marija Dumnić, <i>Urban Music from Kosovo and Metohija in the Researches of Serbian Ethnomusicologists up to the Second Half of the Twentieth Century</i>	99
Ивица Тодоровић, <i>Мултидисциплинарна истраживања порекла становништва Србије – прелиминарни оквир</i>	101
Ivica Todorović, <i>Multidisciplinary Research into the Origin of Population in Serbia – Preliminary Framework</i>	112
Ивана Башић, <i>Тело духовно – концепт (словенске) душе (I)</i>	113
Ivana Bašić, <i>The Spiritual Body – Concept of the (Slavic) Soul (I)</i>	129
Мирослава Лукић Крстановић, <i>Позиционирање спонзорства на тржишту културних догађаја</i>	131
Miroslava Lukić Krstanović, <i>Positioning of Sponsorships on the Cultural Events Market</i>	145
Весна Трифуновић, <i>Транзицијски велтимерц: наративизација искуства младих при тражењу посла и запослењу у контексту постсоцијалистичке трансформације</i>	147
Vesna Trifunović, <i>The Weltschmerz of Transition: a Narrativization of the Experiences of Young People while Searching for Jobs and upon Finding Employment in the Context of Postsocialist Transformation</i>	162
Марта Стојић Митровић, <i>Стигматизација као последица илегализације одређених облика транснационалног кретања: дехуманизација тзв. илегалних миграната</i>	163
Marta Stojić Mitrović, <i>Stigmatization as a Result of the Illegalization of some Forms of Transnational Movement: Dehumanization of 'the Illegal Migrants'</i>	175
Научна критика и полемика	
Discussion and Polemics	
Мирослава Малешевић, <i>Илдико Ердеи, Чекајући Икеу. Потрошачка култура у постсоцијализму и пре њега.</i>	177
Милена Жикић, <i>Место жене у друштвеном животу, Ален Турен, Свијет жена</i>	182
Сања Златановић, <i>Бугарска свадба у етнолингвистичком кључу. Елена Семеновна Узенёва, Болгарска свадба: етнолингвистичко истраживање</i>	187
Милош Луковић, <i>Mezinárodní komise pro studium lidové kultury v Karpatech a na Balkáně. Obydlí v Karpatech a přilehlých oblastech balkánských. Sintéza mezinárodního výzkumu</i>	190
Младена Прелић, <i>Peter Slavkovský, Slovenská etnografia. Kompendium dejín vedného odbory</i>	196

Милош Луковић, *Peter Slavkovský, Slovenský roľník (pramen k štúdiu spôsobi života)* 198

Младена Прелић, *Tradiční agrárni kultura v kontextu spoločenského vývoje strední Evropy a Balkánu* 203

Хроника Cronicle

Сања Златановић, *Антропологија савременог града, X Конгрес руских етнографа и антрополога, Руска академија наука, Москва 2–5. јул 2013.* 206

Сећање/Методу

Биљана Миленковић-Вуковић, *Библиографија: др Добрила Братић (1953–2009)* 211

Упутство за припрему рада за штампање у Гласнику Етнографског института САНУ 221

Instructions for publication in the Bulletin of the Institute of Ethnography SASA 225

Ивана Башић

Институт за српски језик САНУ, Београд

xeliot@gmail.com

Тело духовно – концепт (словенске) душе (I) *

У раду се испитује концепт душе у словенској и српској култури у контексту општих представа о души и долази до закључка да дуалистичка концептуална категори-

зација тело–душа није постојала у словенској и српској паганској слици света, већ је настала као плод примања хришћанства, док је за старији, пагански слој била важнија идеја вегетативне и емотивне душе, тесно повезане са телом, и идеја слободне душе – човековог двојника, која ипак подразумева одређену, иако нематеријалну и не увек видљиву телесност (*тело духовно*). Иконичност лексеме *душа*, када је реч о вегетативној души, заснива се на опозицији видљиво–невидљиво, док се идеја *слободне душе* заснива на опозицији материјално–нематеријално. Разлика у иконичности лексема *душа* и *дух* – иако су обе у етимолошкој вези са *дах*, *дисати*, *дувати* – састоји се у томе што је *дух* концептуализован као божански *дах*, *сила духовна*, која не може бити индивидуализована у потпуности, иако носи карактеристике свог божанског или демонског порекла и повезана је са интелектом и вољом, те са ваздухом и ватром. *Душа* је пак индивидуална и повезана са нижим сегментима људског бића – телесним функцијама и осећајношћу, а у вези је са елементом воде.

Кључне речи: концепт душе, лексичка иконичност, словенска култура, српски језик.

У оквиру концепта људске личности посвуда се јавља идеја да је материјалном телу потребно још нешто да би било живо. Њу срећемо у западној култури још од грчко-античке предаје. Та животодавна супстанца називана је *душом* (лат. *anima*, гр. *psuché*), и замишљана је у вези са дахом (лат. *spiritus*, гр. *pnéuma*). У читавом низу култура постоји идеја душе која се може тренутно одвојити од тела (у сну, екстази или стању шаманског трансa), које и даље наставља да дише, чак може и да се креће. Мада многе културе праве разлику између душе и духа, који се

* Рад је настао у оквиру пројекта Етнографског института САНУ: *Мултиетничитет, мултикултуралност, миграције – савремени процеси* (бр. 177027), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

углавном доживљава као мисаони и вољни део душе, разлика између душе и духа у европској цивилизацији није увек сасвим јасна¹.

Оно што је заједничко многим културама, те се може сврстати у ред архетипских идеја, јесте веза душе са дахом и ветром², са чим иде и ваздушна симболика и симболика летења (птице, инсекти); веза са ватреном симболиком (душа као животодавна искра или пламен); идеја о постојању више душа, односно, разликовање вегетативне душе (која се везује за животне активности), осећајне душе (емоције) и интелигибилне душе (која се поистовећује са духом и разумом и повезана је са божанским); веза душе са костима, те разлика између душе и сени, која представља нетелесну слику човека, односно, човековог двојника, који се ослобађа тела након смрти³. Већина теоретичара у веровањима

¹ За разлику од европске цивилизације, нека племена чувају сасвим јасно разграничене појмове који се могу сматрати аналогним нашим концептима духа и душе. Пипадници племена Мелпа (Папуа Нова Гвинеја) познају концепт *номан*, који схватају као невидљив ентитет смештен у грудном кошу, насупротив душнику, а његов положај непосредно утиче на кожу, понашање, болест и здравље особе. *Номан* је „центар“ емоција, повезан је са вербалном активношћу и ознака је моралних односа у заједници; нематеријалан је, иако је лоциран у сасвим одређеном делу тела и утиче на болест или здравље. Физичку смрт не преживљава *номан*, већ *мин*, који се за живота појединца појављује у облику његове сенке или слике-сна, која ноћу лута и, док је особа уснула, доживљава различита искуства. Током живота *номан* је активан, док је *мин* пасиван – он може напустити особу услед страха, болести, и тај несигуран однос који *мин* одржава са појединцем указује на његово порекло из света духова предака, који га усађују у фетус. *Мин* је животна енергија, која телу, укључујући и *номан*, даје живот. Када *мин* напусти тело, *номан* умире, али томе претходи трансформација *номана* у *кор* („утвара“ или „дух“). *Кор* поседује моћ деловања, коју *мин* нема док је особа у животу. *Кор* делује као бестелесни *номан* и његова моћ је већа од телесне моћи живих. Енергију добија из *мин*, а интелигенцију из *номан*, и из те комбинације проистичу његове моћи (Godelije i Panof 2002, 27–43). Ова веровања у неким деловима показује запањујуће сличности са концептом духа, душе и сени у европским културама, с тим што је у Европи вероватно временом дошло до недовољно јасног разграничавања њихових функција и особина.

² У индоевропским језицима постоји јасна веза између појмова *душа* и *ветар*: гр. *psykhē* „душа“ према *psykhein* „дувати (о ветру)“; латинско *animus* „дух“, *anima* „душа“, грчко *ánemot* „духови предака“ према грчком *ánemos* „ветар“; грчко *thymós* „дух“ према латинском *fūmus*, стинд. *dhūmá-*, стсл. *дымъ* „ветар“ (в. Лома 2004, 58). Словенска изведеница *душа* се, као и *дух* и *дах*, налази у свим словенским језицима и иде у прасловенско доба. Са трећим превојним степеном заснива се лексичка породица са основом *дох-*: *дохати*, *дишем*.

³ У египатској предаји налазимо следеће концепте духа и душе: бесмртни принцип *Akh* који је по природи небески и заједнички је људима и боговима – симболизује га Ибис са перјаницом; дух појединца *ba* (пише се хијероглифом који приказује врсту афричке роде *Mycteria Senegalensis* са својом или са људском главом), који након смрти лута познатим местима. Трећи вид душе који су разликовали стари Египћани је *ka* „телесна и духовна снага, виталност“, пише се хијероглифом који приказује уздигнуте руке, а изворно је можда означавао плодотворну моћ (*ka* значи и „бик“). Верује се да *akh* настаје после смрти тако што се обједине покојничко *ba* и *ka*. Човек се још састоји и од сене и од имена које изражава његово интимно биће. Код Маја Киче, душа након смрти излази на уста, а приказује се као врпца или уже које људе повезује са божанским. За канадске Наскапије душа је сена, искра или мали пламен који излази кроз уста, а за Делаваре душа се налази у срцу и назива се слика, одраз, видљива појава без телесне твари. Јужноамерички Индијанци истом речју означавају душу, сен

примитивних култура уочава постојање фундаменталне разлике између унутрашње душе, која оживљава тело, и спољашње душе, чији су различити аспекти повезани са разноврсним функцијама и која се углавном концептуализује као супериорнија од унутрашње душе (в. С. Rivière у Jones 2005, 8531–8533).

Антрополошка истраживања показала су да различита примитивна друштва, као што не познају идеју једне душе, повезане са једним телом, такође углавном не познају ни опозицију материјално тело – нематеријална душа⁴. Ендрју Стратхерн (Strathern 2002, 44–59) истиче да је концепт духа као нематеријалног елемента, одвојеног од материјалног тела, који је коначно уобличила картезијанска традиција, потиснуо ранију холистичку идеју, која је доста дуго била приметна и у европској традицији, нпр. у теорији телесних течности, и која је уједињавала тело и личност. Поред тога, постоји и појам *тела духовног* – који сведочи о немогућности да се замисли нешто потпуно нематеријално или без икакве везе са материјалним. Такође, разликују се представа о индивидуалној души, која се у свему саображава телу и блиско је

и слику, или душу, срце и било. Постоји веровање да човек има неколико душа које имају различите функције, те након смрти на небо одлази само једна душа, док друге остају с мртвим телом или, будући да су животињског порекла, реинкарнирају се у животињском облику. Међу Индијанцима постоји и веровање да сан или транс настају када душа тренутно напусти тело. Исто веровање о одвајању душе од тела за време сна постоји и код племена Банту (Конго). Према веровањима северноафричких народа у телу постоје две душе – вегетативна (*nefs*) и суптилна душа или дах (*ruuh*). Вегетативној души одговарају страсти и емоционално понашање, њу носи крв, а седиште јој је у јетри, док суптилној души или даху одговара воља и она струји у костима, а средиште јој је у срцу. Сибирски народи верују да и животиње и људи имају једну или више душа, које се често пореде са сени бића која оживљава душе. Северноазијски народи и Индонезјани сматрају да човек може имати седам душа, те да се у часу смрти једна од њих успиње у небо, друга силази у краљевство сени, док једна остаје у гробу. Прва душа пребива у костима, друга душа вероватно пребива у крви и она може напустити тело и кретати се у облику пчеле или осе, док је трећа у свему налик човеку и након смрти се приказује у облику фантома. Већина турско-монголских народа верује у постојање једне душе која је трајно одвојена од тела и која живи у облику животиње – инсекта, птице или рибе. Човек се може убити магијом, ако се уништи животиња или предмет који симболизује његову душу (више о разним формама спољашње душе и о идеји више спољашњих душа в. још Rivière у Jones 2005, 8532–8533 и Mander у Jones 2005, 8536–8537). У Кини је, крајње поједностављено речено, душа двострука и чине је два принципа – *gui*, душа отежала од жеља човека коме припада, која остаје уз гроб и похађа позната места и *shen* гениј, божански делић у људском бићу (о кинеским концептима душе в. Tu Wei Ming у Jones 2005, 8554–8556). Према јеврејском схватању, душа је подељена на две тежње – земаљску и небеску. Такође верују и у јединствени духовни принцип *ruah* – дах или дух, повезан са божанском или космичком сликом облака и магле. Концепт душе означава се и речима *nefesh*, *neshamah* или *nishamah* и односи се на унутрашњи, покретачки елемент живота, такође у вези са дахом и дисањем, с тим што се *nefesh* односи и на живот, и представља својеврсни материјални животни принцип, који се разликује од супстанце тела, а понекад се односи и на људске способности, попут говора, док *neshamah* означава и свестан живот или интелигенцију (о јеврејском концепту душе в. Vemporad у Jones 2005, 8556–8561).

⁴Опширније в. Godelije i Panof 2002.

повезана са њим, добијајући након смрти, у виду сени, облик људског тела, и она о бесмртном делу душе или духу, који се обично замишља као део општег, наиндивидуалног и божанског духа.

Представу о души, чије само именовање указује на нешто ваздушасто, попут даха, а која је за живота тела непримећена и постаје распознатљива тек када је „одрешена”, и која се тада назива још и *одразом, сенком* или *утваром*, налазимо и у Хомеровим спевовима. Роде сматра да, према хомерској представи, психа ни по чему није слична ономе што обично зовемо *духом насупрот телу* и *да се далеко пре може говорити о супротности између психе и духа*. [...] (Rode 1991, 15).

Тело, дакле, у хомерској представи, не може бити живо без душе, међутим, ни душа не може бити потпуно жива без тела – о томе нам сведочи и епизода Одисејевог силаска у Хад. Душе су ту сличне сликама сенки или сликама сна, оне прилазе Одисеју без свести. Хомер их стога назива *слабомоћним: Многе заклињах мртве слабомоћне* (Хомер, *Одисеја*, прев. М. Ђурић, XI: 2. 29). Свест и способност говора код Хомера задржавају само оне душе чија веза са телом није потпуно прекинута – Елпенорова душа, чије тело лежи неспаљено, или душе обдарене посебним моћима и по милости богова – душа Тиресије, видовњака, који је, захваљујући Персефониној милости, и у обличју сенке сачувао свој пророчки дар. Али, чак и њихове душе морају да се окрепе крвљу – животодавном, телесном супстанцом, која је стетиште вегетативне душе, не би ли повратиле моћ коју им је раније давало тело: *Него се од рупе макни и мач у корице врати/да се напијем крви и откријем истину теби* (Хомер, *Одисеја*, прев. М. Ђурић, XI: 3, 95–96), говори Тиресија Одисеју, објашњавајући му потом због чега душа Одисејево мајке седи немо и не гледа у Одисеја – њој недостаје животна снага, свест и сећање на ранији живот, које може повратити једино испијањем крви⁵. Антиклеја такође сведочи о томе да душа после спаљивања тела губи снагу – тек када се напије крви она препознаје свог сина и разговара с њим. Душа умрлог, дакле, када је одвојена од тела, није носилац индивидуалне свести и снаге, њој је неопходна веза са телесном супстанцом да би повратила сећање на сопствену личност и да би поново постала активна. Душа одвојена од тела добија видљивост, може се појавити у изузетним околностима у нематеријалном лику – немоћном одразу некадашње личности, који борави у подземном свету сенки – али она више није активна и не узима учешће у свету живих људи. Ипак, Роде сматра да Хомерово песништво, које изражава убеђење да упокојене душе живе полуживот у недоступном царству мртвих, без јасне свести, без стремљења и хтења, није потпуно идентично са народним представама, односно, да се у самим хомерским представама могу срести рудименти некада врло живог култа душе, који је претпостављао веровање у свестан даљи живот душе предака, која не

⁵Којему год од ових преминулих допустиш амо/ крви да приступи ближе, говориће истину праву;/којем пак забраниш приступ, од тебе ће отићи у мрак (Хомер, *Одисеја*, прев. М. Ђурић, XI 148, 149).

одлази потпуно из близине живих, а који је сачуван у народној религији познијег хеленског периода, посебно у погребним обичајима.⁶

Из овога је, најпре, очигледно да је постојала разлика у концептуализацији душе живих бића и душе умрлих. Чак и ако је раније постојао идентитет између *везане* и *слободне* душе⁷, из Хомеровог песништва сазнајемо да је овај концепт јонским Грцима хомерског доба постао стран – душе умрлих видљиве су само у одређеним околностима и пасивне. Међутим, недвосмислене религиозне слике о животу умрлих нису се могле развити из идеје пасивности умрлих душа – погребне жртве и обреди сведоче, с обзиром на свој апотропејски карактер, о утицају мртвих на свет живих. Упркос привременом замагљивању у хомерском песништву, очигледно је да се ова идеја о активности слободне душе одржала⁸. Исту ту идеју препознајемо и у погребним култовима других народа, укључујући и словенске. Највероватније је постојало веровање да слободна душа, оставши без икакве везе са телом, остаје немоћна, а тамо где постоји непрекинута веза душе и тела постоји и опасност за свет живих. Отуда је обред спаљивања вероватно био двоструко мотивисан – и жељом да се душа умрлог што пре ослободи тела како би се нашла у другом свету и страхом живих од активности умрлих душа.

Паралелно са веровањем у утицај душа мртвих на свет живих, постојале су и представе о бесмртности душе, код Грка садржане у идеји елеусинских мистерија, а код других народа у култу божанства земље и подземног света, које је често поистовећивано и са божанством плодности. Овде је судбина душе већ подложна дистинкцији између душа посвећеника, које ће задобити благонаклоност богова, и душа непосвећених. Међутим, посвећеност ту још не означава етичку категорију, она ће бити плод каснијег развитка идеје бесмртне душе у филозофији. Поред тога, у грчком свету развија се и идеја *острва блажених* или Елисија, у који јунаци, милошћу богова бивају одвођени, али не након што се њихов дух или душа одвоји од тела, већ као духовно-телесна целина⁹. Роде сматра да се идеја истинске бесмртности

⁶ О хеленском концепту душе в. и J. N. Bremmer у Jones 2005, 8540 – 8544).

⁷ Судећи по представама забележеним у разним „примитивним“ културама, потпуног идентитета између *везане* и *слободне* душе није било, иако су се оне повремено називале истим именом. По представама ведских Индоаријаца, душа се, као носилац човекове свести, разума и осећања означава речју *mānas-*. Када се одвоји од тела, након смрти, може бити такође означена речју *mānas-* или речју *āsu-* и замишља се као *минијатурно оличење покојника у виду крхког и рањивог човечуљка* (Лома 2004, 44). Судећи и по овој ведској представи – душа умрлог, одвојена од тела се посвуда замишљала као немоћна и слаба. О хеленизацији индоевропских митова и ритуала у вези са животоном после смрти опширније в. Nagy 1990: 85–122.

⁸ Ово „замагљивање“ би се могло објаснити и усвајањем обреда спаљивања, који би страх од утицаја мртвих на свет живих смањило, прекинувши сваку везу умрлих са њиховим телом. У прилог иде и могућа етимологија речи *вампир*. Према Т. В. Лукиновој јужнословенско *вампир* и руско *упыр* своди се на праие. сложеницу *(o)n/piros*, одражену и у стгр. придеву *á-pyros* „без ватре“, која се употребљава за обред обављен без иначе нужне употребе ватре. Вампир би био мртавац који је, супротно обичају, остао неспаљен (в. Лома 2004, 54).

⁹ Идеја индивидуалне бесмртности очигледно је у индоевропском кругу поистовећивана са идејом духовно-телесне целине. И у Ведама *asu-* (душа умрлог)

индивидуалне душе ипак није могла развити из народног култа душе, јер је души умрлог у тим представама, поред сећања живих, потребно и ојачање у виду погребних дарова. Уздицање душе у стање бесмртног блаженства сматрано је чудом посебне божанске милости према херојима, док се, по свој прилици, идеја бесмртности обичне људске душе развија касније и припада, пре свега, мистици, а своје порекло вуче из култа Диониса, односно, из идеје *религиозног лудила* у коме душа, ослобођена тамнице тела, успоставља заједницу са богом. Ова идеја позната је различитим народима – од палеоазијатских шамана, видара из Северне Америке, до мистицизма доцнијих монотеистичких религија – хришћанства и ислама. Култ религиозног екстатичног сједињења душе са божанским резултирао је стога, по Родеовом мишљењу, посебно енергичном вером у живот и снагу човекове душе одвојене од тела. У екстатичким култовима он види зачетак вере у моћ и бесмртност душе, те и могућност за развијање опозиције душе и тела (Rode 1991, 216). Додс (Dodds 1951, 142) сматра да је управо сусрет Грка са шаманском традицијом, након развитка трговине преко Црног мора и колонизације у седмом веку п.н.е., унео нове елементе у грчку религиозност, будући да је шаманско религиозно искуство индивидуално, а не колективно, што је утицало и на стварање нове, револуционарне концепције односа душе и тела (опширније о овоме в. Dods 1951, 134–178).

Потоње орфичко учење¹⁰, које се развило из Дионисовог култа, наглашава супротност душе и тела – тело је тамница душе¹¹, која мора проћи дуг пут до свог ослобођења, инкарнирајући се изнова у нова тела. Душа ипак може да побегне из те тамнице вечног враћања, а спас доносе Орфеј и његова баховска посвећења, у која не спадају само свете оргије, већ и аскеза, као основни услов побожног живота. Али аскеза још не подразумева морал, већ потпуно предавање богу и окретање од телесног живота. По орфичком веровању, душа је бесмртна, потиче од божанског елемента и тежи повратку ка богу.

Између орфичких учења и Хомеровог света постоји јасна разлика – у Хомеровој визији, душа, оставши без снаге тела, има само слаб, привидан живот, са полусвешћу, а вечност божански снажног живота замишља се само тамо где су се тело и душа нераздвајени отргли из царства смртника. По орфичком учењу, у човеку живи божанствена душа, чији потпуни живот започиње тек када се ослободи тела. Ипак, народна представа, коју изражава хомерско песништво, и с којом се, упркос разликама у погледу оцене активности душе, подударала и религиозна теорија орфика, као душу (*психу*) означила је духовно-телесно посебно биће, које се настањивало у живом човеку, где је, као његово друго *Ја*,

стиже на „треће небо“ где бораве преци, да би се потом поново сјединила са телом (в. Лома 2004, 45).

¹⁰ О души у орфичкој филозофији и односу орфизма и питагорејства в. и Лома 1999.

¹¹ И у српској језичкој слици света функционише метафора *Тело је стан, а душа „станар“*, карактеристична за орфичке, и касније, платоновске идеје о телу као тамници душе. Она је очигледна у народној изреци *Душа једна врата има, која, такође, указује на идеју душе као стечишта живота и тела као „мртве“ материјалности.*

живело посебним животом. Међутим, у јонској филозофији долази до промене значења *психе* – она се сада разуме као животна снага, снага покретања себе и другог. *Психа* је код јонских филозофа сажет назив за снаге мњења, стремљења и хтења, испољавање властите животне снаге човекове, која се буди тек приступом *психе* у стварни живот, што је готово супротно Хомеровој идеји *психе* као човековог двојника који ишчезава у смрти, кад психа одлепрша у подвојен живот сени. За јонске филозофе *психа* није еманација једне душе света, али ни засебно постојеће биће – у њој се представљала снага која делује у свим животним појавама, она је сам живот и, истовремено, нешто божанско, повезано са целим космосом. Хераклит потом *психу* одређује као део општег ватреног животног обиља, које и њу обухвата и чијим се удисањем она сама одржава у животу, као део светског ума, по којем је и она умна.¹²

Насупрот томе, за Питагору је људска душа двојник видљивог тела и његових снага, демонски бесмртно биће, срушено са божанских висина и затворено у тело, са којим нема унутрашњу везу, већ је произвољна душа затворена у произвољно тело. У Питагориној филозофији учење о сеоби душа већ креће у правцу морално-религиозног буђења, јер је ново оваплоћење одређено делима из претходног живота. Циљ душе је да се сасвим извуче из овоземаљског живота и врати божанском бивствовању. Међутим, ова идеја бесмртности душе, теолошки или филозофски схваћена, тек је спорадично продирала у кругове лаика. Платон сведочи да је у његово доба било распрострањено народно мишљење по коме душу, у виду даха који издише самртник, захвата вихор, те је распрши тако да од ње не остане ништа, указујући на то колико је вера у бесмртност душе била туђа људима његовог доба. Управо ће Платон и његови доцнији настављачи битно утицати на ширење идеје бесмртне, чисто духовне индивидуалне душе, сродне општој души света, а оно што је божанско код ње јесте ум (опширније в. Rode 1991).

Аристотел, иако Платонов ученик, развија другачије учење – душа је у живом, органском телу оно што доводи до остварења могућности живота. Она је сама сасвим лишена тела и твари, али њу не можемо замишљати суштински одвојеном од тела у живом организму¹³. Умре ли живо биће, ни његове душе, саме за себе, више нема: *Душа је узрок и почетак живог тијела* (Arist. *De anima*: 39).¹⁴ Аристотел

¹²Хераклит не поставља ни питање индивидуалне бесмртности појединачне душе нити говори о супротност између душе и тела – јер су елементи тела вода и земља, који су настали и непрестано настају из ватре. Смрт наступа за човека када душа више није у човеку, него креће путем наниже, односно, постаје вода, да би потом постала земља: *Душама је смрт да постану вода; води је смрт да постане земља; А од земље постаје вода, од воде душа*, каже Хераклит у 68. фрагменту.

¹³ *Будући да је живо биће од обојега, није тијело ентелехија душе, него ова ентелехија неког тијела. Због тога добро наслућују они којима се чини да нити постоји душа без тијела нити је она неко тијело. Тијело наима није, него нешто од тијела* (Arist. *De anima*, 35).

¹⁴Наима, Аристотел душу тесно повезује са животним активностима и, говорећи о биљкама, истиче да су оне живе по томе што се хране – те да у њима нема ниједне друге способности душе, па даље прецизира: *Под способношћу храњења мислимо такав дио*

дефинише душу помоћу три њене функције: вегетативне, осећајне и мисаоне¹⁵, с тим што наглашава да сва жива бића поседују душу, али да неким живим бићима припадају све способности душе, а некима само једна од њих. У души човека налази се још једно духовно биће, натприродне врсте и порекла – дух, односно, оно што у нама мисли и мни.¹⁶ Тај мислећи дух не подлеже пропасти и не погађа га смрт, он је непролазан и добија своје посебно бивствовање као велики светски дух, не проистичући из њега нити се враћајући у њега – индивидуални дух човека одржава се у вечном животу, али он нема више мисаону делатност, нема сећање, чак ни свест, и не може му се приписати никакво својство или делатност осим предиката животности. У овоме је Аристотел сачувао митолошки елемент из Платоновог учења, те стога, посредно, и из теолошких учења претходника, која нису ништа друго до тумачење народних веровања преиначено у неку врсту чисте оностраности, само што Аристотел чини видљивијом разлику између душе и духа. Такође, препознајемо и хомеровску представу душе умрлог као лишене сећања и свести, те стога и индивидуалног вечног живота. У његовој филозофији назначене су све особине душе, карактеристичне за наивну слику света многих култура: душа као део тела, животодавна и покретачка супстанца, и душа као стедиште осећања, која се разликује од душе као стедишта мисли, односно духа, која опстаје и након смрти тела, друго Ја које егзистира за себе, које се не може расточити, као што не нестаје ни када је привремено одвојена од тела у сну или у трансу.

Упркос развоју грчке теолошке и филозофске мисли, најстарији облик у којем се представа о човековој бесмртности појавила у грчкој мисли – а то је идеја непрекидног трајања телесно-душевног живота на скривеном месту блаженства, које се приписује само од богова изабраним појединцима – ипак никада није потпуно ишчезао из народног веровања Грка. Бесмртност човекове душе или духа, одвојеног од смртног тела, остала је својствена само филозофији и теологији, а тек је посредно, приликом сусрета грчке мисли са хеленизованим Истоком, код Јевреја, учврстила своје корене у народном веровању.

Грци, дакле, познају *psyhē* која, као и *anima* на латинском, значи „дах”. Поред тога, постоји и сена или слика – *eidolon*. Дух је означен речју *phrēnes* („дијафрагма”) и представља седиште мисли и осећаја. Касније, под утицајем филозофије, Грци разликују у људској души делове, принципе и својства – код Питагоре *psicha* одговара животној снази, сензибилност (*aisthesis*) осетилној перцепцији, а *noûs* умној способности.

душе у којем удјела имају и биљке (Arist. *De anima*: 33). То је она везана душа из народног веровања, која је нераскидиво повезана са идејом живота, коју поседују сва жива бића, или – вегетативна душа.

¹⁵ Душа је прије свега то по чему живимо, осећамо и мислимо [...] (Arist. *De anima*, 35).

¹⁶ Тај мислећи дух није везан за тело и његов живот, већ споља улази у човека и, бравећи у телу, остаје неизмешан са њим и његовим снагама, те бивствује подвојено од душе. Дух је богу најсроднији, те се стога назива *божанским* у човеку. У споју са телом и душом, тај мислећи ум или дух живи као оно што влада над обома.

Аристотел у *нусу* разликује пасивни од активног интелекта, а активни интелект ће касније бити поистовећен са Логосом и Богом. Потом се у теолошкој литератури јавља и појам *пнеуме* – спиритуалног даха који тежи небесима. Премда је била укореењена у Платоновој мисли, ова идеја се потпуно развија тек код Плотина, да би се у првим вековима хришћанске ере посебно развила у оквиру гностицизма. За изражавање идеје *душе-духа*, користи се слика даха који излази из Божјих устију. За Римљане је *spiritus* смеша ваздуха и животне тоpline, принцип настанка свих живих бића, и у свом интелегибилном аспекту, принцип људске мисли. У природи *пнеуме* или *spiritus*-а је ватра која потиче од чисте ватре етра, те се на тај начин успоставља сродство душе с небом. Сматра се да ово повезивање космоса са живим бићем потиче од Питагорејаца, а да је до стоика дошло посредством Платона. Под утицајем Платона се на низ мислилаца проширила и идеја да тело кочи и умртвљује душу, истовремено је чинећи подложној страстима и тмини, као и идеја о телу као тамници душе. У хришћанској предаји, св. Павле разликује дух (*pnē̄ma*), душу (*psychē*) и тело (*sōma*). Душа оживљава тело, док је дух онај део људског бића који прихвата непосредни утицај Духа Светог. Схоластичарска предаја такође ће разликовати три нивоа у људској души: вегетативну душу, која управља функцијама храњења и размножавања; разумску душу, од које зависе интелект и љубав, и по којој се човек разликује од осталих животиња; *mens*, као највиши део разумске душе, који је способан да прими милост и постане храм Божји.

Св. Августин ће у латинском свету извршити посебан утицај на поимање душе, међутим, упркос метафизичким функцијама које душа задобија у схоластичком учењу, и св. Августин, као и други хришћански оци, користи телесне метафоре за описивање душе (о развоју хришћанског концепта душе в. MacGregor у Jones 2005: 8561 – 8566). Посвуда се, наине, показује да је људска имагинација везана за материјалност и да користи метафоре тела, те да није у стању да изрази ни идеју нематеријалног, осим као опозицију телесном, користећи елементе ваздуха и ватре као симболе нематеријалности. И не само да се душа описује метафорама тела, него у већини митологија и религија, које на различите начине могу описивати пут нематеријалне душе након смрти, паралелно постоји веровање у индивидуални загробни живот у облику утваре. Као што то Морен уочава, ово представља извесну пукотину¹⁷ у готово свим митским и религиозним системима. Називи *душе* или *духови умрлих* нису сасвим адекватни, када је о утварама или сенима умрлих реч, јер се јасно уочава њихова телесна природа, сматра Морен. Чак и када су невидљиви, та невидљивост не значи да немају тело, напротив, оне су слике и приказе живих тела. Ту универзалну реалност двојника означава грчка реч *eidolon*, египатска реч *ka*, латинска *genius*, хебрејска *rephaim*,

¹⁷Вјеровање у особни загробни живот у облику утваре јест пукотина у систему космоморфних сличности везаних за смрт и поновно рођење, али битна пукотина настала у прадавна времена, кроз коју јединка изражава своју тежњу за очувањем своје целовитости након распада тела (Morin 2002, 121).

староперсијска *fravarti-*, авестијска *fravaši-*¹⁸, утваре и приказе из нашег фолклора, или појам *астралног тела* о коме доцније говоре спиритисти. Морен стога сматра да је *двојник* језгро сваке архаичне представе повезане са мртвима. Тај двојник прати и живог човека током целог његовог постојања, а веровања у двојника ослањају се на првобитни доживљај самог човека – који у својој унутрашњости осећа неку врсту друге самосталне особе, која ће наставити да живи у виду бесмртног, нераспадљивог тела, док се овоземаљско тело распада. Она, истовремено, изражава и упорну људску тежњу ка индивидуалној бесмртности, која се очигледно не може замишљати без тела.

Имајући све ово у виду, може се закључити да важну улогу у концептуализацији душе играју опозиције материјално–нематеријално, видљиво–невидљиво, смртно–бесмртно и активно–пасивно. Када је реч о опозицији активно–пасивно могуће су следеће комбинације: 1) (жива) душа спојена са (живим) телом = активност тела и душе; 2) живо тело, тренутно одвојено од душе = пасивност тела и активност душе; 3) душа умрлог трајно одвојена од тела = непотпуна активност душе и пасивност тела; 4) душа умрлог непотпуно одвојена од тела и за живота или у тренутку смрти повезана са туђим духом = натприродна активност душе и пасивност тела; 5) душа умрлог везана за мртво тело = активност душе и активност тела, коме је потребно окрепљење у виду животодавне течности (крви); 6) душа умрлог неодвојена од тела или поново спојена са (духовним) телом – стање бесмртности и блаженства. Опозиција смртност–бесмртност се заснива на идеји пропадљивости материје и непропадљивости нематеријалног, што ће се развити у бесмртност божанског, мисаоног дела душе или духа, као потпуно нематеријалног, али ће подразумевати смрт вегетативне и осећајне душе заједно са уништењем земаљског тела. У идеји двојника пак садржана је архаична идеја нематеријалног, те стога и непропадљивог тела, које је такође бесмртно. Ваља уочити и разлику између индивидуалне и надиндивидуалне бесмртности душе, односно, разлику између веровања у бесмртност појединачне људске душе и веровања у бесмртност надиндивидуалне душе која може задобијати различита телесна обличја, као и веровање у постојање надиндивидуалне душе која је део општег, вечитог духа који делује у природи. Бесмртност индивидуалне људске душе вероватно је најпре била резервисана за изузетне појединце, хероје заједнице и повезана је са идејом духовно-телесне целине. Индивидуална бесмртност се очигледно није могла замислити без споја душе и тела, па макар тело било и нематеријално. Ова идеја индивидуалне бесмртности као бесмртности душе и тела остала је сачувана и у хришћанској идеји

¹⁸Авестијска реч *fravaši-* изворно значи „јунак“; постала је у култу назив за блажене покојнике, заштитнике својих потомака и верника, а у зороастризму постаје *назив* за „сени праведника и праведница“ које ипак задржавају своју борбену нарав (Лома 2002, 137). Ово се може сматрати сведочанством да се бесмртност најпре приписивала душама хероја, те да је душевно-телесно јединство након смрти, макар и нематеријално, било резервисано за њих, а да се та представа потом проширила и на „обичне“ покојнике.

васкрсења – поновног сједињења душе и тела, које ће постати духовно и бесмртно након другог Христовог доласка.¹⁹

Концепт душе у словенском свету читава се пак највише у два сферама традиционалне духовне културе – у народној демонологији и представама о смрти, посмртном постојању и загробном свету, али и у односу према живом свету, посебно према хтонским животињама, као и у народној анатомији, метеорологији и другим областима. С. М. Толстој стога разликује „антрополошки” и „космолошки” круг представа о души. За антрополошки круг представа везане су теме супстанце душе, место пребивања душе у телу, порекло новорођених душа и одвајање душе од тела у тренутку смрти или привремено одвајање душе, нпр. у сну. Космолошки круг отвара велики број тема, укључујући посмртни пут душе, њен боравак на земљи до назначеног места у рају или у паклу, начине постојања душе на другом свету, њене периодичне посете земљи и родном дому, ипостасе, демонолошка својства.

За антрополошки круг представа код Словена карактеристична је блиска веза душе са телом, представа душе као двојника и душа која се замишља као ваздушна супстанца. Понекад је душа замишљана као малени човек прозирног тела или као дете с крилима, што је материјализована представа „двојника”. У погледу појма душе у словенској митологији такође се могу разграничити представе о души живог човека, која пребива у телу и за коју у с.-х. постоји израз *везана душа*, од веровања у душе умрлих, које напуштају тело и постоје одвојено од њега – што је *слободна душа* (рус. *свободная душа*).

Што се тиче порекла душе, постоје разлике у етиолошком и антрополошком смислу, односно, разлике у погледу питања о пореклу душе као елемента света и њеног појављивања код индивидуалног човека. По неким представама, души постојање даје мајка, приликом рођења детета, по другима, она потиче од Бога. Овде се већ може установити разлика између идеје вегетативне душе, неминовно повезане са телом, која и настаје заједно са њим, те стога своје порекло дугује мајци, и идеје интелигибилне, индивидуалне душе, која потиче од предака или од божанске супстанце, те је као нешто спољашње и независно придодата

¹⁹ Краћи преглед развитка појмова у античком и хришћанском свету био је неопходан ради могућности праћења развитка појма *душе* у словенској и српској наивној слици света, будући да су се на древна словенска веровања са примањем хришћанства наслојиле нове идеје, али се не може искључити ни могућност чувања заједничког, индоевропског слоја веровања, нити се може, када је реч о јужнословенским представама, искључити утицај старобалканских и античких култова. Будући да о томе немамо сачувана поуздана писана сведочанства из ранијих времена, истраживања словенских и српских веровања могу се спровести углавном на фолклорном материјалу и фразеологији, што, ипак, без увида у општију слику, не даје довољно могућности за потпуну реконструкцију старијег стања. Свакако, развој појма *душе* у српској култури, те и иконичност ове лексеме, није могуће пратити на прецизан хронолошки начин, као што је то, у доброј мери, могуће са грчким веровањима, али се ипак могу назначити главне карактеристике и донекле разграничити слој старијег, паганског веровања од потоњег хришћанског.

телу. Појављивање душе повезује се са моментом зачећа, са другом половином трудноће или са тренутком када се дете први пут помери у мајчиној утроби. Поред тога, постоје и веровања да се дете рађа без душе или са непотпуном душом и да је добија тек посредством специјалног ритуала (крштење, давање имена). По белоруским и украјинским представама, дете нема душу него пару, баш као животиње или иноверци (в. Толстая 2008, 387). Ово је, очигледно пагански, старији слој веровања, у коме се може уочити разлика између идеје вегетативне душе (непотпуна душа), као животодавне силе, коју поседују и биљке и животиње, и идеје свесне или умне душе, за коју је везана и активност говора. Етиолошке легенде које произилазе из апокрифне књижевне традиције доносе старозаветне мотиве стварања човека, објашњавајући појаву душе у првом човеку према библијском тексту, али у сагласности са етимологијом речи *душа* – створивши Адама из праха земаљског Бог је у њега удахнуо душу²⁰. Што се тиче порекла индивидуалне душе, уз могућност да су ти мотиви пореклом из књижевних извора, најчешћа су веровања да се душа умрлих усељава у новорођенче²¹. По веровањима из источне Србије, душа се може три пута поново родити са интервалом од 500 векова. Не зна се шта се збива са душом после *трећег века*, осим да се више не враћа на земљу. Из овога се може назрети паганска вера у бесмртност душа, али ту није реч о бесмртности индивидуалне, свесне душе, која захваљујући својим врлинама задобија вечни живот, већ о бесмртности која се обезбеђује њеном сеобом у различита тела.

За идеју вегетативне душе у словенским веровањима карактеристичне су следеће представе – душа живи са човеком, она је у његовој глави или у рупици испод врата, у грудима, стомаку, срцу. Идеја душе као човековог двојника очигледна је у веровањима да душа расте као и човек, осећа топлоту, хладноћу, бол и радост, али се, будући нематеријална, храни једино паром од јела која се пуше. Стога код Источних Словена постоји обичај да се на сто износе врућа јела (боршч, свеже печен хлеб) да би се душа покојника могла окрепити. За живота човека, душа га може напустити само у сну (в. А. А. Плотникова у Толстој и Раденковић 2001, 169–170 и С. М. Толстая у Толстой 1999: 162–167).

Поред повезивања са ваздухом, ватром и дисањем, душа се у српској традицији посебно везује за воду. У руским и украјинским веровањима пак постоји супротстављање душе својствене мушкарцу и

²⁰ Међутим, јављају се и мотиви стварања човека из елемената космоса, при чему дух и душа, као и дисање, обично происходе из ветра – те се тако каже да је Бог створио првог човека од многих делова – од земље, мора, сунца, камена, облака, ветра, светла и Светог Духа. Од земље је створено тело, од мора крв, од сунца очи, од камена кости, од облака мисли, од ветра дух, од светла вид, од Светог Духа разум.

²¹ То је веома учестала представа и у источносрпском ареалу – где се сматра да се у исто време када неко умре, роди дете у чије тело уђе душа умрлог, те да животни век детета зависи од животног века човека чија је душа ушла у њега. Међутим, постоји и супротно веровање – да дете живи онолико година колико је „преостало“ човеку чија се душа уселила у њега.

паре коју, уместо душе, имају животиње, нехристи, понекад и жене. Овде се души „нижих”, телеснијих бића, одузима својство чистог, нематеријалног етра, и симболички додаје елемент воде (*пара*), који је ближи идеји материјалности. По српским народним веровањима, у доњем свету влада вечита жеђ, па је мртвима потребно стално давати воду. Због тога родбина умрлог носи по саборима воду и нуди присутне, првих четрдесет дана после смрти дужна је носити воду у четрдесет кућа, а у југоисточној Србији се у мртвачки сандук ставља ћуп са водом. Верује се да би настала суша уколико би мртвима на оном свету понестало воде, јер жедне душе пију воде из извора и облака (в. Чајкановић 1973, 47). Вода је, дакле, важан животодаван елемент, неопходан и за опстанак душа умрлих. Поред тога, верује се да се у води стане душе, те се отуда у источној Србији, када се сазна да је неко погинуо на бојном пољу, одлази на реку и тамо оплакује; на воду одлазе и жене које желе да зачну, јер се верује да се у води налазе душе које чекају да буду инкарниране. Верује се да се душе предака налазе на извору или у бунару, па им се ту и приносе жртве (Чајкановић 1994, 83). На гробу се такође пролива и вино, као супституција за крв. Ово је, очигледно, остатак паганског веровања да је (вегетативна) душа исто што и крв и живот (уп. *Трећа књига Мојсијева*, 17. 4: *Јер је душа свакоме тијелу крв његова. То му је душа*), односно, траг идеје да је душа повезана са материјалним елементом и да је животодавна течност (вода, крв), оно што даје снагу *слабомоћним* душама умрлих, баш као и у Хомеровим еповима.

За космолошки круг представа карактеристичне су идеје о демонским својствима душе и о њеној судбини након смрти. Ако је човек везан за нечисту силу, онда се душа која га напушта у сну бави разним злим радњама. По украјинским веровањима, вештичино тело остаје без даха, док се душа која ју је напустила јавља људима у различитим облицима и узима кравама млеко или отима звезде с неба. Људи који у себи истовремено носе својства реалног човека и нечисте силе, као што су вешци или градовници, по пољским и украјинско-карпатским веровањима, имају две душе. Они продају душу ђаволу, а мењају је за нечисти дух (Толстој и Раденковић 2001, 169). И у овим веровањима може се наслутити разликовање вегетативне душе и душе-двојника, која представља спиритуалнију, чисто духовну супстанцу, те се стога може заменити *нечистим духом*.²²

²² Она се, на изванредан начин, одражава и у идеји вампира, чије тело није лишено животне силе иако је мртво, будући да није потпуно прекинута веза душе и тела, као и у мотиву ускрснућа помоћу живе и мртве воде – мртва вода враћа човеку животне функције (вегетативну душу), он поново дише, док жива вода враћа његово потпуно људско обличје. Чајкановић сматра да је веровање да се вампир може убити глоговим коцем настало касније – будући да је у вампиру жива вегетативна душа, која је везана за крв, срце, мишиће, утробу, вампир наставља да постоји све док постоји ма и најмањи део његовог тела, његова душа ће отићи тек кад од тела буду остале само кости, те је забудање глоговог колца имало функцију да вампира магијски прикује за гроб, а не да га убије (Чајкановић 1973, 121). За појам вампира очигледно је важна идеја неопштености тела – веровало се да се особа *неначетог тела* може повампирити, стога још и данас постоји обичај да се тело умрлог, најчешће табан, прободу иглом или неким другим оштрим предметом, како би се спречило да се он

Идеја о више душа, поред идеје о дводушницима, очигледно потиче из представе индивидуалне или мисаоне душе – човековог двојника. Што се пак тиче независне душе или човековог духовног двојника, који се ослобађа после смрти, он се назива различитим именима – *душа* или *сен*, *авет*, *сабласт*, *дух*. То је индивидуална душа, односно, бестелесна слика личности. Вероватно је идеја да слободна душа, односно, душа умрлог, има велику, натприродну моћ дошла из представе о повезивању са неком неприродном, демонском силом или се проширила из култа хероја, јер је, с обзиром на култ душе у погребним обредима, у којима душа захтева храну (пару, течност), вероватно старија идеја да је душа умрлог немоћна. Душе умрлих су и у српским народним представама невидљиве, мада се могу указати у посебним ситуацијама или видовитим људима; потом, оне имају необичну брзину кретања, могу бити свуда присутне и свезнајуће су. Ова веровања представљају вид развијања ваздушне симболике душе.

Индивидуална, мисаона душа је, дакле, и у словенским и српским народним веровањима, замишљана као бестелесна, ваздушаста супстанца, која се, када напусти тело, може материјализовати, најчешће у виду птице, инсекта или неке мале животиње, попут миша, или прећи у тело новорођеног. У том случају, она губи сећање и свест о претходном животу, али може утицати на судбину детета.²³ Душа се поистовећује и са сенком, а по српским веровањима може се јавити и у огледалу или води, и због тога се огледало застире или се окреће наопако када неко у кући умре. Ове слободне душе или сени могу се везати за камен, дрво, биљку или животињу, те они тако постају *сеновити*.²⁴ Очигледно је и присуство веровања да душа, као нематеријална, ваздушаста супстанца не може постојати одвојено од материје – стога она, након напуштања људског

повампири. Овај ритуал одржао се понегде и до данашњих дана, а потврду идеје да је за вампирizam кључна неначетост тела доноси и изјава информатора коју је забележила др Софија Милорадовић у Великом Поморављу. Наиме, на питање да ли се сачувао обичај да се тело умрлог прободу пре сахрањивања, информатор одговара да се то више не ради зато што су сада сви већ *бођени с неќице*. У овој идеји може се препознати траг древног веровања да посебну моћ задржавају сени (душе умрлих) код којих није сасвим прекинута веза са телом, односно, оне чије тело није потпуно уништено. Да је идеја вампира у вези са древним представама, какве срећемо и у Хомеровим еповима, сведочи нам и мотив испијања крви који вампира одржава у животу – баш као што је и сени умрлог, у хомерским представама, да би постала активна и повратила сећање на индивидуални живот, неопходно да испије крв.

²³ Поред веровања да се у новорођеном детету инкарнира неки предак, постојало је и веровање о резервоару душа на оном свету, које чекају да буду оваплоћене и које ту имају прелазни облик змија (Чајкановић V 1994, 29).

²⁴ У словенским народним веровањима јавља се и идеја о тренутном напуштању тела, при чему се душа може јавити у облику разних животиња, а у облику животиња може се јавити људска душа и после смрти. Такве животиње се, исто као и остали објекти (камен, дрво...) за које се може везати душа, називају *с(ј)еновитим* (уп. одредницу *сјеновит* у Караџић 1985). Најчешће сеновите животиње су змија, вул, пас, миш, а од домаћих животиња долазе још овца, коњ и мачка (в. Чајкановић 1994, 94–101). Када је реч о отелотворењу у виду животиње, предност имају хтонске животиње, што је, свакако, у вези са веровањем у подземни свет у који душе одлазе.

тела тражи материју за коју ће се везати. Примат ту имају камен, дрво (биљка) и вода – који су, иначе, у митској свести, поред земље, оличења материјалности.

(Наставиће се)

Литература

- Godelije, Moris i Mišel Panof. 2002. „Stvaranje tela“. *Kultura: Antropologija tela*, 105/106, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka: 27–4.
- Delimo, Žak. 1987. *Strah na zapadu I –II*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Devereux, Georges. 1992. *Ogledi iz opće etnopsihijatrije*. Zagreb: Naprijed.
- Dodds, E. R. 1951, *The Greeks and the Irrational*. London: University of California Press.
- Jones, Lindsay (ed.). 2005. *Encyclopedia of Religion, second edition*. Thomson Gale.
- Jung, Karl Gustav. 1996. *Alhemijske studije*. Beograd: Atos.
- Knežević, Anto. 1988. *Filozofija i slavenski jezici*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Leže, Luj. 2003. *Slovenska mitologija*, Beograd: Bonart.
- Lovmjanjski, Henrik. 1996. *Religija Slovena*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Loma, Aleksandar. 1999. „Mitski koreni filozofije“. *Lucida intervalla* 8–9 (2–3/): 1–38.
- Лома, Александар. 2004. „Димом у небо“. *Кодови словенских култура* 9. Сlio: 7–64.
- Лома, Александар. 2010. „О словенском рају“. *Годишњак катедре за српску књижевност са југословенским књижевностима* V: 143–153.
- Morin, Edgar. 2005. *Čovjek i smrt*. Zagreb: Scarabeus-naklada.
- Nagy, Gregory. *Greek Mythology and Poetics*. 1990. New York: Cornell University.
<http://chs.harvard.edu/wb/1/wo/nYNz6qEcrTsjbwWSwdCobg/4.0.0.0.1.9.1.7.15.5.1.1.1.5.7.1.1.1.11.11.2013>.
- Раденковић, Љубинко. 1996. *Народна бајања код Јужних Словена*. Београд: Просвета, Балканолошки институт САНУ.
- Rode, Ervin. 1991. *Psyche, Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*. Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Станишић, Вања. 2006. *Увод у индоевропску филологију*, Београд: Чигоја.
- Strathern, Endrju. „Čuvati telo u duhu“. *Kultura: Antropologija tela* 105/106. Zavod za proučavanje kulturnog razvitka: 44–59.
- Толстая С. М. 2008. *Пространство слова, Лексическая семантика в общеславянской перспективе*. Москва: Индрик.
- Чајкановић, Веселин. 1973. *Мит и религија у Срба*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Чајкановић, Веселин. 1994. *Стара српска религија и митологија*. Београд: Српска књижевна задруга, Београдски графичко-издавачки завод, Просвета, Мартеноно.

Речници и енциклопедије

- Bezljaj, F. 1977–2005. *Etimološki slovar slovenskega jezika 1–4*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Караџић, Вук Стефановић. [1918] 1985. *Српски рјечник*. Београд: Просвета–Нолит.
- Речник српскохрватског књижевног и народног језика* (1959–). Београд: Српска академија наука и уметности, Институт за српскохрватски језик.
- Skok, Petar. 1971–1988. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* (I–IV). Zagreb: JAZU.
- Толстој, Светлана М. и Љубинко Раденковић (ред.). 2001. *Словенска митологија, енциклопедијски речник*. Београд: Zepher Book World.
- Толстой. Н. И. (ред.) 1999. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь 2*. Москва: Российская академия наук, Институт славяноведения и балканистики.

Извори

- Караџић, Вук Стефановић. 1985. *Етнографски списи о Црној Гори*. Београд: Просвета–Нолит.
- Караџић, Вук Стефановић. 1853. *Српске народне приповијетке*. Беч http://www.rastko.rs/knjizevnost/vuk/vkaradzic-price_2.html
- Караџић Вук Стефановић. 1845. *Српске народне пјесме*, Беч. http://www.rastko.rs/knjizevnost/vuk/vkaradzic-pesme_II.html
- Караџић Вук Стефановић. 1870. *Српске народне приповијетке*. Беч. http://www.rastko.rs/knjizevnost/vuk/vkaradzic-price_3.html

Стари текстови

- Arist. *De anima*: Aristotel. 1996. *О души. Наговор на филозофију* (prev. Milivoj Sironić i Darko Novaković). Zagreb: Naprijed.
- Библија или Свето писмо старога и новог завета*. превели Ђуро Даничић и Вук Стефановић Караџић. Ljubljana: ČGP Delo.
- Heraclitus: Heraklit. 1985. *Fragments*. (prev. Miroslav Marković). Beograd: Grafos.
- Homerus. *Odysseia*: Хомер. *Одисеја*. 1977. (prev. Милош Н. Ђурић). Нови Сад: Матица српска.

Ivana Bašić

The Spiritual Body – Concept of the (Slavic) Soul (I)

This work analyses the concept of the soul in the Slavic and the Serbian cultures in the context of general views on soul and concludes that the dual conception body-soul did not exist in the pagan Slavic world picture. It was developed in Slavic and

Key words: concept of the soul, lexical iconicity, Slavic culture, 'duša'.

Serbian culture along with the acceptance of Christianity, while the earlier, pagan culture held in a higher esteem the notion of the vegetative and emotive soul, closely related to the body and the idea of free soul – man's double, who, nevertheless, implies a certain, although immaterial and not always apparent embodiment ("spiritual body" – 'telo duhovno'). The iconicity of the lexeme 'duša' rests upon the opposition visible-invisible, which is reserved for the vegetative or organic soul, while the free soul depends on the opposition material-immaterial. The difference in the iconicity of the lexemes 'duša' ("soul") and 'duh' ("spirit") – although both stand in an etymological relation to 'dah' ("breath"), 'disati' ("to breath"), 'duvati' ("to blow") – lies in the fact that 'duh' is conceptualized as a divine breath, 'sila duhovna' ("a divine force"), which can be individuated in part, but which maintains the characteristics of its divine or demonic origin and is related to the intellect and the will, elements of air and fire, while the 'duša' is individuated and linked to "lower" levels of human being – bodily functions and sensitivity related to the element of water.