

Bâl Gangâdhar Tilak

# ARKTICKA PRADOMOVINA VEDA

Preveo Milan Mladenović



NIRO „KNJIŽEVNE NOVINE“  
Beograd, 1987.

## SADRŽAJ

<b>Dragoš Kalajić:</b> Uvod u arktičku teoriju Lokamanya Maharaj Tilaka — — — —	9
---	---

\* \* \*

Predgovor — — — — — — — —	39
I. Preistorijska vremena — — — —	47
II. Ledeno doba — — — — — —	62
III. Arktičke oblasti — — — — —	77
IV. Noć bogova — — — — — —	94
V. Vedske zore — — — — — —	108
VI. Dug dan i duga noć — — — —	144
VII. Meseci i godišnja doba — — — —	162
VIII. Kravlji hod — — — — — —	192
IX. Vedski mitovi — Pokorene vode — —	226
X. Vedski mitovi — Jutarnja božanstva	275
XI. Potvrde u Avesti — — — — —	319
XII. Uporedna mitologija — — — —	348
XIII. Domašaj teorije o povesti kulture i religije prvih Indoevropljana — — —	365

Izvorni naslov dela:

*The Arctic Home in the Vedas being also New Key to the Interpretation of Many Vedic Texts and Legends.*

## UVOD U ARKTIČKU TEORIJU LOKAMANYA MAHARAJ TILAKA

»Pogledajmo se u lice! Mi smo Hiperborejci — dosta dobro znamo koliko po strani živimo. 'Ni po zemlji, ni po moru nećeš naći put koji vodi Hiperborejcima': već je Pindar to znao o nama. S one strane severa, leda, smrti — tamo je naš život, tamo je naša sreća!«

Friedrich Nietzsche, *Antihrist*

»Svi smo mi sa polarnim predelima, sa polarnim Suncem u vezi... Ti ledeni krajevi su cilj svih naroda, a svako ko je zavirio u to carstvo leda, postao je drukčiji. Mene ta zajednica mrtvih istraživača, u polarnim krajevima, najviše i zanima. Zašto su išli tamo? Zašto su se promenili?«

Miloš Crnjanski: *Kod Hiperborejaca*

Sa stanovišta drevnog i nepomračenog, indoevropskog, ideala ljudske celovitosti i svestranosti<sup>1)</sup> — Lokamanya Maharaj Bâl Gangâdhar Tilak (1856—1920) je najblistavija figura u galeriji zna-

---

<sup>1)</sup> Primerice, u najstarijim upanišadama suvereni i vitezovi često upućuju sveštenike (brahmane) u znanja o *âtman*-u i tehnike oslobođenja od bola (*Chândogya-upanisad*, VII i VIII) te u znanja o *Brâhman*-u, objektivnom polu stvarnosti (*Brhâdaranyaka-upanisad*, II). Na drugom kraju kontinenta indoevropskih kultura, u skandinavskoj tradiciji, Odhinn je ne samo vrhovni suverenski bog te vrhovni vojskovođa već i vrhovni učitelj mudrosti te posednik sveznanja i svesećanja.

menitih ličnosti XX stoleća jer je svojim životom i delom izrazio vrhunske mogućnosti čoveka ovog doba, na putevima društvene akcije i mudračke kontemplacije.

Na putevima društvene akcije, Tilak je smelo preuzeo i uspešno nosio ulogu predvodnika pokreta oslobođenja naroda Indije od kolonijalne zatočenosti, ka uspostavljanju nove indijske države, koji je, posle njegove smrti, Mahatma Gandhi privođeno željenom odredištu. Stil i nadahnutost, zamašnost i efikasnost borbe tog »oca indijskog oslobođilačkog pokreta« izazivali su divljenja i u ambijentima vlasti britanske imperije, koja jezgrovito osvedočava izjava dr V.H. Rutheforda: »Na širokim putevima slave, kao oslobodilac svoje zemlje od strane dominacije, Bâl Gangâdhar Tilak stoji visoko, kraj Mazzinia, Washingtona i Daniel O'Connell.«<sup>2)</sup> Pred izloženim određenjem Tilakovog istorijskog mesta, J.T. Sunderland je postavio jednosceno prividno retoričko pitanje: »Nije li ekstravagantno reći da je njegovo mesto kraj Mazzinia i lidera američke borbe za nezavisnost? Niko od tih ljudi, kojima čitav svet odaje počast, nije se za napredak i slobodu svoje zemlje sa više herojstva i samopožrtvovanja borio od tog velikog sina Indije.« U Indiji, memoriju Tilaka okružuju istrajna divljenja i zahvalnosti, osećanja koja ujedinjuju i bezmerne različitosti, od političkog do mudračkog pola društvene stvarnosti, od Mahatma Gandia do Sri Aurobindo Ghosea. Po Sri Aurobindo Ghoseu, Tilakov »uspeh i personalnost, uzidgli su ga među prvoklasne istorijske i značajne figure. Delo koje je ostavio za sobom je novi, snažni i samopouzđani nacionalni duh, preporođena politička svest i život naroda te žudnja za slobodom i akcijom, veliki nacionalni cilj. Svojim delom on je doneo izvanredne kvalitete: spokojnu, tihu i beskonačnu hrabrost, nepokolebljivo htenje, gipku svest, iznimnu viziju mogućnosti, moć uočavanja prilika, smisao za aktuelnost, tananu sposobnost za demokratsko predvođenje...«<sup>3)</sup>

<sup>2)</sup> U Vishwanath Prasad Varma: *The life and philosophy of Lokamanya Tilak*, Agra 1978.

<sup>3)</sup> U Vishwanath Prasad Varma: *nav. delo*.

Na putevima mudračke kontemplacije — kojima se veoma posvećivao u dugim godinama čestih tamnovanja, kada su ga sudovi kolonijalne vlasti odvajali od sveta neposredne političke akcije — Tilak je stvorio tri veličanstvena dela pregnuća spoznaje trezora arijske tradicije. U pitanju su još uvek neprevaziđeni, najdalekosežniji i najsmeliji a neosporeni dometi u istoriji indoevropskih istraživanja. U studiji *The Orion* (1893) Tilak je izložio svoja istraživanja doba stvaranja (odnosno prvog »viđenja«) jezgra vedske tradicije te nalaze koji svedoče o milenijima drevnijem vremenu od onog pretpostavljenog pri indološkim katedrama. U studiji *The Arctic Home in the Vedas* (1903), Tilak je izložio svoja traganja za prapostojbinom vedske tradicije — tragom putokaza posrednih ili neposrednih vedskih iskaza, širokih indoevropskih poredbi te savremenih naučnih saznanja — koja su ga dovela do polarnih ili okolopolarnih prostora. Konačno, u delu pod naslovom *Srimad Bhagavadgita-Rahasya* (1915), Tilak je izložio nadahnutu i spektakularnu eksegezu *Bhagavad-Gita* po načelu prevashodnosti ili superiornosti te nužnosti puta akcije, odnosno *Karmayoga*. Na tom mestu Tilakov mudrački put kontemplacije suočava magistralni put akcije te je stoga ovde uputno preneti mišljenje Mahatma Gandhia:

»Niko, za Tilakova života, niti danas, nije posedovao dublje i šire poznavanje shastra od onog u njegovom posedu. Njegovo remek-delo, komentar *Bhagavad-Gita*, jeste i ostaće neprevaziđeno za još dugo vremena koje dolazi. Niko nije preduzeo savršenija istraživanja pitanja koja se uzdižu iz *Bhagavad-Gita* i Veda.«<sup>4)</sup>

#### Gita-Rahasya ili kategorički imperativ ethosa akcije

Premda je tema *Gita-Rahasya*<sup>5)</sup> izvan domena našeg izlaganja, mi smatramo da je svaki pristup Tilakovom delu neophodno, makar letimično, zapo-

<sup>4)</sup> U aneksu izdanja engleskog prevoda *Srimad Bhagavadgita-Rahasya*, B.G. Tilaka.

<sup>5)</sup> B.G. Tilak: *Srimad Bhagavadgita-Rahasya*, Poona, 1936. god.

četi od tog jedinstvenog komentara *Bhagavad-Gita* jer on sadrži suštinske izraze njegovog pogleda na svet. U pitanju je eksegetska demonstracija jednog metafizičkog pogleda na svet koji idealno počiva na uporištima škole *Advaita Vedanta*, dakle na načelima apsolutnog monizma vedantističke tradicije koja uči o idealnoj i neraskidivoj sprezi trijade čoveka ili subjektivnog pola stvarnosti, sveta (svetova) i objektivnog, kosmotvoračkog, pola stvarnosti.

Pod svetlom apsolutnog monizma, Tilak u *Bhagavad-Gita* prepoznaje manifestaciju doktrine idealnog jedinstva trijade koje od čoveka iziskuje trajnu akciju kao specifični oblik mužnosti pan-kosmičke delotvornosti i evolucije. Za razliku od brojnih komentara koji u *Bhagavad-Gita* vide postupno privođenje učenika (Arjuna) supremnom obliku religioznosti, po formuli dualizma ljudskog i božanskog principa, gde se čoveku preporučuje povlačenje iz sveta akcije i »*pasionirano prepuštanje*« božanskoj volji ili pučko obožavanje — Tilak ističe vrednosnu i hijerarhijsku dominantu učenja o putu akcije (*Karmayoga*). Po Tilaku, u *Bhagavad-Gita*, toj dominantni su podređeni i u nju integrisani put obožavanja i put saznanja, dakle *Bhaktiyoga* i *Jnanayoga*:

»Ja se razlikujem od skoro svih komentatora kada kažem da *Bhagavad-Gita* nalaže akciju čak i nakon postizanja savršenstva u (disciplinama) *Jnana* (saznanja) i *Bhakti* (obožavanja), te dostizanja *Božanstva* posredstvom tih sredstava (puteva). Naime, postoji temeljno jedinstvo koje podržava *Ishvara* (*Logos*), čoveka i svet. Svet je u postojanju jer je *Logos* to hteo. Njegovo Htenje drži ga u zajednici. Čovek teži dosezanju jedinstva sa *Bogom*; i kada je to jedinstvo postignuto individualno htenje se sliva u Univerzalno Htenje. Kada je to postignuto da li će individualno (ja) reći: 'Ja neću delati, ja neću pomoći svetu' — svetu koji jeste jer je Htenje sa kojim je tražio jedinstvo Htelo da on jeste? To ne počiva na razumnosti. To ne kažem ja već to *Bhagavad-Gita* kaže. *Krishna* ja sam rekao da ne postoji ičeg u sva tri sveta što bi on želeo steći

a ipak on (u njima) deluje. On deluje jer ako ne bi delovao — svet bi propao. Ako čovek traži ujedinjenje sa *Božanstvom* — on nužno mora takođe tražiti i ujedinjenje sa potrebama sveta te za to delati. Ako ne deluje — onda jedinstvo nije savršeno jer je to (samo) jedinstvo dva elementa (čovek i *Bog*) izvan trećeg a treći (svet) je napušten.«<sup>6)</sup>

Po osnovnom vedskom načelu koje od čoveka iziskuje oponašanje kosmotvoračkih (božanskih) dela, učenje *Krishne* je eminentni poziv čoveku da se pridruži kosmotvorenju, podržavajući i podražavajući ne samo božanske akcije već i odgovarajuću meta-psihologiju: kao što je i *Krishna*, u sva tri sveta, slobodan od potreba i žudnji — tako i čovek treba da deluje nezavisno od koristoljubivih ili pasioniranih poriva inferiornih elemenata svog sastava, koji su plod i vlasništvo *Prakrti* (primordijalne substancije prirode). Učenje *Bhagavad-Gita* je prevashodno osvetljavanje metafizičkog korena akcije te afirmacija kategoričkog imperativa delotvornosti, suvereno uzvišene nad svim uslovljavanjima, po magistralnoj formuli dužnosti: »*Jednako vrednujući zadovoljstvo i bol, dobitak i gubitak, pobedu i poraz — ustaj dakle u borbu; tako nećeš prekršiti normu*« (II, 38).

Svoju »aktivističku« eksegezu *Bhagavad-Gita* Tilak podržava i demonstracijom sinteze apsolutnog monizma i dualizma, svojstvenog školi *Samkhya*, koja se formirala upravo u vreme stvaranja *Bhagavad-Gita*. Paradoks te sinteze je samo prividan jer su u pitanju dva različita momenta ili stupnja jedinstvene težnje. Jezgrovito rečeno, problem dualizma *Purusha* (ne-aktivni i nepromenljivi pol inteligibilne stvarnosti) i *Prakrti* biva razrešavan na razini apsolutnog monizma, odnosno odgovarajućim putevima transcendencije kroz koju uslovljavani subjekt postaje subjekt uslovljavanja: »*Ovaj svet (ovde) ja (moja) inferiorna stvarnost*« — uči *Arjuna Krishna* — »*stoga spoznaj svoju drugu, superiornu prirodu koja se sastoji od života, o heroju snažne mišice koji podržavaš bitak ovog sveta*«

<sup>6)</sup> Iz Tilakovog predavanja, sintetičkog prikaza *Srimad Bhagavadgita-Rahasya*, održanog u Amravati, 1917. U *Vishwanarh Prasad Varma: nav. delo*.

(VII, 5). I dalje: »Imajući mene za vođu, priroda porađa skup pokretnih i nepokretnih stvari; tim putem (sredstvom), o sine Knuti! svet se odvija i ponovo se odvija« (X, 9).

Svetlo izloženog pozitivno određuje *maya* kao deo *karma*, odnosno pankosmičke akcije, u funkciji razvoja kosmotvorevine. Upravo je ljudska težnja spoznaji i jedinjenju sa objektivnim, inteligibilnim, polom stvarnosti — dokaz i zalag njegove slobode spram uslovljavanja ili uticaja koji potiču iz *Prakrti* te *maya*; i tim putem oslobođenja čovek postaje aktivni sa-učesnik kosmičkog razvoja, »odvijanja sveta«.

»Aktivističku« interpretaciju učenja *Bhagavad-Gita* Tilak podržava i činjenicom izvanrednog bogatstva i heterogenosti tumačenja tog najpopularnijeg dela induističke tradicije: »Nema komentatora *Bhagavad-Gita* koji nije branio svoju omiljenu teoriju i koji nije pokušao da je podrži pokazujući kako mu upravo *Bhagavad-Gita* pruža podršku. Zaključak koji sam iz toga izveo je da *Bhagavad-Gita* brani izvođenje akcije u ovom svetu čak i nakon ujedinjenja sa supremnim božanstvom posredstvom *Jnana* ili *Bhakti*. Ta akcija mora biti izvršena radi održavanja kretanja sveta ispravnim putem razvoja koji je Kosmotvorac odredio svetu do daljeg.«

Značajan deo *Gita-Rahasya* posvećen je osvetljavanju značenja i značaja *Bhagavad-Gita* u ogromnom obzorju istorije etičkih doktrina Istoka i Zapada, od Aristotela, preko hrišćanskih pisaca do filozofskih pravaca modernog doba. Ni komparativnih ekskurzija Tilak okončava afirmacijom superiornosti *ethosa* Krishnine doktrine te tako *Bhagavad-Gita* poprima ulogu vrhovnog kriterijuma ili arbitra vrednovanja svih ostalih etičkih sistema. Jasno je da u izloženom predku vrednosti veoma loše prolaze etike sistema koji negiraju metafizički Apsolut te apsolutizuju svet nastajanja, dakle tvorene uslovljavanjima sveta materijalne nužnosti ili »režima kvantiteta«, od hedonizma do materijalizma, racionalizma, pozitivizma, utilitarizma, relativizma, etc. Sa druge strane, povoljnu ocenu dobijaju sistemi koji priznaju i afirmišu metafizička uporišta *ethosa*. Po Tilaku etičkoj doktrini *Bhaga-*

*vad-Gita* najbliži su Schopenhauer, Kant i Green sa *Prelegomena to Ethics*.

Tilakova komparativna razmatranja etičkih sistema ne bi zasluživala posebnu pažnju da su se zadovoljila uviđanjem odbojnosti i srodnosti te izražavanjem idiosinkrazija i simpatija. Naime, pri kritici a-metafizičkih ili anti-metafizičkih etika Tilak dalekosežno prevazilazi stanja njihove aktuelnosti ili formalne manifestovanosti, upućen njihovim virtualnostima. Tilak »oživljava« te sisteme etike, perspektivama njima imanentne logike, ka konačnim kosekvencama: sve takve perspektive ili logičke projekcije karakteriše regresivna tendencija u znaku alijenacije od režima kvaliteta, ka samom dnu režima kvantiteta. Zanimljivo je uočiti da takva Tilakova opažanja potpuno koincidiraju sa onim koje je evropski učitelj apsolutnog monizma, René Guénon, izložio u svojim kritikama ideja, ustanova i procesa moderne kulture i civilizacije.<sup>7)</sup>

Isornpe poredbe Kantove te Greenove etike sa *ethosom* Krishninog učenja, Tilak okončava jezgrovitom definicijom etičkog sistema *Bhagavad-Gita*: »Žudeći (*vasanatmika*) razum delatnika je od većeg značaja nego njegova spoljna akcija; 2) kada je čist (*vyavasayatmika*) razum postao samo-obuzet (*atma-nishta*) i slobodan od sumnji te postojan — i praktični razum postao je tako čist i prosvetljen; 3) delatnik (*sthitaprajna*), čiji je razum, na takav način, postao postojan i čvrst, sam po sebi je iznad vlasti držanja; 4) njegovo držanje ili vlast etičnosti uzdiže se iz njegovog samo-prepoznavajućeg razuma, postavši suverenim te standard za običnog čoveka; i 5) postoji samo jedan princip u obliku *Atman-a* koji prožima i telo (*pinda*) i kosmos (*brahmanda*) te *Atman* unutar tela žudi da se ostvari (to je oslobođenje ili *moksha*) njegov čist i sveobuhvatni oblik; i kada je čovek ostvario njegov čist oblik, on stiče samo-prepoznajuću (*atmanpamyā*) viziju kroz sve-stvorene stvari.«<sup>8)</sup>

7) V. René Guénon: *La Crise du monde moderne*, Paris, 1927; *La Règne de la quantité et les signes des Temps*, Paris, 1945.

8) B.G. Tilak: *nav. delo*.

## Priroda Tilakovog pristupa tradiciji

Najviša oslobodilačka uloga koju je Tilak preuzeo na društvenoj sceni Indije savršeno je potvrdila njegove ideale izražene kroz osvetljavanje *ethosa* akcije sadržanog u učenju *Bhagavad-Gita*. U pitanju je eminentni primer manifestacije temeljenog načela indo-evropskog *ethosa* akcije koji od ljudi iziskuje spregu i jedinstvo misli i dela, ideja i prakse. Sa druge strane, agonska priroda Tilaka osvedočila se i kroz njegova istraživanja vedске tradicije. Pod svetlom činjenice da je problem temporalnosti ili istoričnosti ljudskog bića u središtu indoevropske duhovne pustolovine koja svuda i uvek teži prevladavanju svih ograničenja vremena i prostora — Tilakova susređenost na pitanja vremena i prostora primordijalne manifestacije jezgra vedске tradicije poprima i smisao veličanstvenog metafizičkog pregnuća upućenog prevladavanju postojećih granica spoznaje. Dakle, u višem smislu, Tilakova istraživačka dela su eminentni izrazi borbe protiv jednog oblika *maya* koji postoji zahvaljujući ljudskom neznanju (*avidya*) ili slabosti.

Pristupajući vedskoj tradiciji sa pitanjima od naoko sekundarnog značaja, koja samo prividno ne dodiruju suštine, dakle problem »šta« poručuje ta tradicija — Tilak je posrednim putem dospeo i do središta njenog značaja. Drugim rečima, zapi-tanost o »kada« i »gde« porekla vedске tradicije dovela je Tilaka i do onog »šta« vedске doktrine, do otkrića geofizičke osnove velike i jedinstvene teme indoevropskih kultura: večna i totalna borba između sila »svetlosti« i sila »tame«.

Za razliku od dominantne istraživačke tendencije, predvođene autoritetom Max Müllera, koja je i starost vedskih spomenika određivala prevashodno filološkom optikom — Tilak je preduzeo spektakularno proširivanje repertoara spoznajnih sredstava, od astronomije, meteorologije, geologije i biologije, do arheologije te paleontologije. U nedostatku drugih spoznajnih sredstava, Max Müller je trajanje ciklusa vedске literature (*Chhanda*, *Mantra*, *Brahmana* i *Sutra*) odredio potpuno proiz-

voljno (po 200 godina) te je na takvoj pretpostavci zasnovao i procenu ishodišnog vremena prvih oblika *Veda*. Naime, kako je utvrđeno da je poslednji ciklus, *Sutra*, dosegao svoj konačni oblik u četvrtom stoleću pre nove ere, Müller je jednostavnim zbrajanjem pretpostavljenih trajanja formiranja ciklusa dospeo do dvanaestog stoleća pre nove ere kao graničnog dometa drevnosti vedске literature.<sup>9)</sup> Uostalom, o nepouzdanosti filološke optike za utvrđivanje drevnosti i trajanja vedskih ciklusa dovoljno svedoče nalazi Martina Haiga koji je filološkim dedukcijama te uz pomoć poredbi sa analognom periodizacijom starokineske literature zaključio da su prve vedске himne nastale (ili »viđene«) u drugoj polovini trećeg milenijuma.

Proširivši spoznajna sredstva, primenjujući mnoga saznanja prirodnih nauka svog vremena, Tilak je izložene granice drevnosti *Veda* pomerio za nekoliko milenija. Jedino značajno ograničenje Tilakovog pristupa vedskoj tradiciji nije toliko karakteristično za njegovu spoznajnu perspektivu već za celinu tadašnjih indoevropskih istraživanja: u pitanju je ograničenje svojstveno naturalističkoj školi, odnosno njenoj sklonosti da u mitovima i figurama indoevropskih pantheona vidi isključivo kristalizacije doživljaja, iskustava i spoznaja prirodnih fenomena. Pod svetlom tekovina potonjeg razvoja, sve razuđenijih, indoevropskih, istraživanja, takvo ograničenje značenja trezora tradicije u domenu pukog naturalizma je potpuno neodrživo: u pitanju je samo jedno od mnoštva lica kristala našeg nasleđa.

Izvanredni značaj Tilakovog pristupa tradiciji počiva i u činjenici da je on naturalističke perspektive spoznaje razvio do krajnjih dometa, opremljen brojnim naučnim saznanjima koja su savršeno odgovarala upravo orijentaciji naturalističke škole.

Polazeći od činjenice da vedska *Samhitas* i *Brahmanas* odlikuje izvanredni stupanj očuvanosti — zbog uverenja čuvara te tradicije da su u pitanju

<sup>9)</sup> V. Friedrich Max Müller: *A History of ancient sanskrit literature*.

tvorevine božanskog porekla<sup>10)</sup> — Tilak je poklonio potpuno poverenje sadržanim iskazima astronomske i meteorološke, geografske i prirodoslovne aktuelnosti, susređujući svoju pozornost i zapitanost upravo ka onim mestima literature koja naturalistička škola (sa teorijama proleća i zore) nije mogla uverljivo objasniti te ni valjano prevesti. U oba dela posvećena vedskoj tradiciji Tilak je pružio niz ubedljivih demonstracija nemoći naturalističke škole i njene filološke metode koja je pri prevođenju takvih, tajanstvenih, mesta, prečesto izdavala sopstvene filološke i gramatičke kriterijume da bi nejasnosti učinila prividno jasnim te saglasnim sa dogmatičnom predstavom o vremenu i prostoru ishodišta *Samhitas*.

Neophodno je istaći da Tilakova dela — premda posredno dokazuju ograničenja filološke optike — upravo u domenu filologije pružaju supremnu demonstraciju znanja i samopregovnosti. Sa stanovišta morfologije intelektualnih pregnuća, Tilakova osnovna spoznajna metoda je uzorni izraz tradicionalnog puta indukcije, po definiciji katedre Juliusa Evole: »približavanje diskurzivnog mišljenja duhovnoj intuiciji u kojoj se ostvaruje integracija i ujedinjenje različitih elemenata, sučeljenih u jedinstvenom značenju i jedinstvenom principu.«<sup>11)</sup>

U suštini, Tilakovo delo je i magistralni izraz indijskih pandita, jedna od poslednjih veličanstvenih manifestacija najvišeg kvaliteta umne substance i esencije, formirane i čuvane kroz milenarna duševna, intelektualna i intuitivna pregnuća. U pitanju je plod čudesnog uma, formiranog milenarnim trudom generacija mudraca, posvećivanih najstrožim disciplinama i najvišim zadacima, od memorisanja basnoslovnih trezora svetih knjiga, preko

<sup>10)</sup> Tragove istog shvatanja prirode eminentnih dela tradicije nalazimo i u evropskoj antici gde je odsutna (moderna) ideja o umetničkom delu kao jedino-ljudskoj tvorevini i gde su visokovredna dela bila ukorenjena u božanskoj sferi te pripisivana »božanskom nadahnuću«. Daleke odjeke izložene tradicije sadrži i romantičarska »divinizacija« umetnika, kao zamenika povučenog ili umrlog demijurga.

<sup>11)</sup> Julius Evola: *Revolta contro il mondo moderno*, Roma, 1969.

ovladavanja najstrožijim sistemima logike do uzdizanja kosmičkih mostova između subjektivnog i objektivnog pola stvarnosti, između čoveka i Apoluta.

## Od Orion do Arktika

Prvo Tilakovo istraživanje, izloženo u *The Orion*, polazi od činjenice obredne funkcije vedskih svetih knjiga. Ako naše izlaganje prate i neupućeni, značaj te činjenice neophodno je osvetliti pojašnjenjem smisla vedskih žrtvenih obreda, uz pomoć magistralne katedre Pio Filippani-Ronconia: »*Za vedske Arije dobra deia se sastoje u izvršavanju propisane žrtve i na žrtvi počiva sav duhovni život drevnog Indusa... Žrtve pretpostavlja obrednu evokaciju i 'fiksaciju' kosmičkih principa, koji su, izvan čoveka, sile univerzalne Prirode a unutar čoveka su psiho-fizičke energije; te energije pokreću i čine koherentnom njegovu telesnu strukturu. Istinska suština obredne žrtve je konsakracija (diksa), to jest prenos jedne žrtve ili substancije od profanog ka sakralnom stanju. Taj prenos preobražava unutrašnje stanje onog koji ga vrši ili koji nalaže vršenje te nadasve preobražava njegov odnos sa tananim silama koje predvođe njegovo postojanje. Stoga je vedsko žrtvovanje eminentno magijsko. Žrtva obezbeđuje komunikaciju između profanog sveta 'činjenica' i svetog sveta 'energija'; sveštenik, čiji je nebeski prototip (bog) Agni, služi kao opunomoćenik žrtvioca (yājamāna) i istovremeno kao poslanik bogova. Dakle, žrtvilac je 'gospodar' (iša) bogova koje priziva jer ih magijom prinuđava na svoju volju.«<sup>12)</sup>*

Katedra Pio Filippani-Ronconia nam posredno objašnjava i smisao svojevrsnog »tehnicizma« svojstvenog ne samo vedskim već i svim eminentnim indoevropskim oblicima religioznosti te opšti stav Indoevropljana da uspeh obreda ne zavisi od vere ili pasije već samo i jedino od tehničke pravilnosti njegove izvedbe.

<sup>12)</sup> Pio Filippani-Ronconi: *Magia, religioni e miti dell' India*, Roma, 1981.



Sad se možemo vratiti polazištu Tilakovih istraživanja: kako su vedski obredi bili u čvrstoj sprezi sa procesima prirode i određenim klimaksima godišnjeg ciklusa — oni su iziskivali od sveštenika visoke stupnjeve astronomskih znanja. Po Tilakovim nalazima, vedski *rishi* su znali i razlike između sideralne i zemaljske godine te sferički oblik planete.<sup>13)</sup> Po istim nalazima, u najdrevnijem sloju vedske religioznosti, godišnji ciklus nije počinjao zimskim solsticijem već prolećnom ravnodnevicom, kada Sunce »prelazi« ekvator i započinje svoj put preko severne hemisfere, označen terminima *Devaloka* ili *Devayana* (»put bogova«, »put Sunca«), nasuprot *Pitraloka* ili *Pitrayana*, koji na razini tog meta-geografskog simbolizma odgovaraju južnoj hemisferi.

Za Tilakova istraživanja, izložena u *The Orion*, od presudnog značaja je nalaz vedskih iskaza konjukcija određenih sazvežđa i prolećne ravnodnevne (dakle početka drevne vedske godine) jer se uz pomoć astronomskih znanja takvi iskazi mogu lako datirati. U vedskoj literaturi Tilak je uočio niz posrednih i neposrednih osvedočenja konjukcija sazvežđa i prolećne ravnodnevne koji odgovara »pokretu« prolećne ravnodnevne, preko Ori-ona do Plejada; takav niz osvedočava milenijima dugi tok obrazovanja ili »viđenja« vedske literature.

Sideralni sekstant omogućava i eksegetska osvetljenja; primerice, po Tilaku, »polazeći od pretpostavke da je prolećna ravnodnevica bila u sazvežđu Orion, mi time imamo lako i jednostavno objašnjenje kojim tri osnovna božanstva hindu-mitologije mogu biti istražena i određena u tom delu nebesa. Vishnu predstavlja srećna vremena Vasanta, Rudra vlada nad nepogodama a Prajapati, božanstvo žrtvi, započinje godinu kada se svi troje nalaze na istom mestu. Tu je Vishnu odbio Varaha (Rig-Veda, I, 61, 7); tu je Indra ubio Vritra i tu je Rudra hajkao Prajapati, u obliku Yajna ili onom u kome je sebe žrtvovao. Nebeski Gand, razdvajajući viši i niži svet bio je, takođe, u istom pod-

ručju i kroz to područje postavio je stazu ka predelu Yama. Jednom rečju, trijada hindu-pantheona bila je potpuno predstavljena u sazvežđu Orion kada je prolećna ravnodnevica bila tamo. Kasniji pisci opisivali su tu trijadu u obliku (sazvežđa) Psi; nakon onog što je rečeno ja mislim da nema teškoće prepoznati tu personificiranu trijadu u Orionu koji ima tri zvezde u glavi i koga kraj nogu prate psi (Canis). Bilo bi teško naći na nebesima neko drugo mesto gde su svi ti elementi spregnuti na takav i zanimljiv način.«<sup>14)</sup>

»Orionsku teoriju« Tilak je podržao i mnogim analogijama na drugim putevima indoevropske dijaspore. Primerice, helenski Orion potiče od korena koji označava pojam »početka«, kao što u induističkom domenu, termin *Agrahayani* (koji se tu ponekad upotrebljava kao sinonim *Mriga*, odnosno Ori-ona), doslovno označava početak godine.

Tilakova dalekosežna i nadahnuta istraživanja podstiču i spremnu memoriju evropskog čitaoca ka odgovarajućim elementima sopstvenog nasleđa, dakle ka spomenicima primordijalnog indoevropskog jedinstva. Primerice, Tilakova podržavanja »orionske teorije« nalazima povezanosti vedske svete pređe i svetog tkanja sa Orionovim opasačem, koji takođe simboliše opasač Prajapati, boginje božanskih stvaranja i plodnosti — evociraju u memoriji evropskog čitaoca niz analognih kristalizacija tradicije, od Skandinavije do Balkana. U skandinavskoj tradiciji, preslica Frigge, Odhinnove supruge i Baldrove majke te boginje plodnosti, ljubavi, brakova i materinstva — takođe se nalazi u sazvežđu Orion koje stoga tu nosi ime »Friggin opasač« (*Friggjarockr*). Za isti poredak sideralnog simbolizma vezano je i predanje o germanskoj Brechti koja hoće da dvanaest »praznih vretena« proturi »kroz prozor«, odnosno kroz »božiji prozor godine«.<sup>15)</sup> Natko Nodilo tačno uočava da su istu pojavu videli i naši prapreci jer je »naše ime Orionu 'Babini štapi' ili 'Babina štap-

<sup>13)</sup> Takva znanja sadrže i najstariji pismeni spomenici evropskog domena indoevropske tradicije, kako svedoči Homer i pojedini aspekti predsokratovske filosofije prirode.

<sup>14)</sup> B.G. Tilak: *The Orion*, 1893.

<sup>15)</sup> Jakob Grimm: *Deutsche Mythologie*.

ka'«.16) Jasno, u pitanju je ostarela slovenska Frigga, odnosno ostarela supruga suverenog boga Vida te ta starost možda ukazuje na drevnost memorije vremena kada je prolećna ravnodnevica padala u sazvežđe Orion i kada je pređa njegovog opasača poticala od vretena slovenske boginje plodnosti.17)

Uz pomoć mape dinamike precesija položaja prolećne ravnodnevica Tilak je odredio i datirao četiri osnovna ciklusa-perioda razvoja vedske tradicije. Prvi, pre-orionski, period obuhvata vreme između šestog i četvrtog milenijuma: to je period u kome vedska tradicija još nije bila kristalisana u nama poznate, literarne, oblike. Drugi ciklus-period, kada je prolećna ravnodnevica bila u domenu sazvežđa Orion, prilazeći sazvežđu Plejade, obuhvata vreme od četvrtog milenijuma do dvadeset petog stoleća. U pitanju je najznačajniji period-ciklus, obeležen stvaranjem mnogih vedskih himni te osnovnih struktura mitološke i religijske tradicije. Period od dvadeset petog do četrnaestog stoleća pre nove ere Tilak označava sintagmom »period Plejade«. Po Tilaku, taj period-ciklus karakteriše slabljenje memorije značenja poruka vedske tradicije, što izaziva snažne i velike pokrete promišljanja i eksegetskih osvetljavanja nasleđa. Jedan od odgovora na izazove slabljenja memorije je i preduzeće sakupljanja te svrstavanja nasleđa, *Samhita*, u sistematske knjige. To je i period *Taittiriya Samhita* te mnogih *Brahmana*. Poslednji period traje do šestog stoleća pre nove ere, do budističke reakcije na izrođavanja brahmanizma; obeležen je stvaranjem *Sutra* i vanrednim razvojem diskurzivnog mišljenja te ustanovljenjem mnogih *daršana*, odnosno različitih spoznajnih pogleda na vedsko nasleđe.

»Orionsku« viziju razvoja vedske tradicije Tilak je znatno izoštrio i popravio na putevima sledećeg,

16) Natko Nudilo: *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split, 1981. god.

17) Slične analogije možemo opaziti i u domenu simbolizma sazvežđa Plejada: u vedskom sistemu Plejadama predsedava bog ognjenog elementa, Agni dok srpsko i hrvatsko ime istog sazvežđa, *Vlašići*, očigledno potiče od *Volosžara*, od žara staroslovenskog boga Volosa.

neuporedivo dalekosežnijeg i zamašnjeg, istraživanja, koje ga je odvelo arktičkoj prapostojbini ishodišta *Veda*. U istraživanju, pod naslovom *The Arctic Home in the Vedas*, Tilak je znatno proširio i repertoar spoznajnih sredstava, od geologije do arheologije, te su prva poglavlja njegovog dela neka vrsta *compendiuma* odgovarajućih, savremenih, naučnih saznanja koji omogućuju čitaocu da se upozna ne samo sa vrlinama Tilakovih optika već i sa istorijom te osobinama geofizičkih uslova života u polarnim i okolopolarnim oblastima. Ujedinjujući takva »spoljna« osvetljavanja vedske tradicije sa onim »unutrašnjim«, izvedenim najstrožom filološkom metodom »indeksa pojmova« (Bergaigne) — Tilak je ostvario jedinstvenu viziju kojom je prozro primordijalni, arktički, zavičaj vedskog naroda te Indoevropljana. Sa tom integralnom vizijom Tilak je otkrivao i povezivao srodne ili istovetne iskaze memorije primordijalnog zavičaja u nizu indoevropskih kultura te ih je kroz takva sučeljavanja međusobno osvetljavao i razjašnjavao rekonstruišući opšte pra-pamćenje arktičkih uslova života i katastrofalne glacijacije koja je razagnala Indoevropljane ka različitim i milenijima dugim putevima dijaspore.

Sledeći spoznajne perspektive naturalističke škole Tilak je u vedskoj literaturi uočio bezbroj osvedočenja prirodnih fenomena koje nije moguće objasniti teorijama zore ili proleća već jedino njegovom, arktičkom, teorijom. Primerice, sa naturalističkog stanovišta, opis svete planine *Meru* iz *Mahābhārata*, česte evokacije šestomesečnog dana i šestomesečne noći, prizore zore ili svitanja koja kruže oko horizonta ili figuru boga Indre što nosi nebesa na vrhu jarbola te ih obrće kao točak — nije moguće privesti drugom do arktičkom iskustvu.

Naš sažeti prikaz možemo zaključiti sudom da je Tilak svojim smelim a ubedljivim i neosporenim istraživanjima pružio ne samo jednu spektakularnu teoriju vremena i prostora prapostojbine vedske tradicije već i veličanstveno osvedočenje primordijalnog jedinstva Indoevropljana.

## Kritika pred Tilakovim delom

Pre nego što pristupimo simboličnom izražaju zahvalnosti Lokamanya Maharaj Tilaku na darovima, neophodan je jedan *intermezzo* koji ćemo ispuniti osvrtom na odnos kritike spram »orionske« i »arktičke teorije«. Jedinostvenost Tilakovih teorija izražena je i jedinstvenošću njihove recepcije u ambijentima akademske kritike; premda te ambijente karakteriše istrajni duh žestokih polemika i povodom pitanja od mikronskih dimenzija značaja i značenja — Tilakove teorije, makroskopskih razmera, nisu do danas doživele ni jedno ozbiljnije osporavanje.

Ipak, izostale su i pozitivne te konkretne posledice Tilakovih otkrića u razvoju indoevropskih istraživanja. *Summa summarum*, samo je pojava studije *The Orion* izazvala jasne izraze pozornosti stručnjaka te podršku mnogih vrhunskih autoriteta tog vremena, od Max Müllera, preko Whitneyja i Jacobia do Bloomfielda. Ispovedajući apriornu skepsu koju je produbljena lektira Tilakovog dela preobrazila u potpuno uverenje, jer ga je ono »ubedilo po svim suštinskim pitanjima« — dr Maurice Bloomfield je lucidno nagovestio budućnost Tilakovih nalaza te duboke razloge njihove (privremene) postranjenosti: »Istorija, taj hronični popravljivač, imaće neuobičajeno pune ruke posla da bi asimilirala rezultate Tilakovih otkrića i podesila njena sredstva prema novim perspektivama.«<sup>18)</sup>

Usvojivši bloomfieldovsku alegoričnost mogli bi reći da titanski teret rezultata studije *The Arctic Home in the Vedas* zapravo potire i sahranjuje postojeću istoriju te iziskuje rađanje nove učiteljice života, potpuno drukčijeg kova i učenja. Pred veličinom takvih zahteva i čudesnošću novih perspektiva koje je otvorila »arktička teorija« — akademska kritika je doslovno zanemela. Snagu izazova Tilakovih teorija odmerava i decenijama dugo ćutanje indologa, nemoćnih da ospore ali ni da

usvoje njihove revolucionarne perspektive spoznaje istine, koje očito očekuju smelost budućih generacija istraživača. Nedostatak smelosti uglednici akademske kulture bar simbolično iskupljuju osećanjem za etikeciju: u prikazima vedskih ishodišta, pomen Tilakovih teorija, kao plauzibilnih alternativa, postao je skoro konvencionalni znak raspoznavanja naučne objektivnosti.

Osnovna isprika uzdržanosti akademske kulture pred fascinantnim perspektivama Tilakovih otkrića je nedostatak materijalnih, arheoloških, dokaza postojanja arktičke civilizacije i kulture. Naime, za svest modernog čoveka, prožetu raznovrsnim demonijama režima nastajanja i nestajanja materije i kvantiteta, nepojmljivo je da može postojati civilizacija, te odgovarajuća kultura, koja svoja bitna osvedočenja ne poverava trajnim materijalima. Sa druge strane, ako materijalni tragovi arktičke civilizacije i kulture postoje — oni su duboko skriveni pod »večnim ledom«. Ipak, ako je takva civilizacija te kultura postojala, ona je zračila svoje uticaje makar na okolne prostore, u domenu umerene klime, gde bi morali sresti bar neke njihove tragove i spomenike. Međutim, postojanje takvih tragova i spomenika je posredno i odlučno poricala najpopularnija i najistrajnija arheološka teorija (danas možemo reći: zabluda) o vremenima i pravcima civilizacijskih procesa. Po toj, »difuzionističkoj«, teoriji, svi veliki praistorijski spomenici Evrope, od Stonehengea do Vinče, odaju posredni ili neposredni uticaj blisko-istočnih ili istočno-mediteranskih kultura te im vremenski usleđuju.

Tu značajnu prepreku za usvajanje Tilakove teorije uklonilo je otkriće izvanredno preciznog sredstva određenja starosti praistorijskih spomenika: radiokarbon 14.<sup>19)</sup> Po sudu Colina Renfrewa, »to otkriće je razorilo složeni sistem međuzavisnih hronologija<sup>20)</sup> koji je obezbeđivao osnovu za naj-

<sup>19)</sup> V. Willard F. Libby: *Radiocarbon dating*, University of Chicago Press, 1952.

<sup>20)</sup> Do pojave i upotrebe radiokarbona 14 arheologija se uglavnom koristila staroegipatskom hronologijom kao referencom pri datiranju evropskih praistorijskih spomenika. Na istoj osnovi počivala je i najpopularnija, difuzionistička, teorija, sa odgovarajućim sistemom međuzavisnih

<sup>18)</sup> Dr Maurice Bloomfield u dopisu od 22. II 1894, povodom osamnaestogodišnjice John Hopkins University; u Ram Gopal: *Lokamanya Tilak*, Bombay — New Delhi, 1956. god.

veću građevinu arheoloških studija: teoriju kulturnih difuzija... Revolucija u hronologiji pokazuje da su megalitske grobnice Evrope i metalurgija Balkana stariji od pretpostavljenih mediteranskih prototipova. I ne samo metalurgija već i atraktivne male skulpture Balkana su za milenij starije od pretpostavljenih egejskih prototipova.«<sup>21)</sup>

Primena radiokarbonsa 14 takođe je utvrdila da ni spomenici megalitske kulture nisu dela egejskih neimara (kako su tvrdili zastupnici »difuzionističke teorije«) već da su za milenij stariji od egejskih monumenata. »Sada je jasno i da su megalitske grobnice bile dizane u Velikoj Britaniji pre četvrtog milenijuma, dakle čitav milenijum pre monumentalne arhitekture istočnog Mediterana i oko tisuću pet stotina godina pre uzdizanja piramida. Poreklo tih evropskih običaja i spomenika treba tražiti ne na Bliskom Istoku već u samoj Evropi.«<sup>22)</sup>

Dakle, ako »difuzionistička teorija« ima neke osnove — onda su pravci difuzija potpuno obrnuti od predugo pretpostavljenih; procesi civilizovanja sveta tekli su od Evrope ka Bliskom Istoku, od severa ka jugu. To je i globalni pravac indoevropskih osvajanja ili migracija. Uostalom, u najrazvijenijoj bliskoistočnoj civilizaciji starog doba, u civilizaciji Egipta, pored elemenata »htonske« tradicije (koji će kasnije preovladati kroz trijumf kulta Osirisa te »demokratizaciju« posmrtnih puteva, uz uklanjanje svih ispita herojstva) uočljive su brojne, dominantne, kristalizacije indoevropskih tema i

---

hronologija, koja je ishodište difuzije kulturnih i civilizacijskih talasa videla u Istočnom Mediteranu. Po ekstremnim pogledima difuzionističke teorije (Sir Grafton Smith), čak su i prekolumbijske civilizacije Centralne i Južne Amerike poticale iz Starog Egipta.

<sup>21)</sup> Colin Renfrew: *Carbon 14 and the prehistory of Europe*, u *Old World Archaeology*, San Francisco, 1972. V. takođe: Colin Renfrew: *Colonialism and Megalithism*, u *Antiquity*, tom 41, br. 164, 1967; Colin Renfrew: *The Autonomy of South-east European copper age*, u *Proceedings of the Prehistoric Society*, tom 35, 1969; Colin Renfrew: *The Tree-ring calibration of radiocarbon: an archaeological evaluation*, u *Proceedings of the Prehistoric Society*, tom 36, 1970; Ingrid U. Olson: *Radiocarbon variations and absolute chronology*, u 12° Nobel Symposium, Uppsala University, 1970.

<sup>22)</sup> Colin Renfrew: *nav delo*.

struktura, od naglašene tripartitnosti društvenog poretka i »solarne« religioznosti te uranskih pravaca metafizičkih realizacija ljudskog elementa, preko dramatisacija dualizma red-haos ili svetlost-tama i tipično indoevropskih oblika kosmostvaranja, do tragova upravo arktičkog kalendara. Već prvi spomenici egipatske civilizacije i kulture osvedočavaju visoki stupanj razvoja, uzdižući se napredac, iz praznine, bez prethodnica i kontinuiteta, što nas uverava da je u pitanju jedan »uvoz«, delo stranih osvajača. Izvesno je da je taj »uvoz«, zbog razloga o kojima možemo samo da nagađamo, integrisao elemente domorodačke kulture, o čemu svedoče brojne i nepomirljive protivurečnosti te doktrinarne nekoherentnosti koje sadrže i prvi, dakle najstariji i presudni, slojevi staroegipatskog civilizacijskog čuda i njegove tradicije.

### Jedan niz evropskih intuicija arktičke pradomovine

Za simbolični uzvraćaj zahvalnosti Lokamanya Maharaj Tilaku na darovima izabrali smo evokaciju jednog niza evropskih intuicija arktičke pradomovine Evropljana te Indoevropljana.

Već nam Herodot pruža svedočanstvo o jednom helenskom prethodniku Tilaka na putevima spoznaje arktičke pradomovine, o Aristeju sa Prokonesa koji je — nadahnut Apolonom te predanjem o njegovom, hiperborejskom, zavičaju, gde odlazi svake zime — krenuo tragom hiperborejskog boga, dopjevši do Isedonije. Po Herodotu, u svojim pesmama, Aristej je učio da »iza Isedonjana stanuju Arimpasi, ljudi sa jednim okom,<sup>23)</sup> a da su dalje iza njih orlovi, čuvari zlata, a još dalje od ovih,

---

<sup>23)</sup> »...zovemo ih skitskim nazivom 'Arimaspi' jer arima' na skitskom jeziku znači 'jedan' a 'spu' znači 'oko'. (Herodot, Istorija IV, 27).

Naravno, Herodotova etimologija je potpuni promašaj. Svetlost staroiranske leksike omogućava nam spoznaju ispravnog značenja imena »Arimaspi«: »Aryanmaaspa« = »Ariji koji vole konje«. Pomen Arimaspa nalazimo i kod Eshila (*Prom. inc.*, 805) te rimskog erudite Aulo Gelia

sve do morske obale, stanuju Hiperborejci.«<sup>24</sup>) Pod svetlom indoevropske simbologije, u tim orlovima i njihovom zlatu — iz nesačuvanih »Arimpaskih pesama« Aristeja — možemo lako prepoznati obeležja »solarnosti« i primordijalnosti hiperborejske pradomovine, koje je, transpozicijom prostora u vreme, povezana sa mitskim »zlatnim dobom«. Po nizu helenskih memorija, iz te hiperborejske pradomovine Ahajci su doneli kult Apolona, a po tradiciji koju prenosi Plutarh, u arktičkim predelima — gde Sunce zalazi samo jedan čas dnevno tokom čitavog meseca i gde ni noć nije tamna već slična sumraku — sniva Kronos, bog zlatnog doba.<sup>25</sup>)

I u Herodotovom svedočenju da su Hiperborejci svoje zavetne darove, uvijene u pšeničnu slamu, slali, štafetno, od naroda do naroda, od krajnjeg severa Euroazije do helenskog juga i ostrva Dela (IV, 33) — možemo jasno prepoznati jednu kristalizaciju memorije indoevropskih migracija ili prenosa primordijalnih vrednosti. Za uspomenu na smrt hiperborejskih devojaka koje su prvi put donele darove, »delske devojke i momci seku svoju kosu; uoči svadbe odseku devojke sebi jedan pramen kose, obaviju ga oko vretena i stavljaju na grob... a svi momci sa Dela omotavaju pramen kose oko jedne zelene grančice i stavljaju ga na grob.«<sup>26</sup>) Izloženi ritual odlaganja pramenova kose nedvosmisleno pripada simbolizmu afirmacije učešća u hiperborejskoj tradiciji te vernosti njenim vrednostima. Pomenuti žitni omotač u koji su položeni hiperborejski darovi jasno simboliše večnost tih vrednosti.

I u kasnoj helenskoj te rimskoj tradiciji nalazimo brojne evokacije hiperborejske zemlje večne svetlosti: *Thule ultima a sole nomen habens*. O verodostojnosti te memorije svedoči i činjenica da istu Tulu (Thule) nalazimo u brojnim tradicijama prekolumbijske Amerike. I tamo je Tulla ili Tullan

(Noctes Atticae, IX, 4), premda je malo verovatna njegova tvrdnja da je imao izravni uvid u delo Aristeja sa Prokonesa jer se njegov, šturiji, izveštaj ne razlikuje od Herodotovog te ga ponavlja i u pogledu izložene etimologije imena Arimaspi.

<sup>24</sup>) Herodot: *Istorija*, IV, 13.

<sup>25</sup>) Plutarh: *De facie in orbe lunae*, XXVI.

<sup>26</sup>) Herodot: *Istorija*, IV, 34.

mitske »zemlja Sunca«, koja se nalazi na »dalekom Severu«, kod »velikih voda«, odakle potiču plemena Nahua, Acteka i Tolteka. Tolteci su i središte svoje imperije nazvali Tula, po opštem tradicionalnom obrascu transpozicije toponima ili imena sakralne geografije. Po jednoj legendi plemena Kvike, iz Centralne Amerike, njegovi preci su preduzeli put povratka ka pradomovini, ka zemlji večne svetlosti, ali su je našli pod ledom i u tmini, bez Sunca.<sup>27</sup>)

Jasno je da se izložene izomorfije ne mogu objasniti teorijom difuzije usled nepostojanja ikakve veze između helenskog i američkog sveta. Izvesno je samo da plemena prekolumbijske Amerike potiču iz Azije<sup>28</sup>) te da je njihova migracija bila izvedena najkasnije u osmom milenijumu, dakle pri kraju poslednje glacijacije koja je zaledila Beringov moreuz omogućivši prelaz. U pitanju je ista glacijacija koja je, po Tilaku, pokrenula prve velike talase indoevropskih migracija.

Po učenju René Guénona, »ime Tula dato je prilično različitim oblastima jer se i danas nalazi u Rusiji kao i u Centralnoj Americi,<sup>29</sup>) bez ikakve sumnje mora se misliti da je svaka od tih oblasti, u manje ili više udaljenim epohama, bila sedište spiritualne vlasti kao emanacija one primordijalne (doslovno polarne) Tule... Reč Tula u sanskritu znači 'vaga' i posebno označava zodijački znak tog imena; ali, po kineskoj tradiciji, zvezdana Vaga je prvobitno bila sazvežđe Velikog Medveda. To opažanje je od najvećeg značaja jer simbolizam koji

<sup>27</sup>) V. Julius Evola: *nav. delo*, II, 3, gde je pružena sintetička slika obimne dokumentacije izložene teme.

<sup>28</sup>) Jedan od presudnih dokaza migracionih procesa naroda prekolumbijske Amerike pruža osobenost krvne slike njihovih potomaka gde dominira grupa O (prva migracija), uz primese (10—15%) grupe A (druga migracija). V. Arthur Ernest Mourant, Ada C. Kopeč i Kazimiera Domaniewska-Sobczak: *The ABO Blood Groups; comprehensive tables and maps of world distribution*, Oxford, 1958.

<sup>29</sup>) O istrajnosti mitske Tule u memoriji naroda Centralne Amerike svedoči i pobuna plemena Cuna, 1925. godine, koje je pokušalo uspostaviti nezavisnu republiku zvanu Tule. (Po »Journal des Débats, od 22. I. 1929, Paris; u René Guénon: *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Paris, 1970).

se vezuje za Velikog Medveda je prirodno i na najuži način vezan za simbolizam Severnog pola.«<sup>30)</sup>

U perspektivama euroazijskih analogija, slavnom Pindarovom učenju da put ka Hiperboreji ne vodi »ni po zemlji, ni po moru« — odgovara učenje Li-Tzea o divnoj arktičkoj zemlji do koje se »ne može stići ni brodom, ni kolima, već jedino letom duha«. <sup>31)</sup> U tom duhu pra-memorije, po učenjima tibetanskih lama, počiva mitska sveta zemlja tradicije, *Shambala*, koju ista tradicija određuje u pravcu dalekog severa.<sup>32)</sup>

Sećanja na hiperborejsku, arktičku, pradomovinu tradicije naglo su izbila i oživela u sumraku rimske imperije, kristalisanu oko kulta »nepobedivog Sunca«, *Sol invictus*, na uporištima poslednje odbrane ideje Rima, osnaživane nadom da će hiperborejski Apolon inaugurisati novo zlatno doba Rima.<sup>33)</sup> Tako je Konstanco Hlor preduzeo pohod ka britanskim ostrvima ne samo da bi tamo potvrdio autoritet ideje Rima već i da bi »dosegao najsvetiju zemlju, najbližu nebu« te kontemplirao »dan skoro bez noći«. Ta hiperborejska memorija prosijava kroz ikonografiju retorike koja je okruživala imperatora Konstantina, hvaleći njegovu predodređenost za ulogu spasioca imperije i vrlinama porekla, jer je rođen »najbliže bogovima«, odnosno na severnim granicama zemlje; na severu, po istoj apologiji, »Sunce ne zalazi« i tamo se nalaze svetija mesta od mediteranskih jer su »bliža nebu«. <sup>34)</sup>

I u kulturi srednjovekovlja sačuvani su brojni nudimenti prasećanja na severnu kolevku evrop-

<sup>30)</sup> René Guénon: *Le Roi du Monde*, X, Paris, 1927. Izloženu problematiku zanimljivo osvetljavaju nalazi pionirskih istraživanja naše etnoastronomije; po Vladimiru Jankoviću, »za sazvežđa 'Ralo' ili 'Ralci' do sada se verovalo da je to jedan naziv za Veliki Medved, ali na terenu se pokazalo da ljudi pod tim imenima podrazumevaju deo sazvežđa Orion. 'Terazije' (Vaga) se spominje u etnološkoj literaturi, ali nije identifikovano. U užičkom kraju tim nazivom se takođe označava deo sazvežđa Orion.« (U »Ralo' za Orion«, »Galaksija«, br. 177, Beograd, 1987).

<sup>31)</sup> Li-Tze, II.

<sup>32)</sup> Edwin Bernbaum: *The Way to Shambhala. A search for the Mythical Kingdom beyond the Himalayas*, New York, 1980.

<sup>33)</sup> Virgilije: *Ecloghe*, IV, 5—10.

<sup>34)</sup> Eumen: *Panegir. p. Const. August.*, VII.

skih naroda; po Jordanesovoj istoriji Gota, te arktičke oblasti su »quasi officina gentium aut certe velut nationum«.

Među prethodnicima na putevima Tilakovih istraživanja indoevropske pradomovine ističe se figura astronoma poslednjeg francuskog kralja, Jean Sylvain Baillya (1736. — giljotiran 1793). Možemo samo žaliti što Tilak nije znao za razmišljanje kraljevskog astronoma nad nekim drevnim indijskim astronomskim mapama koje su mu donosili misionari i putnici iz Indije. Sa velikim iznenađenjem i zapitanošću Bailly je utvrdio da su te mape stvorene veoma preciznim opservacijama iz predela između šezdesetog i pedesetog stupnja severne širine. Bailly je mislio da su u pitanju astronomske opservacije nekog »nepoznatog naroda« (pretpostavlja je Atlantidjana), na putevima migracije od krajnjeg severa ka jugu. Zanimljivo je da su ti nalazi i kraljevskog astronoma podstakli da istražuje naturalistički smisao drama brojnih mitoloških figura, od staroegipatske, preko helenske do skandinavske tradicije, od Osirisa, preko Prosperpine i Adonisa do Freyje i njenog supruga. U svim tim mitološkim iskazima tradicije Bailly je umeo da spozna jasne tragove sećanja na arktičku prapostojbinu: »kada ujedinitimo te tradicije, često mutne i konfuzne, opaža se sa zapanjenošću da one sve teže istom cilju koji njihova ishodišta postavlja na Sever«. <sup>35)</sup>

U epohi trijumfalnog poleta moderne civilizacije i kulture te skoro opštih, euforičnih, nadanja u ispunjenje obećanih blagostanja, Friedrich Nietzsche izražava svoju postranjenost i oslobođenost od modernih iluzija nadahnutim metaforama hiperborejske samobitnosti: »Pogledajmo se u lice! Mi smo Hiperborejci — dosta dobro znamo koliko po strani živimo. 'Ni po zemlji, ni po moru nećeš naći put koji vodi Hiperborejcima': već je Pindar to

<sup>35)</sup> Jean Sylvain Bailly: *Lettres sur l'Atlantide de Platon et sur l'ancienne histoire de l'Asie pour servir de suite aux lettres sur l'origine des sciences, adressées à M. de Voltaire par M. Bailly*, Londres—Paris, 1779. V. takođe, od istog autora: *Histoire de l'astronomie ancienne depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1775.

znao o nama. S one strane severa, leda, smrti — tamo je naš život, tamo je naša sreća... Otkrili smo sreću, poznajemo put, našli smo izlaz iz lavi-rinta starog čitave milenijume. Ko bi ga inače našao? Moderni čovek možda? — 'Ne znam kuda idem ni otkuda dolazim; ja sam sve ono što ne zna kuda ide i otkuda dolazi' — uzdiše moderni čovek. Od te modernosti smo se razboleli — od gnjilog mira, od kukavičkog kompromisa, od sve nečistoće modernog da i ne.«

I naš Miloš Crnjanski, tragajući čitavog stvaralačkog života za idealnim zavičajem,<sup>36)</sup> dolazi, konačno, među Hiperborejce: »Dok sam obilazio Švedsku i Norvešku, bio sam uobrazio da tamo idem da vidim zemlje u socijalizmu, napretku. Ali to nije bilo tačno. Sad, kada se onamo vraćam u sećanju, vidim da sam tamo išao zato što me je nešto neodoljivo vuklo prema dalekom severu... Mene te veze Evrope, Azije, Amerike, teše kao neko mirno, bistro, plavo more kroz koje koračam, lagano odlazeći prema Severu, u Hiperboreju.«<sup>37)</sup>

Već smo u *Mapi (anti)utopija*<sup>38)</sup> istakli smisao Hiperboreje u pogledu na svet Miloša Crnjanskog: ona je idealni, pozitivni, pol stvarnosti od koga se njeni dominantni procesi samouništenja i izrođavanja udaljavaju, ka dnu katastrofe. Ovde svet ulazi u rat — a tamo, u Hiperboreji vlada večni mir; ovde tama pada po spomenicima evropske kulture koje junaci *Kod Hiperborejaca* obilaze i opraštaju se od njih, kao da ih poslednji put vide — a tamo »*polarno Sunce ne zalazi ni noću*«. Upravo ta anti-utopija, Hiperboreja i njeno »*nepobedivo Sunce*«, čine snagu kojom Crnjanski odoleva silama tame i razaranja moderne Evrope. U sred priprema za evropski, građanski, rat, u kome će se sukobiti bratski narodi, potomci Hiperborejaca, Crnjanski mislima i snovima odlazi u Hiperboreju, »*pod večnim Suncem, u večnoj radosti, večnoj sreći*«. Hiperboreja je i supremna »*veza među narodima i zem-*

<sup>36)</sup> V. u Dragoš Kalajić: *Značenje Hiperboreje*, »Delo«, maj 1978, Beograd.

<sup>37)</sup> Miloš Crnjanski: *Kod Hiperborejaca*, Beograd, 1978.

<sup>38)</sup> Dragoš Kalajić: *Mapa (anti)utopije*, Vrnjačka Banja, 1978.

ljama« jer »*sve nam, kaže Virgilije, dolazi iz tih severnih zemalja, od Hiperborejaca*«.

U XX stoleću, sa svojom hiperborejskom žudnjom, Crnjanski nije usamljen; on pripada tajnom bratstvu koje okuplja ljude i akcije i kontemplacije, od polarnih istraživača do pesnika i mudraca. Veliki polarni istraživač Charet ispoveda duboki razlog pustolovnih preduzeća kada kaže da »*iznad severnog kruga nema više Francuza, Nemaca, Engleza; tamo su samo ljudi*«. Tu ideju produžava Ernst Jünger: »*nostalgija za Severnim polom, u devetnaestom i dvadesetom stoleću, podseća na tra-ganja za filozofskim kamenom jer je Polarni krug takođe Apsolut u kome ne može opstati ni jedna diferencirana snaga već samo primordijalna (ori-ginalna) snaga*«. <sup>39)</sup>

Nostalgija za našom hiperborejskom pradomovinom je i nostalgija budućnosti; ona je snaga koja dolazi iz daleka i daleko smera, sa one strane hori-zonta krajnjih ishoda ove nakazne, trovačke i lih-varske, »*moderne civilizacije*« i njene podkulture, njenih kultova i idolatrija demona i fetiša ekono-mije nastajanja i nestajanja, njenih sistema »*libe-ralnog*« ili »*državnog*« kapitalizma. Istorijsko iskustvo nas uči da je demonija ekonomije i kapita-lizma svoju moć sticala eksploatišući i podstičući nacionalne i druge razlike koje pripadaju svetu pukih kontingencija. Stoga su perspektive hiperbo-rejske ili indoevropske spoznaje samobitnosti i ori-ginalnosti, sa one strane svetova istorijskih kon-tingencija, eminentni putevi oslobađanja od opsena i uslovljavanja »*mračnog doba*« *kali-yuga* ili »*doba kaljuge*«, u znaku dominacije demonije ekonomije i kapitalizma.

Svojim delima Lokamanya Maharaj Bâl Gan-gâdhar Tilak pružio je i veličanstveni doprinos spoz-najama indoevropske samobitnosti, pedagoški de-monstrirajući suverensku metodu prevladavanja tame neznanja i privida, po formuli drevne mud-rosti: »*ne bori se protiv mraka — upali svetlost*«. Lokamanya Maharaj Tilak je nadahnuto osvetlio je-dinstveno, nad-istorijsko, ishodište, uporište i od-redište našeg pogleda na svet te smisla naše akcije

<sup>39)</sup> Ernst Jünger: *Strahlungen*, Stuttgart, 1963.

u svetu. Hiperborejsko, idealno i neosvojivo uporište nedostižno je za nihilističke sile i mržnje, otrove i prljavštine demonije ekonomije te njene moderne civilizacije i kulture. Hiperboreja je naša idealna domovina u kojoj je ukorenjena tradicija čiji nam darovi osmišljavaju, osnažuju i upućuju život ovde, u tuđini.

Oni koji u ovoj lihvarskoj i trovačkoj, »modernoj«, civilizaciji ne mogu prepoznati svoj dom — zahvaljujući Tilakovim lekcijama mogu spoznati najviše razloge svog nepristajanja, svog stranstva u ovom svetu, svog nepokolebljivog otpora: čini ih različitim i idealno izdvojenim upravo sjaj onog hiperborejskog »nepobedivog Sunca« koje blista i u njihovim grudima.<sup>40)</sup>

Na ovom mestu našeg izlaganja očituje se organska povezanost Tilakove »arktičke teorije« i njegovih eksegeza *Bhagavad-Gita*, sprega Hiperborejaca i *ethosa* akcije: pradamovina Indoevropljana je i primordijalna škola kosmičkog *ethosa*. Dakle, iz nasleđa te škole kosmičkog *ethosa* potiče osećaj stranstva u modernom svetu koji počiva na anti-etičkim principima. Po eminentnim učenjima indoevropskih tradicija, čitav svemir počiva, idealno, na etičkom zakonu sklada između preuzetih uloga i izvršenja, misli i dela. Stoga i ljudska dela idealno počivaju na tom etičkom zakonu i nisu pokretana koristoljubljem, kako nalažu i veruju žreci moderne demonije ekonomije. Sa stanovišta indoevropskog pogleda na svet, korisno je samo ono što potvrđuje ili unapređuje vrednosti čoveka, što izražava kosmički zakon *ethosa* spoznaje i akcije te su stoga istinoljublje i častoljublje najkorisnija dela. Svaka laž i svako izdajstvo časti ili vrline izazivaju slom nekog dela strukture čoveka i to je upravo put kapitulacije ljudskog elementa koju sudbina modernog čoveka jasno osvedočava. Uostalom, ta kapitulacija je očita i u domenu krajnjih, materijalnih, posledica: u modernoj civilizaciji, koja je izgubila smisao za etiku, ljudi masovno umiru od *unutrašnjih* uzroka, dok su u prethodnim civilizacijama uglavnom umirali od spoljnih uzroka ili sta-

<sup>40)</sup> *Rig-Veda*, I, 115, I; *Chândogya-upanisad*, III, 13, 7; Julijan Imperator: *Protiv Galilejaca*, 65 b, etc.

rosti; umiru od moždanih ili srčanih »udara«, od prskanja krvnih sudova, od rasula poretka (rak) ili sloma imunološkog sistema (SIDA)...

Doduše, prirodno je i razumljivo da većina ljudi, sa osnove društvenog poretka, dela podsticana težnjom za materijalnom korišću, ali u normalnim društvima takve težnje nikada ne preovlađuju, niti se izrođavaju, jer su ograničene te neutralisane opštim i dominantnim duhovnim težnjama koje potiču od eminentnih manjina. Međutim, moderna civilizacija je princip koristoljublja i njegove demone izvela na vrh društvenog poretka, zajedno sa klasom mešetara, poslednjom klasom u indoevropskom društvenom ustrojstvu, kao i u slavnoj memoriji istog ustrojstva, Platonovoj *Državi*. Taj čudovišni preokret je najneposredniji uzrok »kriza« i »katastrofa« koje preživljava moderno čovečanstvo pokretano aktivizmom pseudo-faustovskog duha. Pod svetlom tradicije, posebno *Bhagavad-Gita* te nadahnute Tilakove eksegeze njenog *ethosa* akcije, jasno je da zlo ne počiva u samom aktivizmu već u ciljevima.

### Post scriptum, za domaće etnologe

Nadamo se da će pojava srpsko-hrvatskog prevoda Tilakovog kapitalnog dela podstaći sposobne, domaće, etnologe da preispitaju narodne trezore tradicija našeg paganstva pod svetlom »arktičke teorije«. Doduše, sa doktrinarnog stanovišta, sadržaji tog trezora nisu prvoklasnog kvaliteta jer je u pitanju tradicija održavana u domenu treće funkcije, uz odgovarajuće cenzure ili nerazumevanja, zakrpe i izobličavanja. Na žalost, mi ne raspolazemo slovenskom i ilirskom tradicijom koja izravno potiče iz radionice prve i druge funkcije: ona je izgubljena pod udarima konverzija, vojni, genocida te viševkovnog ropstva. Konačno, nije bilo ni sreće rođenja nekog nadahnutog erudite, poput Snorri Sturlusona, koji bi umeo sačuvati takvu eminentnu i najverodostojniju tradiciju. Uprkos izloženih nedostataka, narodni trezori tradicije sadrže vanredno bogatstvo tema i figura indoevropske kulture, kako su to već uočili brojni istraživači, iz



zlatne i nenadmašne epohe naše etnologije, od Natka Nodila do Čajkanovića.

U indoevropskom trezoru vrednosti, srpska i hrvatska narodna tradicija ističu se dominantnošću teme istrajne i univerzalne borbe sila svetlosti i sila tame. Sa naturalističkog stanovišta, dominantnost i dramatičnost sadržaja te teme ne mogu na zadovoljavajući način biti objašnjeni teorijama zore ili teorijama proleća. Brojni narodni izrazi istrajnog i žudnog očekivanja Zore — koja često kasni, biva otimana od sila i prinčeva tame te dugotrajno zatočavana u »podzemlju« — nikako ne odgovaraju iskustvima solarnih ciklusa svojstvenim balkanskim ili srednjeazijskim geografskim širinama. Primerice, u hrvatskom predanju *Otmica i spasavanje Zore*, troglavi gospodar podzemlja ugrabio je Zoru i »Zora više nije svitala; ljudi su sedeli u mraku i hladnoći, ne obavljajući svoje poslove a Zora se jednako opirala Crnobogu, ne hotеći da mu postane nevesta. Buktinja koju je poslednjeg jutra ispustila, ugasila se u jezeru a tako se od tuge gasila i sama svetlosna boginja.« Solarni junak — oslobodilac, Svanimir, zatiče u svetu tame (tamnice) »Zoru svu bleđu i posustalu, utonulu u težak san«. <sup>41)</sup>

Mislimo da je nesumnjivo kako takve i brojne slične drame iz južno-slovenskih predanja naturalistička optika može privedi jedino iskustvima arktičkih uslova života gde se zora žudno iščekuje mesecima i gde svitanja takođe traju nedeljama. I opis grada Svitogora, u koji se pobedonosno vraća solarni heroj Svanimir, sadrži, možda, drevnu memoriju arktičke ili hiperborejske »večne svetlosti«: to je grad »koji ne zna za noć jer u njemu vlada večna svetlost«.

Tilakovo »arktičko« osvetljavanje perioda iz *Taittiriya Samhita*, u kojima se opisuju kruženja trideset figura Zore oko polarnog horizonta, evocira nam jednu srpsku personifikaciju Zore, iz *Ženidbe Todora od Stalaca*, koja »zlatom veze sve po čistoj svili«, među »trideset devojaka« što »belo

<sup>41)</sup> U *Predanja slovenskih naroda* (izbor i prevod Miroslava Smiljanić-Spasić), Beograd, 1964.

platno bele«. <sup>42)</sup> U tim slikama i prizorima, jasno, je, takođe, da tanani i dugotrajni »zlatni« vez te istrajno beljenje belog platna simbolišu veoma duga svitanja. Izlišno je dodati da je tako duga i ljudskom oku dragocena svitanja moguće videti jedino u polarnim i okolopolarnim predelima. Tih trideset kristalizacija svitanja srećemo i u jednoj bosanskoj pesmi o borbi dva solarna heroja; »sa dva mača zelena od jednoga skovana kovača«, protiv Leđanina bana i »leđanskih crnih Laćmana«. <sup>43)</sup> Taj Leđanin ban je prethodno »dvanaest puta na mejdan izašo — pogubio dvanaest kapetana« i »trinaestog Zdrinica«. Jedan od dvojice heroja već se prethodno borio protiv Leđanin bana: »sedam puta na mejdan izašo — sve na njemu mejdan ostanuo«. Borba se vodi na »Vrtniku planini«, na kojoj gori trideset vataras. U nadahnuutoj eksegezi ove pesme, Natko Nodilo je tačno uočio da pogibija dvanaest kapetana i trinaestog Zdrinica simboliše godišnju propast vidila i sunčanih bogova od zime, kao što je tačno odredio da sedmostruki izlazak na mejdan jednog solarnog heroja označava ciklus »naprednih i blagodatnih meseci« godine, premda taj ciklus može označavati i onaj mesecima dugi polarni »dan«. Međutim, potpuno neuverljivo izgleda njegova tvrdnja da Vrtnik planina simboliše zimski solsticij »uz pratnju svojih trideset dana januar-skih«, jer bi s obzirom na decembarski položaj solsticija takva pratnja trebala biti brojnija da bi obuhvatila januar. Uostalom, takva pratnja nema nikakve potvrde u užoj ili široj indoevropskoj tradiciji. Stoga smo skloniji da Vrtnik planinu i njenih »trideset vataras« tumačimo pod svetlom »arktičke teorije« Tilaka: Vrtnik planina (poput Meru) je sveta planina, konsakrirana memorijom arktičkog svetog prostora pradomovine, oko čijeg horizonta se vrte, kruže, trideset dana svitanja, trideset sestara zore iz *Taittiriya Samhita*.

Inače, u remek-delu naše indoevropеistike, u *Staroj veri Srba i Hrvata*, Natko Nodilo je uspešno izložio brojne sprege između vedskih Ashvina, helenskih Dioskura i naše braće Pojezde te Prijezde,

<sup>42)</sup> Vuk, II, 82.

<sup>43)</sup> Jukić i Martić, I, 19.

kao i analogije ili izmorofije njihovih borbi protiv suverene tame a za svetlost, za oslobađanje Zore. Ipak, Nodilo nije uspeo ubedljivo razjasniti brojna svedočenja narodnih predanja o dugim zatočeništvima solarnog junaka »dole«, gde nema »ni Sunca, ni Mjeseca, ni bijela danka ni junaka«,<sup>44)</sup> i koja traju nekad dvanaest meseci, a ponekad i četiri godine. Naime, Nodilo je, u nedostatku »arktičke« intuicije, jedino mogao pretpostavljati da su tih dvanaest meseci tamnovanja dvanaest noćnih časova te »ako je viteški brat zamrknuo u četvrtoj godini' time je, valjda, rečeno, da zamrče u četvrtoj česti dana...« Pod svetlom »arktičke teorije« ti brojni iskazi višemesečnih ili dugogodišnjih tamnovanja južnoslovenskih Dioskura te Zore i njenih pratilja u svetu podzemne tame (južne hemisfere) pre svedoče o istrajnoj memoriji uslova života u polarnoj ili okopolarnoj pradomovini Indoevropijana, dakle i Slovena. Možda i česte slike »staklenih brda« (što donose nesreću) te »skamenjene kraljevine«, koje nam pruža narodna tradicija, takođe čuvaju memoriju na katastrofalnu glacijaciju primordijalnog zavičaja? Možda i uporište borbe srpskih Dioskura ili Ashvina, Pojezde i Prijezde, »Nebojša kula« i »Stojni Biograd« pripadaju poretku indoevropskih tvrđava, poslednjih odbrana od tame i zime, koje se protežu od skandinavske, preko iranske do vedске tradicije?

To su samo neke od brojnih, mogućih, plodnosnih, zapitanosti koje izaziva Tilakovo delo otvarajući vanredne spoznajne perspektive ka istinama sa one strane kruga nastajanja i nestajanja.

Dragoš Kalajić

## PREDGOVOR

Ovo je delo nastavak moje knjige *Orion ili Istraživanje o starosti Veda*, objavljene 1893. g. Procena starosti *Veda* koju stručnjaci za vedske studije saglasno prihvataju bila je zasnovana na proizvoljnom vrednovanju vremena koje je moglo proteći između različitih slojeva vedske književnosti; a verovalo se da najstariji od tih slojeva nije mogao, u najboljem slučaju, nastati pre 2400. godina pre naše ere. U *Orionu* sam pokušao da pokažem da su te procene bile ne samo preskromne, nego i ovlašne i nepouzidane, i da bi nam podaci astronomskog reda, nađeni u vedskoj književnosti, mogli pribaviti mnogo sigurnija obaveštenja za tačno određivanje trajanja različitih razdoblja vedske književnosti. Ta astronomska obaveštenja navela su me da bez opasnosti od zablude zaključim da je u vreme vedskih himni prolećna ravnodnevnica padala u sazvežđe Mriga ili Orion, dakle otprilike oko 4.500 godina pre naše ere, a da se u doba *Brâhmanas* premestila prema sazvežđu Kritikas ili Plejada, otprilike oko 2.500 godina pre n.e. Naravno da su naučnici te zaključke isprva primili sa izvesnom nevericom. Ali moje se stanovište osnažilo kada je dr Jacobi iz Bona došao do istih zaključaka na potpuno nezavisnom načinu i kada su, nešto doznije, naučnici kao što su prof. Bloomfield, g. Barth, dr Bulher i drugi, manje-više samostalno, priznali snagu mojih razloga. Dr Thibaut, dr Whitney i neki drugi bili su, međutim, mišljenja da očiglednost koju sam ja obelodanio nije opredeljujuća. Moj prijatelj S.B. Bivit otkrio je mestu u *Shatapatha Brâhmana* gde se ustanovljuje da se Kritikas u to doba nikada nisu pomicala sa punog Istoka, tj. sa tačke prolećne ravnodnevice; zahvaljujući tom otkriću otkloniše se i poslednje sumnje u starost *Brâhmanas*; u jednom od poslednjih bro-

<sup>44)</sup> Vuk, II, 95.

jeva bombajskog časopisa »Royal Asiatic Society« drugi jedan indijski astronom, V.B. Ketkar, matematički je do tačnina analizirao *Taittiriya Brahmana* (III, 1, 1, 5): Brihaspati, ili planeta Jupiter, bila je otkrivena kada je izazvala delimično pomračenje zvezde Tishya; pokazao je takođe da je posmatranje tog zamračenja bilo moguće samo oko 4650. godine pre naše ere, ubedljivo time potvrdivši moju procenu o najdrevnijoj prošlosti vedske književnosti. Posle toga, čini se da je duboka starost najdrevnijeg razdoblja vedske književnosti sada savršeno utvrđena.

Ali ako je najstarije vedsko razdoblje bilo na taj način pomerenom na 4.500 godina pre n.e., moglo se još postaviti pitanje da li je bio dostignut istinski datum *Ultima Thule* arijevske starine. Jer kao što je to ustanovio prof. Bloomfield navodeći moju knjigu *Orion* u svome govoru povodom 18. rođendana Sveučilišta John Hopkin, »jezik i književnost *Vedā* ni u kom slučaju nisu toliko izvorni da bi ih trebalo smestati na početak arijevske kulture«. To doba, po svoj verovatnoći i uz svu nužnu opreznost, započinje više milenijuma ranije, »i zato je«, kaže on, »nekorisno podvlačiti da bi se ta zavesa, koja kao da zatvara naš horizont na 4.500 godina pre n.e., mogla konačno pokazati samo kao prozirni veo«. Ja sam i sâm bio tog mišljenja, pa sam dobar deo svog slobodnog vremena, tokom ovih poslednjih 10 godina, posvetio istraživanju dokaza koji bi podigao tu zavesu i otvorio nam dug pogled prema izvornoj arijevske starini. Čitaoca koji želi da stekne širi uvid u put koji sam imao da pređem do zaključka da su preci vedskih *Rishija* živeli u arktičkom pojasu u jedno međuledeno doba upućujem na svoje delo *Orion*. Koristim, međutim, ovu priliku da izrazim zahvalnost prof. Max Mülleru koji mi je pružio dokaze svoje velikodušne naklonosti u kritičnim trenucima moga života i čiju su nedavnu smrt njegovi mnogobrojni poštovaoci širom cele Indije doživeli sa velikim ličnim bolom. Ovde nije mesto da se raspravlja o zaslugama politike koju je vlada Bombaja sprovodila 1897. god. Recimo samo toliko da je, radi smirivanja strasti uzburkanih njenom politikom bede, vlada toga doba procenila kao razložno da izloži progonu izvesne do-

maće listove u provinciji, među njima i *Kesari* koji sam ja izdavao, zbog spisâ smatranih za buntovnike, što me je koštalo 18 meseci zatvora. Ali u Indiji se sa političkim zatvorenicima ne postupa bolje nego sa robijašima, te da nije bilo naklonosti i zauzimanja prof. Max Müllera, koji me je poznavao jedino kao pisca *Oriona*, kao i zauzimanja drugih prijatelja, bio bih lišen zadovoljstva — tada jedinog — da tokom tih mračnih dana produžim svoja izučavanja. Prof. Max Müller bio je ljubazan da mi dostavi jedan primerak svog drugog izdanja *Rig-Vede*, čije mi je korišćenje, uz nekoliko drugih knjigâ, vlada sa zadovoljstvom odobrila, snabdeвши me voštanicom koja mi omogućavaše čitanje tokom nekoliko noćnih sati. Neka mesta iz *Rig-Vede*, navedena na narednim stranicama radi potkrepljivanja arktičke teorije, sabrao sam u dokolici toga vremena. Zahvaljujući naporima prof. Max Müllera, koje je podržala čitava indijska štampa, bio sam pušten posle 12 meseci zatočeništva; a u prvom pismu koje posle svog oslobođenja uputih prof. Maxu Mülleru, iskreno mu zahvalih na svoj nesebičnoj ljubaznosti koju je ispoljio prema meni, te priložih kratak sažetak svoje teorije o poreklu Arijevaca prema vedskim svedočanstvima. Prirodno da se od jednog naučnika koji je čitavog života istraživao u jednoj različitoj ravni nije moglo očekivati da odmah prihvati novu tačku gledišta prostim čitanjem nekoliko redova koji brane taj stav. Ali bilo je ohrabrujuće čuti ga gde kaže da je moja teorija, iako su tumačenja vedskih odlomaka koja sam predlagao bila verovatna, ipak izgledala sukobljena sa ustanovljenim geološkim činjenicama. Odgovorih da sam i sa te tačke gledišta razmotrio pitanje te da se nadam da ću mu uskoro izložiti razloge za svoj stav. Na nesreću, bio sam lišen tog zadovoljstva njegovom smrću koja je malo potom usledila.

Prvi rukopis knjige napisan je na kraju 1898. godine, a od tada sam imao preimućstvo da pitanje raspravim sa brojnim naučnicima u Madrasu, Kalkuti, Lahoreu, Benaresu, itd., tokom svojih putovanja kroz Indiju. Ali, dugo sam se kolebao da objavim delo — to kašnjenje je delimično uzrokovano i drugim razlozima — zato što su se pravci

istraživanja granali tražeći doprinos brojnih nauka, kao što su geologija, arheologija, uporedna mitologija, itd. Ali kako sam u te sadržaje bio neupućen, imao sam neke sumnje u valjanost tumačenja poslednjih dostignuća ovih nauka. Tu teškoću je dobro opisao prof. Max Müller u svome delu *Prehistoric Antiquities of Indo-Europeans*, objavljenom u okviru knjige njegovih poslednjih oglada. On je zapazio da »rastuće razgranavanje gotovo svih grana ljudskoga znanja čini specijalistu, hteo on to ili ne, sve više zavisnim od suda i pomoći njegovih saradnika. U naše vreme, jedan geolog se često sukobljava sa problemima koji se tiču mineraloga, hemičara, arheologa, filologa, pa čak i astronoma, pre nego samog čistog geologa, pa kako je život odveć kratak za sve to, ne ostaje mu drugo nego da pribegne pomoći svojih kolega. Jedna od velikih prednosti univerzitetskog života jeste ta da kada se nađemo u teškoćama povodom nekog pitanja koje izlazi iz našeg vlastitog područja, možemo odmah prikupiti najbolja obaveštenja od svojih kolega, pa su tako mnoge najuspešnije teorije i mnoga najsjajnija rešenja zamršenih problema nastali, kao što svako zna, blagodareći ovim slobodnim razmenama koje se vrše u našim akademskim sredinama.« Pa dodaje: »Sve dok jedan izučavaoc ne pribegne pomoći priznatih autoriteta za sve ove oblasti, on je kadar samo za sjajna otkrića koja će se raspasti pri prvom ispitivanju specijaliste i ne može a da ne prođe mimo umesnih činjenica. U opštem slučaju, ne vodi se računa o preimućstvu koje se stiče razmenom ideja, posebno na našim Sveučilištima, gde se svako može okoristiti savetima i pomoći svojih kolega, bilo da nas oni upozore na nemoćne teorije, bilo da nam privuku pažnju na knjigu ili članak gde je pitanje koje nas zanima bilo potpuno i konačno obrađeno.« Ali avaj! nije nam dato da živimo u takvom jednom okruženju, pa mala udivljenja indijskih izučavalaca neće proći na ispitu provere. U Indiji ne postoji jedna jedina ustanova, niti će, uprkos postojanja Komisije Sveučilišta, još dugo postojati, na kojoj se mogu dobiti uredna obaveštenja o kom bilo predmetu, kao što je to slučaj na Zapadu; a nema druge mogućnosti da neko ko do dna izučava jedno pitanje, kao što reče prof. Max Müller, »odvažno izađe iz

svog vlastitog područja i stvori sopstvenu ideju o lovištima koja čuvaju njegovi susedi«, čak po cenu da ga nazovu »uljezom, neznaicom, najobičnijim diletantom«, jer, »kakve god bile nevolje kojima se čovek tako izlaže, samo izučavanje može od toga imati jedino koristi«. Zato sam, uprkos ovim nepogodnostima, bio srećan kada, prelistavajući prvi tom desetog izdanja *Encyclopedia Britannica* koji upravo bejah primio, nađoh da je prof. Geikie u svome članku o geologiji usvojio istu tačku gledišta kao i dr Croll, stanovište koje ću izložiti na kraju drugog poglavlja ove knjige. Pošto je konstatovao da učenje dr Crolla nije imalo ikakvog uspeha među fizičarima i astronomima, ugledni geolog kaže da ga je nedavno, 1895. godine, s kritičke tačke gledišta podvrgao ispitivanju E.P. Culverwell, držeći ga za »ovlašnu spekulaciju protkanu prividom varljive brojčane tačnosti, no koja nema ikakvog fizičkog osnova i sačinjena je od izmešanih delova«. Ako na taj način posmatramo proračune dr Crolla, ništa nas ne sprečava da usvojimo tačku gledišta američkih geologa po kojima početak post-glasijalnog razdoblja ne bi pao u vreme ranije od 8.000 godina pre naše ere.

Već je bilo ustanovljeno da počeci arijevske civilizacije moraju datirati na više milenijuma pre najdrevnijeg vedskog razdoblja; pa ako se počeci post-glasijalnog razdoblja pomere na 8.000 godina pre naše ere, uopšte nije iznenađujuće da se počeci arijevske kulture pomere na to doba, pošto najdrevnije vedsko razdoblje seže do 4.500 godina pre n.e. To je glavni predmet ove knjige. Ima mnogo odlomaka u *Rig-Vedi*, koji, iako su bili smatrani za nejasne i nerazumljive, sada kada su protumačeni iz svetlosti nedavnih naučnih otkrića, jasno obelodanjuju polarne pridevke vedskih božanstava ili tragove jednog drevnog arktičkog kalendara; *Avasta* nam izričito kaže da je srećna zemlja *Airyana Vaējo*, ili arijevski raj, bila smeštena u oblasti u kojoj je Sunce sijalo samo jednom godišnje, i da je ta zemlja razorena najezdom snega i leda, koja je njenu klimu načinila ljutom i uzrokovala preseljenje na Jug. To su očigledne činjenice, pa ako ih sučelimo sa onim što znamo o ledenim i post-ledenim dobima prema nedavnim geološkim otkrićima, ne možemo izbeći zaključak da je geo-

grafsko poreklo Arijevaca bilo u isti mah i arktičko i interglasijalno. Često sam se pitao zašto ove proste i jasne očiglednosti nikada nisu dotakle ije- dan duh; a držim do toga da naglasim čitaocu da sam se tek kada sam se uverio da je otkriće nas- talo isključivo blagodareći skorašnjem napretku znanja o praznovornoj povesti ljudske rase i njene planete, odvažio da objavim ovo delo. Poznavao- ci Zenda prošli su vrlo blizu mimo stvarnosti, nap- rosto zato što pre 40 ili 50 godina nisu mogli da razumeju kako se jedan predeo prijatan za stano- vanje mogao nalaziti na granici leda, nadomak Se- vernog Pola. Napredak geologije tokom druge po- lovine prošloga veka sada je rešio teškoću poka- zavši da je polarna klima za vreme interglasijalnog doba bila blaga, pa prema tome ni malo nepovoljna za ljudski život. Nema u tome, međutim, ičeg čud- novatog ako smo u stanju da otkrijemo stvarno značenje ovih odlomaka iz *Vedâ* i *Aveste*. Tačno je, doduše, da ako se teorija arktičkog i interglasijal- nog porekla Arijevaca dokaže, mnoga poglavlja ved- ske egzegese, uporedne mitologije ili povesti prvo- bitnih Arijevaca moraće da budu preispitana ili iz- nova napisana, a u poslednjem poglavlju ove knjige ja sam i sâm obradio jednu važnu tačku koju će nova teorija morati da podstakne. Ali, kao što sam na to skrenuo pažnju na kraju svoje knjige, takva razmatranja, onoliko korisna koliko god mogu biti da nas pobude na opreznost u istraživanjima, ne bi nas morala navesti na kolebanje u prihvatanju re- zultata jednog ispitivanja koje poštuje sve rigoroz- nosti. Dobro znam da je vrlo teško odbaciti teo- rije na kojima smo radili čitavog svog života. Ali kao što je to dobro zapazio Andrew Lang, nikada ne treba zaboraviti da »naši mali sistemi imaju svoje trenutke slave, ili svoje dane slave: u meri u kojoj znanje napreduje, oni prelaze u muzej is- torije«. Uostalom, teorija arktičkog porekla nije ni tako nova ni tako iznenađujuća kako to izgleda na prvi pogled. Mnogi naučnici već su izrazili miš- ljenje da geografsko poreklo čoveka treba tražiti u arktičkim oblastima; a dr Warren, predsednik Sveučilišta u Bostonu, već me je u izvesnoj meri preduhitrio svojim dobro potkovanim delom pod nazivom *Paradise Found or the Cradle of the Hu- man Race at the North Pole*, čije je drugo izdanje

objavljeno u Americi 1893. godine. Čak i na pot- puno filološkim temeljima, teorija o poreklu Arije- vaca u središnjoj Aziji sada je skoro sasvim na- puštena u prilog Severne Evrope; prof. Rhys je u svojim predavanjima o keltskom raju predložio »izvesne tačke unutar arktičkog kruga« polazeći od čisto mitoloških razmatranja. Ja idem samo korak dalje pokazujući da je teorija, u meri u kojoj se radi o geografskom poreklu Arijevaca, potpuno do- kazana vedskim i Avestinim predanjima, i što je još važnije, da poslednja geološka otkrića ne samo potkrepljuju Avestin opis razaranja arijevskog raja, nego nam dozvoljavaju i da njegovo postojanje vežemo za doba koje prethodi poslednjoj glasi- ciji. Dokazi na koje se oslanjam naširoko se raz- vijaju na stranama koje slede; pa iako se pitanje prvi put postavlja na taj način na području ved- skih i Avestinih studija, uveren sam da me čitaoci neće unapred osuditi, nego da će svoj sud zasno- vati ne na ovom odlomku ili onom argumentu, jer uzeti izdvojeno ovi kad-kad mogu biti bez zaklju- čujuće snage, nego na celini dokazâ sakupljenih u ovoj knjizi, kakav god bio domašaj jedne takve teorije.

U zaključku, želim da izrazim zahvalnost svome prijatelju i učitelju, prof. S.G. Jinsivaleu, koji je pažljivo pročitao rukopis, osim poslednjeg poglavlja koje je kasnije napisano, proverio sve navode, is- pravio izvesne netačnosti i dao neke zanimljive predloge. Dugujem, takođe, zahvalnost dr Ram- krishna Gopal Bhândârkaru i Khan Bahadur, dr Dastur Hoshang Jamâspjiu, Velikom Svešteniku Persijanaca na Dekanu, za pomoć koju su mi pru- žili svaki put kada sam imao priliku da zatražim njihov savet. Bilo bi nemoguće na tako iscrpan način komentarisati odlomke iz *Aveste* bez usrdne pomoći učenog Velikog Sveštenika i njegovog sled- benika Dastur Kaikobada. Takođe sam zahvalan profesoru Rangacharyai iz Madrasa za neke suges- tije koje mi je dao tokom rasprave o predmetu, kao i g. Shrinivas Iyengar u iz Madraskog Visokog Suda Pravde, za jedan prevod iz dela prof. Ligname, zatim G.R. Gogteu za pripremu rukopisa za štampu i mom prijatelju K.G. Oki koji mi je pomogao u prečitavanju korekture i bez koga bi brojne greške izmakle mojoj pažnji. Moja zahvalnost, takođe, jed-

nako pripada i direktorima Anadashram i Ferguson Koledža za slobodan pristup u njihove biblioteke, kao i direktoru Arya-Bhushana Press za brigu koju su uložili u štampanje ovog dela. Nepotrebno je dodati da sam ja jedini odgovoran za mišljenja u ovoj knjizi. Kada sam objavio *Orion*, nisam zamišljao da bih jednoga dana mogao produžiti istraživanja o starosti *Veda*; ali bilo je u volji providenju da mi dodeli snage neophodne za ovaj rad, uprkos nedaćama i teškoćama, pa u njegovu slavu, završavam svetom izrekom:

OM TAT SAT BRAHAMÁ PARNAMASTU\*)

\* Piščev prevod: »OM, sve ovo posvećeno je tvorcu«.

## GLAVA I

### PREISTORIJSKA VREMENA

Krene li se uz tok istorije svakog naroda, stiže se do jednog razdoblja mitova i predanja koji blede u neprozirnoj tami. U izvesnim slučajevima, kao u Grčkoj, istorijsko razdoblje penje se do 1.000 godina pre naše ere, dok u Egiptu poslednji dokumenti, nedavno iskopani iz drevnih grobova i spomenikâ, pomeraju njegovu istoriju do — 5.000 godina. Ali i u jednom i u drugom slučaju, bilo da se za granicu uzme —5.000 ili —6.000, istorijskom razdoblju prethodi epoha mitova i predanja; i kako su to bili jedini elementi kojima se raspolagalo do sredine devetnaestog veka za izučavanje preistorijskog čoveka, učinjeni su različiti pokušaji sistematizacije tih mitova, ne bi li se racionalno objasnili i ne bi li se došlo do ocene bacaju li oni svetlost na drevnu istoriju čoveka. Ali, kao što je to primetio prof. Max Müller, »svi nepristrasni naučnici osećali su da nijedan od tih sistema tumačenja nije bio bar zadovoljavajući«. »Procvat izučavanja mitologije, dodaje on, izazvan je procvatom uporedne filologije.« Otkrićem drevnih jezika i svetih knjiga Indije, otkrićem koje profesor upoređuje sa otkrićem Novoga sveta, i otkrićem tesnog srodstva između sanskrita i zenda s jedne, i jezika glavnih evropskih rasâ s druge strane, jedna duboka revolucija dovela je u pitanje opšteprihvaćene ideje o drevnoj istoriji sveta.<sup>1)</sup> Došlo se do svesti da su jezici glavnih evropskih naroda, i drevni i savremeni, imali dubokih sličnosti sa jezicima koje su govorili bramani u Indiji i Zoroastrovi učenici; a iz te srodstva indoevropskih jezika neizbežno je usledilo da su svi ti jezici morali biti produžeci ili dijalekti jednog jedinog praizvornog jezika, i

dalje, da postojanje jednog takvog jezika povlači za sobom i postojanje jednog praizvornog indoevropskog naroda.

Izučavanje vedske književnosti i klasičnog sanskrita koje su preduzeli zapadnjački naučnici ispreuralo je tako njihove ideje o istoriji i kulturi čoveka u Starini. Dr Schrader u svome delu *Prehistoric Antiquities of the Aryan People* daje iscrpan sažetak izvorne kulture indoevropskih narodâ, takve kakva se mogla rekonstruisati metodama uporedne filologije. Čitalac koji bi želeo da o tom predmetu stekne opsežnija obaveštenja može da se pozove na to zanimljivo delo. To je područje bilo rezervisano za mitologe i filologe vezane za uporedni metod, do trenutka kada nam istraživanja iz druge polovine devetnaestog veka daju nove elemente za izučavanje čoveka ne samo u peistorijskoj epohi, nego i u davnijim vremenima.

Mitolozi su svoja istraživanja usmeravali na epohu za koju se verovalo da je čovekovo poreklo u njoj post-glasijalno te pretpostavljalo da njegovo fizičko i geografsko okruženje nije bilo bitno različito od onog kakvo je danas. Svi drevni mitovi bili su, dakle, tumačeni počev od pretpostavke da su oni stvoreni i razvijani u oblastima čiji su se klimatski i drugi uslovi tek neznatno razlikovali od onih koje poznajemo danas. Na taj način, svi vedski mitovi i legende bili su tumačeni naturalističkim teorijama oluje i sutona, iako u izvesnim slučajevima izgledaše da ta tumačenja niukoliko ne zadovoljavaju. Indra je bio samo bog Oluje a Vritra demon Suše i Tmine, najavljivane svakodnevnim zalaskom Sunca. Taj metod tumačenja izneli su na glas najpre indijski etimolozi, zatim ga razvili zapadnjački naučnici, ali njegov duh ostao je praktično neizmenjen sve do naših dana. Još se verovalo da poreklo Indoevropjana\*) treba tražiti negde

\*) U skladu sa konvencijom svog vremena, Autor je termin »Ariji« upotrebljavao ne samo za označavanje naroda koji su u Indiju i Iran doneli osnovne sadržaje vedske te avestanske tradicije već i Indoevropjana. Kontekst je upućivao na uže ili šire značenje. Mi smo izvršili usklađivanje Autorove terminologije sa savremenom praksom koja šire značenje poverava terminu »Indoevropjani«. Inače, u pridevnim izvodima Autor često »arijski« alternira sa »indoevropski«. (Prim. urednika).

u Središnjoj Aziji i da vedske himne, za koje se pretpostavljalo da su sačinjene posle odvajanja Indusa od zajedničkog indoevropskog stabla, sadrže samo pojmove svojstvene onoj grani Indoevropjana koja je živela u blizini tropskoga pojasa. Naučna istraživanja iz druge polovine devetnaestog veka zadala su, međutim, težak udarac tim teorijama. Počev od stotina kamenih i bronzanih oruđa iskopanih na različitim krajevima Evrope, arheolozi su sada ustanovili gvozdenu, bronzanu i kamenu fazu koje prethode istorijskoj epohi. Ali najvažniji događaj druge polovine prošloga veka bilo je otkriće ledenog doba na isteku kvartara i velike drevnosti čoveka za koga je pokazano da je živeo ne samo u kvartaru, nego i u tercijeru, dok su klimatski uslovi na Zemljinoj kugli bili potpuno različiti od ovih današnjih ili onih iz post-glasijalno razdoblja. Ostaci životinjâ i ljudi koji pripadaju neolitskim i paleolitskim slojevima isto tako bacaju novu svetlost i na drevne rase koje su živele u predelima u kojima su ti ostaci bili nađeni; i uskoro je bilo očigledno da su naočari koje su za izučavanje vremena koristili mitolozi morale biti doterane za gledanje na veću razdaljinu, i da su rezultati do kojih se izučavanjem mitova i legendi bilo stiglo morali biti preispitani u svetlosti činjenica obelodanjenih tim naučnim otkrićima. Filolozi su tada morali biti oprezniji u svojim izvođenjima, a neki od njih vrlo su brzo shvatili važnost argumenata koje su iznele druge nauke. Radovi nemačkih naučnika kao što su Posche i Penka doveli su u pitanje teoriju azijskog porekla Indoevropjana, pa se danas uopšteno prihvata da tu teoriju treba napustiti i njihovo poreklo tražiti više ka severu. Canon Taylor, u svome delu *Origin of the Aryens*, sazeo je rad izvršen poslednjih godina u tom smislu. »To je«, kaže on, »poglavito bilo razgrađujuće delo«, a svoju knjigu zaključuje primećujući da je »tiranija sanskritista sada srećom prevaziđena, a dokazano je da žurna izvođenja u filologiji moraju biti sistematski proverena zaključcima preistorijske arheologije, antropologije, geologije i zdravog razuma«. Da nije bilo toga zapažanja, zacelo bi se zaključilo da njegova knjiga nepotrebno obezvređuje radove mitologa i filologa uporednog metoda. U svim oblastima znanja, stari zaključci moraju se uvek do-

voditi u pitanje novim otkrićima, ali to nije razlog da se optuže oni koji su delali ranije polazeći od nedovoljnih podataka.

Osim tog dovođenja u pitanje, ostaje da se uradi jedan važan posao. Rekao sam gore da je otkriće vedske književnosti dalo novi polet izučavanju mitova i legendi, ali su čak i *Vede* za koje se priznaje da predstavljaju najdrevnije dokumente Indoevropljana, do sada nesavršeno shvaćene. One su već u epohi *Bramana* postale nerazumljive, nekolicina vekova pre Isusa Hrista, i da nije bilo radova indijskih gramatičara, one bi i do dana današnjeg ostale hermetička knjiga. Tačno je, dođue, da su zapadnjački naučnici do izvesne mere preuzeli indijske metode tumačenja i razvili ih uz pomoć činjenica osvetljenih putem uporednih metoda. Ali ni jedna etimološka ili filološka analiza ne može nam pomoći da u potpunosti razumemo jedno mesto koje sadrži pojmove i osećanja strane našem univerzumu. Upravo je to jedna od glavnih teškoća u tumačenju *Vedâ*. Naturalističke teorije mogu nam pomoći da razumemo izvesne legende te prastare zbirke. Ali ona sadrži i mesta koja su, uprkos svoje prividne jednostavnosti, potpuno nerazumljiva na temelju tih teorija, i u takvim slučajevima indijski naučnici, kao Sâyana, ili se zadovoljavaju prostim opisivanjem pojmova, ili pribegavaju iskrivljenju tekstova ne bi li ta mesta ušla u okvir koji im je razumljiv; izvesni zapadnjački naučnici idu čak dotle da smatraju da su ti tekstovi netačni ili falsifikovani. I u jednom i u drugom slučaju, međutim, nesumnjivo je da su vedski tekstovi još nerazumljiviji, pa dakle i neprevodivi. Prof. Max Müller bio je potpuno svestan tih teškoća; »Prevod *Rig-Vede*, primećuje on u svom uvodu za prevod vedskih himni, biće zadatak za naredno stoleće«<sup>2)</sup> a jedini zadatak današnjih naučnika jeste da u njima »svedu na minimum neprevodivi deo«, kao što to čine Yâska i drugi indijski naučnici. Ali ako su naučna otkrića poslednjeg stoleća obnovila istoriju i kulturu čoveka u vrlo davnim vremenima, može se od njih očekivati novi ključ za tumačenje mitova i vedskih izvadaka za koje se pretpostavlja da táje najdrevnija verovanja Indoevropljana. Ako je čovek postojao pre ledenog

doba i bio svedok ogromnih promena koje je izazvala glasiacija, nije besmisleno pretpostaviti da se u najdrevnijim verovanjima i letopisima čovečanstva nalazi po neka aluzija, makar skrivena i udaljena, na te događaje. Dr Warren u svome zanimljivom i krajnje sugestivnom delu pod nazivom *Paradise Found or the Cradle of the Human Race at the North Pole* pokušao je da drevne mitove i legende protumači uz pomoć modernih naučnih otkrića, te došao do zaključka da poreklo čitavog čovečanstva mora biti traženo u oblastima bliskim Severnom Polu. Moje namere nisu tako široke. Ograničiću se na vedsku književnost i pokazati da smo, ako izvesne odlomke *Vedâ*, do sada nerazumljive, čitamo iz svetlosti skorašnjih naučnih otkrića, primorani da iz njih zaključimo da se poreklo predaka vedskog naroda nalazilo negde blizu Severnog Pola pre poslednje glasiacije. Taj zadatak nije od onih najlakših, ako se uzme u obzir činjenica da su izvesni izvaci iz *Vedâ* na koje se oslanjam bili bilo nepoznati, bilo rđavo protumačeni kako na strani indijskih, tako i evropskih naučnika. Ali nadam se da ću dokazati da ta tumačenja, iako su bivala privremeno usvajana, nisu zadovoljavajuća, i da nam nova otkrića u arheologiji i geologiji isporučuju bolji ključ za razumevanje tih odlomaka. Ako su, dakle, ta otkrića na taj način pokazala nedostatnost zaključaka do kojih su došli mitolozi i filolozi, ona su u najmanju ruku dopustila da se traža za boljim tumačenjima najdrevnijih indoevropskih legendi, a dobijeni rezultati neće sa svoje strane propustiti da unesu novu jasnoću u pravičnu istoriju Indoevropljana i štaviše preinačiti zaključke do kojih su do sada bili stigli arheolozi i geolozi.

Ali pre no što pristupimo raspravi o vedskim tekstovima koji naznačavaju polarno poreklo, neophodno je izvršiti kratko sažimanje rezultata skorašnjih otkrića na koja se neprekidno pozivam. Zato ću se ograničiti na geološke i paleontološke činjenice koje idu u pravcu potkrepljivanja mojih stavova, a zato sam i bio slobodan da crpem iz dela uglednih pisaca kao što su Lyell, Geikie, Evans, Lubbock, Croll, Taylor i drugi. Takođe sam se služio poslednjim rezultatima koje je o ovim istraživanjima izložio Samuel Laing u *Human Origines*



i drugim delima. Verovanje po kojem bi čovek bio post-glasijalnog porekla, a polarne oblasti bile neprestano nenastanjive, još uvek ima svoje zagovornike za koje je teorija arktičke kolevke Indoevroljana *a priori* nemoguća. Eto zašto je bolje započeti kratkim sažetkom najskorašnjijih naučnih zaključaka na koje se oslanjam.

Ljudi iz najdavnijih epohâ ostavili su dokaze svoga postojanja u čitavom svetu. Ti dokazi ne sastoje se ni u spomenicima ni u napisima, nego naravno u stotinama ili hiljadama metalnih instrumenata, grubih ili obrađenih, otkrivenih u drevnim bivacima, tvrđavama, pogrebnim poljima (tumulusi), hramovima, jezerskim gradovima, itd., na čitavoj evropskoj teritoriji. Ovi su pokazatelji za arheologe bili isto onoliko rečiti koliko su to za egiptologe bili hijeroglifi. Te prastare kamene ili metalne alatjike nisu ni tada bile nepoznate, ali sve do ovih nedavnih vremena nisu privlačile pažnju naučnikâ, pa kada ih seljaci Azije i Evrope nalazahu na svojim njivama, ništa bolje nisu mogli da urade nego da ih obožavaju kao kamenje groma ili nebeske strele. Ali posle produbljenog izučavanja tih ostataka, arheolozi su došli do zaključka da ta oruđa, čije je ljudsko poreklo van svake sumnje, predstavljaju tri različite epohe ljudske civilizacije, koje se odlikuju korišćenjem kamena (uključujući tu rog, drvo ili kost), korišćenjem bronzе i najzad gvožđa. Tako su oruđa od kamena, drveta i kosti, kao što su dleta, ravnaljke, šiljci za strele, kame itd. bila u upotrebi pre no što su ljudi znali da se služe metalima, i bila malo po malo potiskivana najpre oruđima od bronzе, a zatim od gvožđa. Ne treba, međutim, verovati da su ta tri razdoblja civilizacije načisto odeljena. Ona predstavljaju samo grubu klasifikaciju, budući da je prelaz iz jednog u drugo bio spor i postupan. Nastavilo se, dakle, sa korišćenjem kamenih oruđa dugo posle otkrića bronzе, a isto tako i bronzanih posle otkrića gvožđa. Korišćenju bronzе, koja je smesa bakra i kalaja, sigurno je prethodilo korišćenje bakra. Ali nema dovoljnih dokaza da se dopusti nezavisno postojanje jednog bakarnog i jednog bronzanog doba, pa se otud smatra da pravljenje bronzе nije iznađeno u Evropi, nego je u te predele uvezeno iz

drugih oblasti.<sup>3)</sup> Druga jedna činjenica koja zavređuje da se zabeleži jeste tá da kameno i bronzano doba u jednoj zemlji nije obavezno savremeno sa odgovarajućima u drugoj. Tako u Egiptu nalazimo uznapredovalu civilizaciju oko —6.000, dok su stanovnici Evrope u to vreme tek na početku kamenog doba.\*) Isto tako, Grčka je tada bila u gvozdenom dobu, dok je Italija poznavala tek bronzу, a Zapadna Evropa kamen. To dokazuje da je napredak civilizacije bio spor na izvesnim mestima a brz na drugim, pri čemu se ritam tog napredovanja menja zavisno od lokalnih okolnosti. Uopšte uzevši, može se reći da tri doba, kameno, bronzano i gvozdeno, odlikuju civilizacije koje prethode istorijskoj epohi.

Od ta tri različita razdobljâ, najstarije, kameno doba, podeljeno je sa svoje strane na paleolitsku i neolitsku epohu. To razlikovanje zasniva se na činjenici da su kamena oruđa paleolita vrlo grubo oblikovana i nikada tesana ili glačana, kakav je slučaj sa neolitskim oruđima. Druga odlika paleolita je da se oruđa te epohe nalaze u znatno starijim naseobinama od onih neolitskih, budući da se ostaci obeju epohâ gotovo nikad ne nalaze na istom mestu. Treće razlučenje između paleolita i neolita je u tome što su ostaci paleolitskog čoveka udruženi sa ostacima velikih sisara kao što su pećinski medved, mamut i dugodlaki nosorog, vrste koje su nestale bilo lokalno, bilo u potpunosti, pre ulaska na pozornicu neolitskog čoveka. Jednom rečju, postoji neka vrsta diskontinuiteta ili procepa između paleolitskog i neolitskog čoveka, što zahteva zasebnu klasifikaciju i izučavanje za svakog. Može se takođe zapaziti da se klimatski uslovi i njihova raspodela po kontinentima u paleolitu razlikovahu od onih u neolitu; dok su, od početka neolita, geografski i klimatski uslovi ostali praktično nepromenjeni do danas.

Da bi se razumelo kako se te tri epohe uklapaju u geološka razdoblja koja odlikuju istoriju Zemlje, razmotrimo ukratko geološku klasifikaciju.

\*) Procenjujući tačnost i valjanost ovakvih i sličnih sudova, čitalac treba da ima na umu vreme kada je ova knjiga pisana.

Geolog prihvata istoriju Zemlje u tački u kojoj je arheolog napušta, i pomera je do najdavnijih vremena. Njegova klasifikacija se zasniva ne na prostim ostacima otkrivenim na površini slojeva, nego na produbljenom izučavanju celine slojevitih stena. Ove se dele na pet glavnih razreda zavisno od osobnosti fosilâ koji se u njima nalaze, i predstavljaju pet erâ istorije naše planete. Te geološke ere, baš kao i kameno, bronzano i gvozdeno doba, delimično se poklapaju. Ali u celini, one se jasno razlikuju jedna od druge preko svojih osobenih fosilâ. Svaka od ovih erâ je pod-razdeljena sa svoje strane na određeni broj razdobljâ. Hronologija ovih poslednjih ustanovljuje se kao što sledi, polazeći od najskorašnjijeg:

Ere	Razdoblja
Kvartar	Holcen (post-glasijalno) Pleistocen (glasijalno)
Tercijer ili kenozoik	Pliocen Miocen Oligocen Eocen Paleocen
Sekundum ili mezozoik	Kreda Jura Trijas
Primar ili paleozoik	Perm Karbon Devon Silur Kambrija
Prekambrijska ili eozoik	Gnajs

Najstarija od slojevitih stena do sada poznata odgovara na taj način prekambrijskoj eri ili eozoiku. Zatim, po hronološkom redosledu, dolaze primarne ili paleozoičke stene, sekundumske ili mezozoičke, tercijerne ili kenozoičke, i najzad kvartarne stene. Kvartarna era, koja nas se ovde tiče, podeljena je

na dva razdoblja: pleistocen ili glasijalno, i holocen ili post-glasijalno razdoblje, pri čemu je njihovo odvajanje označeno poslednjom glasijacijom tokom koje je većina Severne Evrope i Amerike prekrivena debelim slojem snega od više stotina metara. Gvozdeno, bronzano i mlađe kameno doba (neolit) deo su post-glasijalnog razdoblja ili holocena, dok se pretpostavlja da starije kameno doba (paleolit) pada u razdoblje pleistocena, iako su izvesni paleolitski ostaci post-glasijalni, što bi ukazivalo da je paleolitski čovek preživio neko vreme posle glasijacije. Najskorašnjija otkrića dopuštaju nam da pomerimo unazad pojavu čoveka, dokazujući da je ovaj postojao već u tercijernoj eri. Drugačije rečeno, sada je dokazano da je čovek u svakom slučaju postojao od početka kvartarne ere, čak pre početka poslednje glasijacije.

Učinjeni su različiti pokušaji da se odredi početak neolita, ali najstarije procene ne prekoračuju —5.000, dok su u toj epohi već cvetala carstva Egipta i Haldeje. Te procene se osnivaju na slojevima mulja koji su pronađeni u malim švajcarskim jezerima, koji potiču iz epohe jezerskih nasobina u neolitu. Danska tresetišta dopuštaju drugačije vrednovanje početka neolita u toj zemlji. Ta tresetišta su se obrazovala u dnu lednikâ u koje je padalo drveće koje se malo po malo preobrazilo u treset, tokom vremena. Tu razlikujemo tri uzastopna sloja rastinja, viši sloj bukvi, srednji hrastova i najdonji jelâ. Te promene rastinja pripisuju se sporim klimatskim smenjivanjima, a oruđa i ostaci koji su u tim slojevima nađeni potvrđuju da kameno doba suštinski odgovara sloju jelâ i delimično sloju hrastova, dok bronzano doba odgovara sloju hrastova a gvozdeno sloju bukvi. Izračunali su da je trebalo otprilike 16.000 godina da se obrazuju ta tresetišta, pa bismo, saobrazno ovoj proceni, početak neolita u Danskoj morali da smesimo najkasnije pre 10.000 godina. Ali ove su procene samo približne, pa ćemo uopšteno pretpostaviti da neolit u Evropi počinje najkasnije —5.000 godine.

Kada se sa neolita pređe na paleolit, postaje vrlo teško odrediti početak ovog razdoblja. U stvari, treba proceniti datum početka post-glasijalne epohe.

Paleolitski čovek je morao delimično pokrivati Zapadnu Evropu kratko vreme posle kraja glasijacije, a prof. Geikie smatra da imamo razloga za pretpostavku da je taj čovek bio interglasijalan. Ledeno doba odlikovalo se geografskim i klimatskim menama na veoma širokoj lestvici. Te mene i teorije koje se tiču uzroka i uzroka glasijacije ukratko ćemo izložiti u narednom poglavlju. Ovde nas zanimaju početak post-glasijalnog razdoblja, a geolozi po tom predmetu usvajaju dve različite tačke gledišta. Evropski geolozi misle da je početak post-glasijalnog razdoblja bio obeležen širokim pokretima podizanja i spuštanja zemlje, te da otud, budući su se ta kretanja odvijala veoma sporo, početak post-glasijalnog razdoblja nije mogao da se desi kasnije od pre 50 ili 60 milenijuma. Mnogobrojni Amerikanci, naprotiv, mišljenja su da se kraj poslednje glasijacije morao dogoditi mnogo skorijeg datuma. To proishodi iz različitih procena o trajanju potrebnom za eroziju dolina i taloženje rečnih nanosa počev od poslednje glasijacije. Tako, prema Gilbertu, post-glasijalni jezičak zemlje na Nijagari morao je biti izdubljen za 7.000 godina, ima li se na umu brzina sadašnje erozije.<sup>4)</sup> Drugi američki geolozi su, polazeći od sličnih posmatranja na drugim mestima, došli do zaključka da od poslednje glasijacije nije isteklo više od 8.000 godina. Ta se procena potpuno saglašava sa približnim datumom neolita određenim na osnovu tresetišta u izvesnim švajcarskim jezerima. Ali se ona znatno razlikuje od procene evropskih geologa. U sadašnjem stanju naših znanja teško je odlučiti koja je od ovih procena dobra. Verovatno je da glasijalno i post-glasijalno razdoblje nisu ni započeli niti se okončali u istom trenutku na različitim mestima, prateći lokalne uzroke, baš kao što ni kameno i bronzano doba nisu bila savremena od jedne zemlje do druge. Prof. Geikie ne prihvata američke procene, jer su one nespojive sa starošću egipatske civilizacije. Ali ako nikakav trag glasijacije nije nađen u Africi, taj prigovor gubi na svojoj moći, dok argumenti koji podržavaju američku tačku gledišta ostaju na snazi.

Postoje drugi razlozi koji potvrđuju tu tačku gledišta. Svi dokazi koji se tiču glasijacije potiču

sa severa Evrope i Amerike, ali nikakav trag glasijacije nije još otkriven na severu Azije ili Aljaske. Može se, naprotiv, pretpostaviti da je sever Azije u starini uživao blagu klimu. Kao što je to zapazio prof. Geikie, »s kraja na kraj te prostrane naplavljene oblasti nađene su naslage među ostacima mamuta, dugodlakih nosoroga, bizona i konja«; a »fosili su redovno tako dobro očuvani da jednoga dana izložiše mamutov trup u tako dobrom stanju da mu psi pojedoh meso«.<sup>5)</sup> Te činjenice, među drugima, ukazuju da je u Sibiru postojala umerena i blagotvorna klima u jednoj epohi koja, ako je verovati svežini fosilnih ostataka, nije mogla biti ranija od nekoliko milenijuma pre naše ere. U Severnoj Africi i u Sibiru isto tako nalazimo, u trenutno pustinjskim oblastima, rečne nanose koji bi ukazivali na kišna godišnja doba savremena sa glasijacijom u Evropi.<sup>6)</sup> Ako se te činjenice uzmognu dokazati, biće neophodno odbaciti pomeranje početka post-glasijacije razdoblja u Evropi ka jednom tako davnom datumu.

Što se tiče rasa koje tada nastanjivahu Evropu, ostaci ili ljudske lobanje pokazuju da su ove bile neposredni preci rasa koje sada zauzimaju različite delove Evrope. Uobičajena klasifikacija ljudske vrste na Indoevropljane, Semite, Mongole, itd., zasnovana je na lingvističkim načelima; očigledno je, pak, da kad se radi o drevnim rasama, arheolozi i geolozi ne mogu usvojiti to načelo klasifikacije, u onoj meri u kojoj se njihovi dokazi zasnivaju na ostacima koji nemaju ikakva odnosa sa jezikom kojim su ti ljudi govorili. Zato su oblik i kraj lobanje bili izabrani kao glavne odlike za klasifikaciju različitih preistorijskih rasa. Tako, ako je maksimalna širina jedne lobanje manja ili jednaka sa tri četvrtine, ili 75 odsto, njene dužine, naziva se dolikocefalnom (dugoglavom), dok ako je širina veća od 83 odsto njene dužine, lobanja se naziva brahicefalnom (kratkoglavom); posredna kategorija se naziva ortocefalnom ili sub-dolikocefalnom ili još sub-brahicefalnom, zavisno od toga približava li se jednom ili drugom od ovih tipova. Polazeći od produbljenog izučavanja različitih lobanja pronađenih u neolitskim slojevima, ustanovljeno je da su Evropu nastanjivale četiri različite rase, i da su

sadašnje rase u Evropi njihovi izravni potomci. Od te četiri rase, dve su bile dolikocefalne, pri čemu jedna krupna a druga sitna, a dve brahicefalne, pod-razdeljene na isti način. Ali indoevropske jezike govore danas u Evropi rase koje poseduju odlike svih ovih tipova. Očigledno je, međutim, da samo jedna od ove četiri drevne rase može biti istinski predstavnik indoevropske rase, iako postoji duboko razilaženje mišljenja kada treba odrediti koja od njih predstavlja praizovnu rasu. Nemački pisci, kao Posche i Penka, tvrde da bi krupan i dolikocefalan tip, predak sadašnjih Nemaca, bio istinski predstavnik Indoevropljana, dok francuski pisci, kao Chavée i G. de Mortillet, zastupaju da su prvobitni Indoevropljani bili brahicefalni i da istinski indoevropski tip predstavlja Gali. Canon Taylor u svome delu *Origin of the Aryans* sažima spor zapažajući da je u prilikama kada dve rase dolaze u dodir verovatno da će preovladati jezik one kultivisanije, pa je otud, dodaje on, »lakše pretpostaviti da su dolikocefalni divljaci sa baltičke obale preuzeli indoevropski jezik od svojih brahicefalnih suseda Litvanaca, nego pretpostaviti, kao Penka, da im je u jednoj vrlo davnoj epohi pošlo za rukom da indoeuropeizuju Hinduse, Rimljane i Grke«.?)

Drugi metod za određivanje koja je od ove četiri rase predstavljala prvobitne Indoevropljane u Evropi sastoji se u upoređivanju civilizacijskog stupnja koji su Indoevropljani dostigli pre svog raspršivanja, kao što je to za stupanj koji su dostigle neolitske rase bila utvrdila lingvistička paleontologija, polazeći od ostataka nađenih u njihovim obitavalištima. Što se tiče paleolitskog čoveka, izgleda da je njegov društveni položaj bio znatno niži od onog koji su imali Indoevropljani; a dr Schrader smatra da je on posve sigurno bio ne-indoevropski ili pre-indoevropski. Paleolitski čovek se služio kamenom sekirom i iglom od kosti, a do izvesne mere je ovladao i umećem vajanja i crtanja, čemu svedoče skice životinja svih vrsta urezane na kosti, itd.; ali se očigledno nije bio srodio sa gručarskim umećem i upotrebom metalâ. Tek u neolitu srećemo prve gručarske predmete u jezerskim naseobinama u Švajcarskoj. Izgleda, ipak, da čak ni

najstariji od ovih stanovnika ne poznaju upotrebu metala i točka, dve veštine svojstvene svim Indoevropljanima. U tim jezerskim obitavalištima nije nađen ni trag lanene odeće, uprkos odgajivanju ovaca u bronzano doba. Stave li se, pak, te činjenice na stranu, civilizaciju jezerskih gradova u Švajcarskoj dr Schrader smatra kao analognu indoevropskoj civilizaciji, i zato oprezno ističe ideju da nas, »sa te tačke gledišta, ništa ne sprečava da pretpostavimo da su prvi stanovnici Švajcarske obrazovali jedan ogranak Indoevropljana u Evropi«.?)

Iako su skorašnja otkrića razjasnila ove činjenice po pitanju ljudskih rasa koje su u preistorijskim vremenima nastanjivale Evropu, i premda, u saglasnosti sa njima, možemo pretpostaviti da je jedna od četiri neolitske rase predstavljala prvobitne Indoevropljane u Evropi, ne može se smatrati da su ta otkrića rešila pitanje da li su ti Indoevropljani bili autohtoni, ili da li su, došavši iz drugih krajeva, uspeali da svojom nadmoćnijom kulturom i civilizacijom indoeuropeizuju evropsko stanovništvo. Trajanje neolitske epohe koju predstavljaju jezerske naseobine u Švajcarskoj ne pada posle —5.000, vreme kada su azijski Indoevropljani verovatno bili nastanjeni na reci Jaksatresu, pa se dopušta da prvi evropski Indoevropljani nisu mogli biti potomci paleolitskog čoveka. Sledi da su oni, ako ih otkrivamo u Evropi s početka neolita, morali doći iz drugih krajeva. Druga mogućnost sastoji se u pretpostavci da je jedna od četiri neolitske rase u Evropi stvorila civilizaciju potpuno nezavisno od svojih susedâ, što je krajnje neverovatno. Možemo, dakle, u svetlosti skorašnjih naučnih otkrića odbaciti teoriju uzastopnih seobâ u Evropu polazeći od jednog zajedničkog stabla Indoevropljana u središnjoj Aziji, u jednoj veoma davnoj epohi; međutim, pitanje geografskog porekla Indoevropljana, pitanje koje je suštinski predmet ovoga dela, ostaje još uvek nerešeno. Gde i kada se razvio praizovni jezik Indoevropljana, eto drugog teškog pitanja na koje nije bio dat zadovoljavajući odgovor. Pošto je uporedio indoevropske i uralo-altajske jezike, Canon Taylor se odvažuje na pretpostavku da se u Zapadnoj Evropi, na kraju epohe irvasâ ili poslednjeg paleolitskog razdoblja, pojavio

jedan finski narod čiji je jezik, ostavši nepromenjen, sada predstavljen aglutinativnim baskijskim, a da je znatno kasnije, na početku stočarskog doba, kada je pripitomljen bik, neki ugro-finski narod, veći po broju i moćniji, razvio u središnjoj Evropi jedan indoevropski jezik sa mućenjem samoglasnikâ (infleksija).<sup>9)</sup> Ali to je čisto nagađanje, i ono ne dopušta da se sazna kako to da su se visoko civilizovani Indo-Iranci nastanili u Aziji u jednoj epohi u kojoj je Evropa još bila u neolitu. Finski jezik, sa svoje strane, sadrži izvestan broj reči pozajmljenih od Indoevropljana, pa je neverovatno da je jezik ovih poslednjih primio svoj sistem od finskog. Prosta sličnost infleksione strukture ni pošto ne dopušta da se odredi koji je od dva jezika pozajmio taj sistem od drugog, pa je iznenađujuće da je takva sugestija došla od naučnikâ neprijateljski raspoloženih prema teoriji uzastopnih seobâ Indoevropljana iz jedne zajedničke geografske postojbine u Aziji, teoriji koja je, među drugima, bila zasnovana na lingvističkim temeljima. Zašto su se Finci dva puta selili iz svoje zemlje, to takođe ostaje neobjašnjeno. Iz takvih razlogâ izgleda mi verovatnije da su Finci svoj kulturni rečnik pozajmili od Indoevropljana kada su se sa ovima susreli, a da Indoevropljani nisu bili autohtoni ni u Evropi ni u središnjoj Aziji, nego da vode poreklo iz jedne oblasti bliske Severnom Polu u paleolitu, i da su se selili prema jugu, u Aziju i u Evropu, ne pod uticajem nekog neodoljivog pritiska, nego iz razloga nepovoljnih klimatskih promena na njihovoj teritoriji. *Avesta* je sačuvala predanja koja u potpunosti potvrđuju tu tačku gledišta, ali njih su naučnici smatrali za bezvredna gradeći svoje teorije u jednom vremenu u kojem je čovek držan za post-glasijalnog i kada se verovalo da predanja *Aveste* ne dele isti autoritet sa *Vedama*. Ali odgurnuvši od sebe horizont prošlosti, skorašnja naučna otkrića su dozvolila da se dokaže da *Avestina* predanja predstavljaju stvarnu istorijsku činjenicu i da su bila u potpunosti potvrđena svedočanstvom *Vedâ*. Severni Pol su već mnogi ugledni naučnici bili smatrali za kolevku flore i faune Sveta; a ja mislim da su nam najdrevnije knjige Indoevropljana, *Vede* i *Avesta*, isporučile dovoljno dokazâ da se dopusti da se njihovo poreklo mora

smestiti negde u tu oblast. Ja ću to pitanje raspravljati posle ispitivanja klimatskih uslova u pleistocenu ili ledenom dobu, kao i astronomskih odlika arktičkih oblasti, u dva naredna poglavlja.

## BELEŠKE

- 1) Videti: *Lectures on the Science of Language*, tom II, str. 445—446.
- 2) Videti: *S.B.E. Series*, tom XXXII, str. XI.
- 3) Lubbock, *Prehistoric Times*, izdanje od 1890, str. 4. i 64.
- 4) Videti: Geikie, *Fragments of Earth Lore*, str. 286. i Dr Bonney, *Story of our Planet*, str. 560.
- 5) Geikie, *Great Ice Age*, Prvo izdanje, str. 495. i Dr Croll, *Climate and Cosmology*, str. 179.
- 6) Geikie, *Fragments of Earth Lore*, str. 252.
- 7) Taylor, *Origin of the Aryans*, str. 243.
- 8) Dr Schrader, *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples*, prevod Jevons, tom IV, gl. XI, str. 368.
- 9) Taylor, op. cit., str. 296.

## GLAVA II

### LEDENO DOBA

Klima na našoj kugli odlikuje se danas smjenjivanjem godišnjih dobâ, proleća, leta, jeseni i zime, zbog nagnutosti zemaljske ose u odnosu na ravan ekliptike. Kada je Severni Pol Zemlje usmeren u pravcu suprotnom od Sunca, za vreme svog godišnjeg obilaska oko ove zvezde, zima vlada na severnoj polulopti a leto na južnoj, i *vice versa* kada je Severni Pol okrenut u pravcu Sunca. Uzrok smenjivanja godišnjih dobâ na različitim hemisferama je, dakle, vrlo jednostavan, a stalnost toga uzroka navodi na pomisao da je u prastarim geološkim epohama klimu na našoj planeti morala odlikovati analogna naizmeničnost toplih i hladnih godišnjih dobâ. Jedna takva pretpostavka je, međutim, u izravnoj protivrečnosti sa geološkim dokazima. Nagib zemaljske ose u odnosu na ravan ekliptike nije jedini uzrok klimatskih ménâ na površini kugle. Utvrđeno je da velika nadmorska visina i postojanje okeanskih i atmosferskih strujanja koja donose i raznose toplotu polutarskog pojasa u druge delove kugle stvaraju različite klime u oblastima sa istom geografskom širinom. Golska struja je slavan primer za okeansko strujanje, i kad ona ne bi postojala, klima na severozapadu Evrope bila bi potpuno različita od one kakva je danas. Isto tako, kad bi raspored kontinenata bio drugačiji nego što je sada, svi su razlozi za mišljenje da bi na površini kugle preovladali drugačiji klimatski uslovi od onih koje poznajemo, pošto bi jedan takav raspored preinačio putanju okeanskih i atmosferskih strujanja koja dolaze sa polutara i upravljaju se prema polovima. Zato, u prvim geološkim razdobljima, pre obrazovanja Alpa i Himalaja i kada je Aziju i Afriku predstavljala samo

jedna grupa ostrva, ne treba da budemo začuđeni ako se, prema geološkim dokazima koje isporučuju životinjski i biljni fosili, nađemo u prisustvu jednoobrazne i pravilne klime na čitavoj površini Zemlje u skladu sa njenim geografskim uslovima. U mezozoiku i kenozoiku izgleda da se to stanje stvari postupno izmenilo. Ali premda klime sekunduma i tercijera verovatno nisu bile toliko jednoobrazne kao u primaru, ipak je jasno dokazano da do kraja pliocena, u tercijernoj eri, klima jom nije bila razlučena na pojaseve, i da nisu postojale temperaturne krajnosti kao danas. Kraj pliocena i celina pleistocena obeležile su silovite klimatske méne poznate pod imenom ledenog i međuledenog doba. Sada je ustanovljeno da je pre toga vremena na visokoj geografskoj širini Spicberga, gde se Sunce ne pojavljuje od novembra do marta, bujala rasakošna šumska vegetacija koja se danas ne bi mogla naći drugde do u tropskim i umerenim pojasevima, dokazujući time da je tada u arktičkim oblastima vladala blaga klima.

Ali u kvartaru ili u pleistocenu umerena klima ovih oblasti trpi iznenadne promene, uzrokujući ono što se naziva ledenim dobom. Granice toga doba ne podudaraju se matematički sa granicama pleistocena, ali grubo uzevši možemo ih smatrati za isto vreme. Nemoguće je u okviru jednog ovako kratkog poglavlja dati makar i sažetak dokazâ za postojanje jednog ili više ledenih dobâ u pleistocenu. Možemo, međutim, kratko naznačiti njihovu prirodu i dati pregled mišljenja koja geolozi i fizičari imaju o razlozima koji su izazvali tako važne klimatske promene u kvartaru. Postojanje ledenog doba ne dovodi se više u sumnju, iako naučnici nisu jednodušni po pitanju njegovog uzroka. Naslage leda nisu potpuno nestale sa površine Zemlje, i mi još možemo prisustvovati delovanju lednika u alpskim dolinama i u predelima bliskim Polu, kao što je Grenland koji je još uvek prekriven toliko debelim slojem leda da sprečava razvitak flore i faune. Izučavajući ta dejstva, geolozi su otkrili obilate tragove analognog delovanja leda u davnim vremenima, na celoj teritoriji Evrope i Severne Amerike. Zaobljeno i duguljasto kamenje, blokovi ilovače i nagriženi izgled stenâ i planinâ

jasno dokazuju da su u izvesnoj epohi istorije naše planete severni delovi Evrope i Amerike morali tokom dugog vremena biti prekriveni slojem leda od više desetina metara debljine. Lednici koji su tako osvojili sever Amerike i Evrope niukoliko nisu došli sa Pola. Pravač žlebova i brazgotina koje je led obrazovao na stenama nesumnjivo pokazuje da su se lednička korita raširila u različitim pravcima polazeći sa planina. Ovi slojevi leda ogromne debljine prekrivahu celokupnu Skandinaviju, ispunjavahu Severno more, zauzimahu Veliku Britaniju do doline Temze, najveći deo Nemačke, i Rusiju do Moskve na jugu i skoro do Urala na istoku. Izračunato je da je bar 4,000.000 kvadratnih kilometara u Evropi i još više u Severnoj Americi bilo prekriveno nanosima stenâ koje su ovi lednici dovlačili niz svoja korita, i upravo polazeći od ovih nanosa geolozi su danas u stanju da izvedu zaključak o postojanju jednog ledenog doba. Ispitivanje tih nanosa pokazuje da postoje bar dve vrste blokova ilovače, što naznačuje dva razdoblja glasijacije. Nanosi drugog razdoblja poremetili su prvi sloj na više mesta, ali od njega ostaje dosta da se pokaže da su postojale dve različite naslage blokova ilovače, koje pripadaju dvoma različitim razdobljima. Prof. Geikie pominje četiri ledena doba, kojima odgovaraju međuledena razdoblja koja su se u Evropi smenjivala u pleistocenu. Ali iako to mišljenje nisu prihvatili drugi geolozi, postojanje dva odvojena ledena doba sa jednim međuledenim razdobljem sada je potvrđeno.

Naizmjeničnost hladnih i toplih klimâ moralo je odlikovati ova ledena i međuledena doba uz koja su isto tako išli široki pokreti uleganja i podizanja zemlje, pri čemu se uleganje događalo pošto bi tle bilo pretovareno ogromnom masom leda. Tako, jedno razdoblje glasijacije bilo je obeleženo uleganjem, ekstremnom hladnoćom i nadiranjem ledničkih koritâ na tadašnje umerene pojaseve; dok je međuledeno doba bilo praćeno podizanjem zemlje i blažom i umerenijom klimom koja je čak i arktičke oblasti činila nastanjivim. Često su pronalazeni ostaci paleolitskog čoveka iskopani između dva sloja blokova ilovače, koji odgovaraju različitim ledenim dobima, činjenica koja sa izvesnošću usta-

novljuje postojanje čoveka za vreme međuledenog doba kvartarske ere. Govoreći o klimatskim menama ledenih i međuledenih razdobljâ, prof. Geikie ukazuje da se »tokom međuledenog doba klima odlikovala blagorodnim zimama i svežim letima, tako da su tropske biljke i životinje, kao što su slonovi, nosorozi i nilski konji, zajedno naseljavali arktičku oblast, pa uprkos postojanju brojnih zastrašujućih mesožderâ, boravak paleolitskog čoveka tu nije bio ni malo neprijatan.«<sup>1)</sup> Tako ćemo videti da je, s klimatske tačke gledišta, pleistocen ili početak kvartara bio posrednik između prvih geoloških dobâ u kojima je vladala blaga i jednobrazna klima na celini Zemljine kugle, i modernog razdoblja u kojem je razlučena na pojaseve. To je, da tako kažemo, bio prelazni period, obeležen silovitim promenama klime koja je od umerene tokom međuledenog razdoblja postala do krajnosti oštra u ledenom. Moderni klimatski uslovi ustanovljeni su tek na početku post-glasijalne ere. Prof. Geikie, međutim, smatra da je čak i početak ledenog doba bio obeležen, bar na severo-zapadu Evrope, smenjanjem dve klime, jedne blage, druge hladne i kišne, pre no što su se ustanovili sadašnji klimatski uslovi.

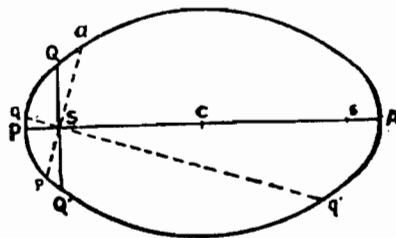
Ali iako su glasijacija i postojanje blaže klime u arktičkim oblastima tokom međuledenog doba nesumnjivi, nauka još nije uspela da na zadovoljavajući način utvrdi uzroke te velike katastrofe. Tolika količina leda koja je u tom razdoblju prekrivala čitavu Evropu i Severnu Ameriku nije mogla, kao ni svaka druga stvar, nastati iz ničega. Morala je u izvesnim delovima Zemlje postojati dovoljna toplota da bi se, putem isparavanja, stvorilo dovoljno pare, a uz to, bila su potrebna vazдушna strujanja da se ona prenese u hladnije oblasti Zemljine kugle gde se izručivala u obliku snežnih padavinâ. Svaka teorija o uzroku glasijacije koja tu činjenicu ne bi uzela u obzir ne samo da je neodgovarajuća, nego je i bez vrednosti. A ako se ove promene žele objasniti, mora se voditi računa o nadovezivanju ledenih dobâ, u najmanju ruku do broja dva. Ako se sad provere različite teorije iznete na taj način, odmah će se naći da je većina među njima neodrživa. Tvrđilo se, na primer, da je Golfska struja,

koja sada zagreva severozapadne oblasti Evrope, mogla biti skrenuta sa svoga toka potapanjem Panamskog zemljouza, izazvavši time zaleđivanje ovih evropskih obalâ. Ne postoji, međutim, ikakva geološka činjenica koja dokazuje da je Panamski zemljouz bio poplavljen u pleistocenu, i zato moramo odbaciti tu hipotezu. Druga teorija za objašnjenje ove katastrofe bila je da bi Zemlja mogla naizmjenično prolaziti kroz hladne i tople oblasti prostora, što bi naizmjenično dovodilo do ledenih i međuledenih razdobljâ. Ali ni za to nema ikakvog dokaza. Treća sugestija isticala je da je količina Sunčeve toplote koju prima Zemlja morala trpeti méne na način koji proizvodi tople i hladne klime; ali to je samo puklo nagađanje. Promena položaja zemaljske ose mogla bi, doduše, biti na izvoru tako iznenadne promene klime; ali jedna takva promena povlači za sobom premeštanje polutara, i kako dnevno obrtanje Zemlje izaziva ispučavanje polutarskih oblasti, promena ose dovela bi do drugog polutarskog ispuččenja, koje se, međutim, nigde ne primećuje, pa se ne može prihvatiti ni ta teorija. Postepeno zahlađivanje Zemlje učinilo bi polarne oblasti nastanjivim pre ostatka Zemljine kugle; ali ta teorija ne može objasniti smenjivanje ledenih dobâ.

Tako na poprištu ostaju samo dve teorije za objašnjenje preokretâ u klimi tokom pleistocena. Prva je ona Lyellova koja ove méne objašnjava pretpostavljajući drugačiji razmeštaj kontinenata, kombinovan sa iznenadnim podizanjem ogromnih teritorijâ i potapanjem drugih; druga je ona Crollova koja glasijaciju povezuje sa unaprednim pomećanjem (precesijom) ravnodnevice, kombinovanim sa velikom vrednošću ekscentričnosti Zemljine orbite. Lyellovu teoriju izučavao je Wallace koji je dokazao da su takve geografske méne sâme po sebi dovoljne da proizvedu toplotu i hladnoću neophodne za izazivanje ledenih i međuledenih razdobljâ. Mi smo videli da je u prvim geološkim dobima na čitavoj površini Zemljine kugle vladala prijatna i pravilna klima, suštinski uslovljena drugačijim razmeštajem kontinenata, a teorija koju je izneo Lyell da objasni ledena doba praktično je ista. Značajna podizanja i uleganja ogromnih teri-

torijâ mogla su se zbiti samo tokom više milenijuma, pa pristalice Lyellove teorije smatraju da je ledeno doba moralo trajati otprilike 200.000 godina, povede li se računa o svim geološkim i geografskim preobraćajima koji su, po njima, bili glavni uzroci glasijacije. Ali drugi geolozi iz istog tog vremena tvrde da glasijacija nije mogla trajati više od 20 do 25 milenijuma. Razlika između dve procene je ogromna, ali pri sadašnjem stanju geologije teško je opredeliti se u prilog jednog ili drugog od ovih mišljenja. Sve što se možemo usuditi da iznesemo jeste da je trajanje pleistocena, koji obuhvata bar dva ledena i jedno međuledeno doba, moralo biti znatno duže od vremena koje je isteklo od početka holocena.

Prema Sir Robertu Ballu, svaka teškoća u ispitivanju uzrokâ glasijacije nestaje kada se u tom istraživanju obratimo astronomiji pre nego geografiji. Promene koje nam na našoj planeti izgledaju tako ogromne svakodnevno su proizvođene kozmičkim silama koje su nam u astronomiji prisne, pa se pretpostavlja da se jedna od velikih zasluga Crollove teorije sastoji u činjenici da ona pravilno uzima u obzir smenjivanje ledenih i međuledenih dobâ tokom pleistocena. U svome delu *Climate and Time and Climate and Cosmology* dr Croll je pokušao da objasni i ustanovi tu teoriju istančanim proračunima koji dokazuju da promena vrednosti promenljivih elemenata u kretanju Zemlje oko Sunca može na odgovarajući način podneti račun o klimatskim ménama u pleistocenu. Mi ćemo se najpre zadržati na toriji dr Crolla, pre no što iznesemo mišljenje stručnjaka o njenoj verodostojnosti.



Neka PQ'AO bude Zemljina orbita oko Sunca. Ta orbita je eliptična, a Sunce, umesto da zauzima njen



centar, jeste jedna od žiža S ili s. Pretpostavimo da je Sunce u S. Tada bi razdaljina između Sunca i Zemlje kada se ova nalazi u P bila minimalna, dok kada je Zemlja u A, ona će biti maksimalna. Te tačke P i A nazivaju se *perihel* i *afel*. Godišnja doba nastaju, kao što je gore rečeno, usled nagnutosti zemaljske ose u odnosu na ravan njene orbite. Tako, kada je Zemlja u P, a osa okrenuta u pravcu suprotnom od Sunca, na severnoj polulopti imaćemo zimu, dok kada je Zemlja u A, njena osa, još uvek u istom pravcu, biće okrenuta prema Suncu i tada će na severnoj polulopti biti leto. Kada Zemljina osa ne bi imala vlastito kretanje, godišnja doba bi se uvek događala na istoj tački zemaljske orbite, na primer zima na severnoj polulopti u tački P a leto u A. Ali ta osa opisuje mali krug oko pola ekliptike, u ciklusu od 25.868 godina, omogućujući ono što se naziva unaprednim pomeranjem ravnodnevice, pa prema tome nagnutost zemaljske ose u odnosu na ravan njene orbite nije uvek ista na svakoj tački te orbite tokom ovog razdoblja. Iz toga izlazi da se godišnja doba događaju na različitim tačkama zemaljske orbite za vreme trajanja tog velikog ciklusa. Tako na severnoj polulopti, ako se jednom dogodi da bude zima kada je Zemlja u P, drugi put će se ona dogoditi u p, zatim u sledećim tačkama, sve do kraja ciklusa kada će se ponovo dogoditi u P. Isto će tako biti sa letom u tački A i ravnodnevicama u Q i Q'. Na gornjem dijagramu, isprekidane linije *qq'* i *pa* predstavljaju nove položaje koje će zauzeti linije QQ' i PA ako se dogodi obrtanje o kojem smo gore govorili. Treba takođe zabeležiti da su zemaljska orbita i tačke perihela i afela, i pored toga što se zima na severnoj polulopti može dogoditi kada je Zemlja u p umesto u P, sledstveno kretanju njene ose, ipak relativno čvrste i nepromenljive. Otuda, ako se zima na severnoj polulopti događa, u p, razdaljina Zemlje od Sunca u toj tački biće veća nego kad bi se zemlja nalazila u P. Isto tako, tokom gore pomenutog ciklusa, zima na severnoj polulopti dogodiće se jednom u A i razdaljina Zemlje od Sunca biće tada maksimalna. Ali zacelo postoji velika razlika između zime kada je Zemlja u P i zime kada je ona u A. U prvom slučaju, budući da je tačka P najbliža Suncu, oštrina zime biće znatno ublažena blizinom

Sunca. Naprotiv, u tački A Sunce dostiže maksimalnu razdaljinu u odnosu na Zemlju, pa će zima, kada je Zemlja u toj tački, očigledno biti veoma oštra; a u toku ciklusa, zima će jedanput morati da se dogodi u A. Trajanje ciklusa je 25.868 godina, a polovina tog razdoblja mora da istekne između trenutka kada zima stiže u tačku P i trenutka kada se ona događa u A. Pokazuje se, međutim, da tačke P i A imaju malo vlastito kretanje u pravcu suprotnom od onog koji ima linija ravnodnevicá QQ', što će reći da se tačka p premešta duž orbite. Ciklus od 25.868 godina je, dakle, sveden na 20.984 ili, zaokrugljeno, na 21.000 godina. Tako, ako se zima na jednoj polulopti događa kada je Zemlja u P, tački orbite najbližoj Suncu, na istoj polulopti ona će se dogoditi u A posle vremenskog razmaka od 10.500 godina. Možemo ovde pomenuti da je negde oko 1250. godine naše ere na severnoj polulopti bila zima kada je Zemlja bila u tački P svoje orbite, a da će oko 11.750. godine naše ere Zemlja ponovo biti u A, što će reći na svojoj maksimalnoj udaljenosti od Sunca tokom zime, što će izazvati oštre zime. Jednim unazadnim proračunom može se videti da se poslednja oštra zima u A morala dogoditi 9250. godine pre naše ere.) Nepotrebno je naglašavati da zima na jednoj polulopti odgovara letu na drugoj, i da ono što smo rekli povodom zime na severnoj polulopti, *mutatis mutandis* važi za méne godišnjih dobâ na južnoj polulopti.

Postoji jedna druga stvar koju moramo uzeti u obzir pri procenjivanju oštine zime ili blagotvornosti leta na svakoj od polulopti. Ako se leto definiše kao vremenski razmak koji je potreban Zemlji da pređe svoju putanju iz jedne ravnodnevične tačke Q' u drugu Q, taj razmak ne može uvek biti stalan jer, kao što smo videli, zimske i letnje tačke P i A, kao i ravnodnevične tačke Q : Q', nisu nepokretne, nego se premeštaju duž orbite tokom razdoblja od 21.000 godinâ. Kad bi ta orbita bila kružna, linije *qq'* i *pa* uvek bi je delile na jednake delove. Ali kako je orbita eliptična, ta dva odseka su nejednaka. Na primer, pretpostavimo i da se zima događa kada je Zemlja u P, tada će trajanje leta biti predstavljeno lukom Q'AO; ali kada se zima zbiva u A, leto će biti predstavljeno

sa QPQ', lukom elipse nužno manjim od Q'AQ. Do te razlike dolazi usled činjenice da je orbita eliptična, i što je ona duža, biće veća i razlika između trajanja leta i zime na jednoj polulopti. Eliptičnost orbite meri se razlikom između srednje i maksimalne razdaljine Zemlje od Sunca, što se u astronomiji naziva ekscentričnošću Zemljine orbite. Ta ekscentričnost nije jedna konstanta, nego se polako menja tokom vremena, čineći orbitu sve više i više eliptičnom do jednog maksimuma počev od koga ona počinje da opada dok ponovo ne dosegne svoju početnu vrednost. Trajanje leta i zime na jednoj polulopti menja se, dakle, kao i ekscentričnost Zemljine orbite u tom trenutku; a gore smo utvrdili da razlika u trajanjima leta i zime takođe zavisi i od položaja ravnodnevične linije ili od tačaka Zemljine orbite u kojima se na jednoj polulopti događaju leto i zima. Iz te dve méne proishodi da je razlika u trajanjima leta i zime maksimalna kada je ekscentričnost Zemlje u svom maksimumu, i prema tome kada se zima i leto događaju u tačkama perihela i afela. Pokazuje se da je ta razlika jednaka 33 dana u maksimumu, i da je trenutno otprilike 7 i po dana. Tako, ako se zima na severnoj polulopti događa kada je Zemlja u tački P svoje orbite i kada je njena ekscentričnost maksimalna, zima će te godine biti za 33 dana kraća nego leto. Ali taj će položaj biti izmenjen po isteku 10.500 godina kada će zima, u A, sa svoje strane biti za 33 dana duža od odgovarajućeg leta.

Budući dato da Zemlja na svojoj orbiti za jednaka vremena prelazi jednake prostore, Herschel je pretpostavio da je Zemlja, uprkos gore pomenutoj razlici u trajanju leta i zime, na čitavoj svojoj površini primala jednaku količinu toplote prelazeći sa jedne ravnodnevice na drugu, »pri čemu se nejednakošću intenziteta sunčevog zračenja u oba intervala tačno nadoknađivala suprotnom nejednakošću trajanja samih ovih intervala«. Dr Croll je prihvatio taj predlog, ali Sir Robert Ball, stari Kraljevski Astronom Irske, matematički je dokazao u svom skorašnjem delu pod nazivom *On the Cause of an Ice Age* da je ta pretpostavka pogrešna i da je celokupna količina toplote koju svaka polulopta leti i zimi prima od Sunca promenljiva kao i kosina

Zemlje ili nagib njene ose u odnosu na ekliptiku, ali je praktično nezavisna od ekscentričnosti Zemljine orbite. Pretpostavljajući da je ukupna sunčeva toplota koju tokom jedne godine primi svaka polulopta jednaka 365 jedinica, pri čemu jedan dan vredi jednu jedinicu, i pretpostavivši da je kosina jednaka  $23^{\circ}27'$ , Sir Robert Ball je izračunao da je svaka polulopta primala 229 ovih jedinica toplote tokom leta, a samo 136 tokom zime, kakva god da je ekscentričnost Zemlje. Ali iako na ove vrednosti ne utiče ekscentričnost orbite, mi smo ipak videli da su se trajanja leta i zime menjala kao i ekscentričnost. Pretpostavljajući, dakle, da imamo zimu maksimalnog trajanja na severnoj polulopti, moraćemo da raspodelimo 229 jedinica toplote na 166 dana kratkoga leta, a 136 jedinica toplote na 199 dana duge zime u istoj godini. Drugim rečima, razlika između srednje toplote leta i zime biće u tom slučaju maksimalna, što će uzrokovati kraća ali toplija leta i duže i hladnije zime, pa led i sneg nataloženi tokom duge zime neće imati vremena da se istope tokom odveć kratkoga leta, omogućujući ono što se zove ledenim dobom na severnoj polulopti. Prema onome što je upravo rečeno, da se utvrditi da će južna polulopta za vreme tog perioda imati duga i sveža leta i kratke i blage zime, uslove upravo suprotne onima na severnoj polulopti. Ukratko, ledena i međuledena razdoblja na dve polulopte smenjuju se svakih 10.500 godina, ako je ekscentričnost Zemlje dovoljno značajna da učini opazivom veliku razliku između letâ i zimâ na svakoj polulopti.

Da je dr Croll ostao na tome, njegovo stanište bi bilo nenapadivo, jer napred navedeni razlog dovoljan je da proizvede te klimatske promene. U svakom slučaju, čak i kad to ne bi bio jedini uzrok smenjivanja ledenih i međuledenih razdobljâ, to bi bez ikakve sumnje bio opredeljujući razlog. Ali uzimajući vrednost ekscentričnosti Zemljine orbite polazeći od Leverrierovih tablica, dr Croll je izračunao da je tokom tri poslednja miliona godina bilo tri razdoblja maksimalne ekscentričnosti, prvi od 170.000, drugi od 260.000 i treći od 160.000 godina; i da je od kraja poslednjeg razdoblja isteklo 80.000 godina. Prema dr Crollu, ledena doba pleis-

tocena morala su na taj način započeti pre 240.000 godina i završiti se pre 80.000 godina, da bi se ostavilo mesta za post-glasijalno razdoblje. Tokom tog dugog razdoblja od 160.000 godina morale su se smenjivati blage i oštre klime, zavisno od toga da li se zima na jednoj polulopti Zemlje nalazila u perihelu ili u afelu svoje orbite, što se događalo svakih 10.500 godina tokom razdoblja. No kako je hladno doba moglo dostići svoj maksimum samo u početku svakog razdoblja, prema teoriji dr Crolla, poslednje doba maksimalne glasijacije moralo se smestiti u vreme pre 200.000 godina, što će reći oko 40.000 godina posle početka poslednjeg razdoblja maksimalne ekscentričnosti.

Ove proračune su, međutim, doveli u pitanje kako astronomi, tako i geolozi. Sir Robert Ball, pristalica Crollov u svakom drugom pogledu, uzdržao se od astronomskih proračunavanja koja se tiču maksimalne vrednosti ekscentričnosti Zemljine orbite ili doba u kojem se morala dogoditi poslednja glasijacija, ili pak onog u kojem će se dogoditi naredna. »Ne mogu tvrditi«, kaže on, »kada se dogodila poslednja glasijacija, niti kada ćemo prisustvovati narednoj. Ni jedan kompetentan matematičar neće se upustiti u takva predskazivanja, pri sadašnjem stanju naših znanja.«<sup>4)</sup> Prof Newcomb iz Njujorka, drugi jedan ugledni astronom, zapauza u svom prikazu dr Crollovog dela *Climate and Time* na koji način je pri sadašnjim astronomskim znanjima nemoguće pokloniti poverenje proračunatoj ekscentričnosti za doba udaljena milionima godina, budući da vrednost te ekscentričnosti zavisi od elemenata od kojih su mnogi neizvesni, a to je naročito slučaj kada imamo posla sa dugim geološkim erama. Jedini odgovor koji je pružio dr Croll na tu kritiku jeste da su te vrednosti bile tačno izvedene iz vrednosti ekscentričnosti prema poslednjim ispravkama G. Stockwella.<sup>5)</sup> Ali taj odgovor nije baš zadovoljavajući, u meri u kojoj se primedba prof. Newcomba ne odnosi na tačnost matematičkog proračuna, nego na nemogućnost da se dobiju tačni podaci počev od kojih se vrednosti ekscentričnosti mogu izvoditi.

Tada utvrdiše da je trajanje svakog od dr Crollovih razdobljâ na zadivljujući način odgovaralo

geološkim dokazima i u potpunosti potkrepljivalo procene vremena koje se pretpostavljalo kao potrebno za geografske méne koje su pratile ledena i međuledena razdoblja. Ali geolozi su sada zauzeli stav izvesne uzdržanosti prema ovim vrednostima i ekstravagantnim proračunima. Prema procenama dr Crolla, tokom poslednja tri miliona godina bilo je tri razdoblja maksimalne ekscentričnosti, pa bi dakle trebalo da postoje i tri njima odgovarajuća razdoblja glasijacije, od kojih svako obuhvata više ledenih i međuledenih dobâ. Ali nema ikakvog geološkog dokaza za postojanje takvih ledenih dobâ u prvim geološkim erama, osim možda u permu i u karbonu u paleozoiku, ili primaru. Pokušalo se sa odgovorom na taj prigovor iznoseći da se, iako je ekcentričnost bila maksimalna u prvim geološkim erama, razmeštaj kontinenata tada bitno razlikovao od onog u kvartaru, pa velika vrednost ekscentričnosti nije mogla proizvesti iste klimatske promene kao u pleistocenu. Taj argument praktično podrazumeva da velika ekscentričnost Zemljine orbite, kombinovana sa nailaskom zime kada je Zemlja u afelu, nije po sebi dovoljna da povuče za sobom jedno ledeno doba; može se, dakle, izneti činjenica da je glasijacija moguća čak i kada ekscentričnost nije u svom maksimumu. Druga jedna tačka neslaganja dr Crollove teorije sa geologijom tiče se datuma kraja poslednjeg ledenog doba, prema procenama američkih geologa zasnovanim na eroziji dolinâ od kraja poslednje glasijacije. Ja sam u prethodnom poglavlju naznačio da te procene nisu pomerale početak post-glasijalnog razdoblja dalje od 10.000 godina u najboljem slučaju; dok bi proračuni dr Crolla pomerili taj datum na 80 ili 100 milenijuma. To je velika razlika, pa je čak i prof. Geikie, koji ne usvaja u potpunosti američku tačku gledišta, primoran da dopusti da i pored toga što je teorija dr Crolla jedina koja uzima u obzir smenjivanje ledenih dobâ, pa time i jedina ispravna teorija, formula koju on upotrebljava za proračunavanje vrednosti ekscentričnosti Zemljine orbite ipak mora biti netačna; zbog toga moramo voditi računa o značajnom neslaganju između njegovih izvođenjâ i zaključaka zasnovanih na strogim geološkim činjenicama koje se teško mogu ostaviti po strani.<sup>6)</sup> Sud

koji je nedavno izneo g. Hudleston još je stroži. U svom uvodnom govoru, u svojstvu Predsednika geološkog odeljenja konferencije Britanskog društva za 1898. godinu, on je izneo sledeća zapažanja: »Verovatno da u istoriji modernih istraživanja ništa nije toliko neobično koliko način na koji su se geolozi izložili uticaju fascinantnih Crollovih teorija. Astronomsko objašnjenje te 'lutajuće svetlosti', uzroka velike glasijacije, sada je uveliko diskreditovano, i mi smo u prilici da prema njihovoj stvarnoj vrednosti ocenimo te proračune čija je sudbina da podnose račun o događajima koji se, po svoj verovatnoći, nikada nisu zbili. Nastranost rađa nastranost, pa su umovanja nerazumnih ljudi kakvi su Belt i Croll pomutili duhove nekih od naših studenata.«<sup>7)</sup> Ta kritika ipak izgleda prestroga; jer makar proračuni dr Crolla i izgledali nastrani, on je ipak zaslužan što je ne samo nagovestio, nego i dokazao da jedan kozmički uzrok, u izvesnim okolnostima, može izvršiti dovoljno moćno dejstvo za proizvođenje širokih promena klime na našoj planeti.

Ali uprkos tim zapažanjima, nesumnjivo je da je ledeno razdoblje, obuhvatajući bar dva ledena i jedno među-ledeno doba, moralo biti znatno duže od post-glasijalnog razdoblja. Jer nezavisno od ekscentričnosti Zemljine orbite, činjenica da se zima događa u afelu sasvim sigurno doprinosi nastanku glasijacije, ako su druge okolnosti, poput onih koje je naznačio Lyell, povoljne; između dve uzastopne »afelske« zime mora tada da protekne 21.000 godina. Dvoma ledenim dobima, razdvojenim jednim među-ledenim, moramo, dakle, pripisati trajanje duže od 21.000 godina, čak i kada se pitanje ekscentričnosti Zemljine orbite ostavi po strani, jer pretpostavimo li sa prof. Giekieom da je bilo pet ledenih dobâ (četiri u pleistocenu i jedno na kraju pliocena) i četiri među-ledena, trajanje mora dostići nekih 80.000 godina.

Nije neophodno produžavati sa ovim naučnim i geološkim raspravama. Ja sam već ranije naznačio da mi je cilj da iz pozitivnih dokazâ sadržanih u vedskoj književnosti izvedem poreklo vedskih plemenâ, pa time i indoevropskih rasâ, znatno pre no što su se one nastanile u Evropi, ili na oba-

lama Oksusa, Jaksatresa i Inda; a u meri u kojoj mogu doprineti pojašnjavanju toga pitanja, rezultati poslednjih naučnih istraživanja izloženi u ovom i u prethodnom poglavlju mogu se sada ovako sažeti:

(1) Na samom početku neolita, Evropu nastajuju rase čiji su potomci današnji narodi Evrope koji govore indoevropske jezike.

(2) Ali iako je postojanje jedne indoevropske populacije u Evropi na početku neolita ustanovljeno, pa je prema tome neodrživa teorija seobâ iz nekog azijskog predela u post-glasijalnom dobu, to ne dokazuje da je indoevropska populacija autohtona u Evropi, pa pitanje njenog geografskog porekla još nije rešeno.

(3) Postoje dobri razlozi za pretpostavku da su korišćenje metala doneli sa sobom u Evropu strani narodi.

(4) Kameno, bronzano i gvozdeno doba nisu savremena u različitim zemljama, pa visoki stupanj civilizacije u Egiptu nije dakle nespojiv sa istovremenom neolitske civilizacije u Evropi.

(5) Prema najnovijim geološkim dokazima koji se teško mogu prenebregnuti, poslednje ledeno doba moralo se okončati pre otprilike 10.000 godina, gledište potvrđeno nevelikom starošću sibirskih fosila.

(6) Čovek nije isključivo post-glasijalan, kako se verovalo do pre nekoliko godina, nego određujuće geološke činjenice dokazuju da je on već bio raširen u kvartaru, ako ne i u tercijeru.

(7) Postojala su bar dva ledena i jedno među-ledeno doba, a razmeštaj kontinentata tokom među-ledenog doba bio je potpuno različit nego danas.

(8) U pleistocenu su se dogodili značajni poremećaji klime, hladna i ljuta tokom ledenog doba, blaga i umerena tokom među-ledenog doba, čak i u polarnim oblastima.

(9) Postoje dovoljni razlozi da se pokaže da su se arktičke oblasti u Aziji i u Evropi tokom među-ledenog doba odlikovale svežim letima i bla-

gim zimama, što Herschel naziva »večnim prolećem«; a mesta poput Spicberga na kojima je Sunce ispod horizonta od novembra do marta bila su prekrivena bujnim rastinjem koje sada niče samo u umerenim i tropskim klimama.

(10) Tu povoljnu klimu razorio je nailazak glasiacije učinivši te oblasti neprijateljskim za floru i faunu.

(11) Raspoložemo različitim procenama o trajanju ledenog doba, ali pri sadašnjem stanju naših znanjâ, sigurnije je po tom pitanju pokloniti poverenje geologiji nego astronomiji, iako nam ova pruža verovatnije objašnjenje glasiacije.

(2) Prema prof. Geikieu, dokazano je da je sve skupa bilo pet ledenih i četiri među-ledena doba, i da je čak početak post-glasijalnog razdoblja bio obeležen smenjivanjem hladnih i blagih klimâ, bar na severozapadu Evrope.

(13) Mnogi ugledni naučnici već su izneli teoriju da kolevku ljudske rase treba tražiti u arktičkim oblastima, te da je na tom mestu nastao i biljni i životinjski svet.

Videćemo tako da ako vedski tekstovi pružaju oslonac arktičkom poreklu, gde su preci vedskih Rišija živeli u vrlo dalekim vremenima, ničega nema u skorašnjim naučnim otkrićima što bi *a priori* moglo obesnažiti te rezultate. Naprotiv, veliki deo ovih istraživanjâ navodi na takvu jednu hipotezu, pa su mnogi naučnici došli na misao da je ljudska rasa potekla iz arktičkih oblasti.

#### BELESKE

- 1) Geikie, *Fragments of Earth Lore*, str. 266.
- 2) Geikie, *Prehistoric Europe*, str. 530.
- 3) Herschel, *Outlines of Astronomy*, izd. od 1883, čl. 368, 369.
- 4) Robert Ball, *On the Cause of an Ice Age*, str. 152.
- 5) Dr Croll, *Climate and Cosmology*, str. 39.
- 6) *Fragments of Earth Lore*, str. 287.
- 7) *Nature*, od 15. septembra 1898.

## GLAVA III

### ARKTIČKE OBLASTI

Videli smo da su se u pleistocenu uzdigli ili potopili znatni delovi zemlje, i da su žestoke klimatske méne pustošile po čitavoj površini Zemljine kugle. Prirodno je da je silina glasiacije morala biti mnogo veća unutar Arktičkog Kruga, što nam dopušta da pretpostavimo da su se geografske promene poput izdizanja i uleganja tla u znatno većem stepenu proizvodile u oblastima bliskim Polu nego bilo gde drugde. Iz toga proizlazi da je tokom među-ledenog doba razmeštaj kontinenata oko Pola morao biti različit od ovog sadašnjeg. U svome delu *Paradise Found* dr Warren navodi izvestan broj autoriteta koji pokazuju da je tokom jednog relativno skorašnjeg geološkog razdoblja ogroman prostor arktičkog tla, čiji su deo Nova Zemlja i Spicberg, bio potopljen; a jedan od zaključaka koje on odatle izvodi jeste da sadašnja ostrva Arktičkog Okeana, poput ova dva spomenuta, nisu ništa drugo do planinski vrhovi koji još izbijaju nad površinu mora koje je osvojilo i prekrilo praizvorni kontinent kojem su ona pripadala. Svi geolozi su dopustili postojanje jednog ogromnog okolopolarnog kontinenta u miocenu, pa iako ne možemo jemčiti njegovu postojanje tokom čitavog pleistocena, ipak imamo dobrih razloga za tvrdnju da su kontinenti oko Severnog Pola pokazivali drugačiju konfiguraciju tokom među-ledenog doba, i da je tada, kao što primećuje prof. Geikie, paleolitski čovek, zajedno sa ostalim kvartarskim životinjama, naseľjavao celinu arktičkih oblasti. I sada postoji znatno prostranstvo prema Arktičkom Krugu u starom svetu, posebno u Sibiru, a mi imamo dokaz da je na njemu vladala blaga i umerena klima. Dubina Arktičkog Okeana severno od Sibira sada je manja

od 200 metara, pa ako su se značajne geografske méne dogodile u pleistocenu, nije neverovatno da je to tlo, sada potopljeno, u jednom trenutku moglo premašivati razinu mora. Drugim rečima, imamo dovoljno pokazatelja za dokazivanje postojanja jednog kontinenta koji pre poslednje glacijacije okruživaše Severni Pol.

Što se tiče klime, videli smo da su tokom među-ledenog doba leta bila sveža a zime blage, čak i unutar Arktičkog Kruga. Sir Robert Ball na slikovit način predočava blagotvornost tih klimâ predstavljajući u brojkama raspored jedinica toplote isporučenih Zemlji tokom letnjih i zimskih razdoblja. Jedno duže leto, koje sadrži 239 jedinica toplote, i kraća zima, sa 136 jedinica, prirodno bi stvorili klimu koja bi, po Herschelu, nalikovala večnom proleću. Ako je, dakle, paleolitski čovek tokom među-ledenog doba nastanjivao te oblasti, njegovi uslovi života morali bi biti vrlo prijatni, uprkos činjenici da se Sunce nalazilo iza horizonta za vreme određenog broja danâ u godini, zavisno od geografske širine mesta. Ljuta klima koja sada besni u arktičkim oblastima potiče iz post-glacijalnog doba, pa je ne moramo uzimati u razmatranje kada govorimo o udaljenijim razdobljima.

No ako i pretpostavimo da je tokom među-ledenog doba postojao arktički kontinent na kojem je vladala pravilna i prijatna klima, i da je na njemu živeo paleolitski čovek, ne sledi da su preci Indoevropljana tada nastanjivali arktičke oblasti, premda je ta hipoteza krajnje verovatna. Otuda nam valja bilo čekati da njihovo postojanje unutar Arktičkog Kruga za vreme među-ledenog doba bude dokazano novim arheološkim otkrićima, bilo pokušati, u nedostatku takvih dokazâ, sa ispitivanjem drevnih predanja i verovanja te rase, takvih kakva su izložena u najdrevnijim poznatim indoevropskim knjigama kao što su *Vede* i *Avesta*, te videti dopuštaju li nam one da utvrdimo inter-glacijalno postojanje indoevropskog naroda. Dopusšteno je da veliki broj naših sadašnjih objašnjenja tih predanja i legendi nije zadovoljavajući, a kako se naša saznanja o preistorijskom čoveku uvećavaju ili preciziraju novim arheološkim, geološkim i antropološkim otkrićima, biće neophodno da s vremena na

vreme preispitujemo ta objašnjenja i ispravljamo sve njihove nedostatke, uzrokovane našim nesavršenim razumevanjem osećanja i običaja i čak okružja preistorijskog čoveka. Nesumnjivo je da su ljudske rase očuvale svoja drevna predanja, premda su mnoga od njih tokom vremena iskvarena, pa je na nama da uvidimo slažu li se ona ili ne sa onim što polazeći od poslednjih naučnih istraživanja znamo o preistorijskom čoveku. U slučaju vedskih predanja, mitova i verovanja, imamo tu dodatnu prednost da su ona pre više milenijuma bila sakupljena i do nas prenetâ neizmenjena još od tih dalekih vremena. Ako je indoevropski čovek nekada živeo u Arktičkom Krugu, jedan deo *Rig-Vede* se još smatra nerazumljivim po svim do sada poznatim metodama tumačenja, iako su mu reči i rečenice na mnogim mestima proste i jasne. Dr Warren se pozivao na vedsku i druga predanja radi podupiranja svoje teorije koja tvrdi da su arktičke oblasti bile kolevka čovečanstva. Ali što se tiče vedskih tekstova, taj je pokušaj ostao mrtvo slovo na papiru, u meri u kojoj ove vedske legende i predanja nije do tada nikada ispitivao nijedan naučnik specijalizovan za *Vede* polazeći od nove tačke gledišta koju isporučuju najnovija naučna otkrića, i u meri u kojoj je dr Warren u potpunosti zavisio od postojećih prevoda. Ja ću, dakle, predložiti da se *Vede* ispituju sa te nove tačke gledišta. Ali pre početka, neophodno je obavestiti se o izvesnim posebnim odlikama polarnih ili arktičkih oblasti, koje se ne sreću nigde drugde na površini Zemlje, tako da će, ukoliko ih sretnemo i u vedskim predanjima, polarno poreklo ovih poslednjih biti nesumnjivo ustanovljeno. Mi smo već videli da oštrina klime koja sada odlikuje polarne oblasti nije bila svojstvena polarnoj klimi u drevnim vremenima, pa se zato moramo okrenuti astronomiji radi otkrivanja onih odlika koje zahteva naša svrha.

Čest je slučaj da se polarne oblasti karakterišu svetlim i tamnim razdobljima od po šest meseci, jer kao što svako zna, Sunce na Severnom Polu neprekidno sija šest meseci, zatim silazi ispod horizonta i tada šest meseci vlada noć. Ali jedno produbljeno proučavanje pokazuje da je taj stav tačan samo približno i u različitim tačkama zahteva pre-

ispitivanje pre no što uzmogne da se prihvati kao naučan. Na prvom mestu, moramo praviti razliku između Pola i polarnih oblasti. Pol je samo tačka, pa svi oni stanovnici iskonske zemlje, ukoliko se ova nalazila pokraj Severnog Pola, nisu mogli živeti baš na toj tački. Polarne ili arktičke oblasti, s druge strane, sačinjavaju prostranstva oko Severnog Pola obuhvaćena Arktičkim Krugom. Trajanje dana i noći, kao i godišnjih dobâ, na različitim mestima arktičke oblasti nisu, pak, niti mogu biti ista kao ona u tački nazvanoj Severni Pol. Odlike okolopolarne oblasti moraju, doduše, biti izvedene iz onih koje vladaju na Polu; ipak, one se od njih bitno razlikuju, i to ne treba smetnuti s uma kada budemo istraživali dokaze za okolopolarno poreklo Indoevropijana u drevnim vremenima. Ljudi koji su živeli u blizini Pola ili, tačnije, u oblastima oko Severnog Pola obuhvaćenim Arktičkim Krugom kada su te oblasti bile nastanjive, zacemento su poznavali dan i noć od po šest meseci, ali kako su živeli nešto južnije od Pola, njihov vlastiti kalendar morao je biti različit od strogo polarnog kalendara; a zato je i neophodno odvojeno ispitivanje polarnih i okolopolarnih odlikâ, da bi njihove razlike postale očigledne.

Zemaljski polovi predstavljaju krajnje tačke Zemljine ose, a mi smo videli da ništa ne dokazuje da je ta osa ikada menjala položaj u odnosu na Zemlju, čak ni tokom prvih geoloških erâ. Polovi i okolopolarne oblasti bili su, dakle, nekada isti kao sada, iako prošli i sadašnji klimatski uslovi tih mestâ mogu biti potpuno različiti. Ali zemaljska osa vrši jedno malo kretanje oko ekliptike, izazivajući ono što se naziva unaprednim pomeranjem (precesijom) ravnodnevica i uzrokujući premeštanje jedino nebeskih, ali ne i zemaljskih polova. Na taj način je pre 7.000 godina polarna zvezda zauzimala različit položaj nego sada, ali zemaljski pol je još uvek ostao isti. To kretanje zemaljske ose koje proizvodi precesiju ravnodnevica važno je sa arheološke tačke gledišta u meri u kojoj je odgovorno za nesrazmeru godišnjih dobâ u godini; a poglavito uz pomoć tog argumenta ja sam u svome delu *Orion ili Researches in the Antiquity of the Vedas* pokazao da je prolećna ravnodnevica bila smeštena

u sazvežđu Oriona kada su stvorena neka od predanja iz *Rig-Vede* i da je vedska književnost dosta jasno pokazala uzastopne méne položaja prolećne ravnodnevica do sadašnjeg vremena. Tako, prolećna ravnodnevica se nalazila u sazvežđu Plejada ili Krittikâs, a tekst koji izričito ustanovljuje da se »Krittikâs nikada nisu udaljile sa punog Istoka, protivno svim drugim sazvežđima« (Shat. Br. II, 1, 2, 3), koji je nedavno objavio g. S.B. Dixit, otklanja poslednje sumnje koje se tiču tumačenja ostalih odlomaka.<sup>1)</sup> Ovi podaci o drevnim položajima Plejadâ isto su toliko značajni za određivanje vedske hronologije koliko je to bilo odnošenje prema piramidama i hramovima u slučaju Egipćana, kao što je to pokazao Sir Norman Lockyer u svome delu *Dawn of Ancient Astronomy*. Ali hoću da se sada okoristim drugim jednim argumentom. Severnom Polu i arktičkim oblastima svojstvene su izvesne astronomske odlike, pa ako se za njih može naći oslonac u *Vedama*, iz svetlosti skorašnjih istraživanjâ sledi da su preci vedskih Rišija morali dobro poznavati te odlike kada su u tim oblastima živeli, što je bilo moguće samo u međuledenom dobu. Sada ćemo, dakle, pristupiti ispitivanju tih odlikâ u dva vremenska trenutka.

Ako se posmatrač nalazi na Severnom Polu, prva stvar koja će ga zapanjiti biće kretanje nebeskog svoda iznad njega. U umerenim i tropskim pojasevima vidimo kako se zvezde rađaju na Istoku a zalaze na Zapadu, pri čemu jedne prolaze iznad naše glave, a druge preko neba prelaze kosom putanjom. Ali za posmatrača koji bi se našao na Polu, nebeski svod izgleda kao da se okreće oko njega s leva na desno, otprilike kao kad bi obrtao kišobran iznad svoje glave. Zvezde ne izlaze niti zalaze, nego sléde kružne putanje po vodoravnim ravninama, obrćući se bez prestanka kao gnrčarski točak, čitavim trajanjem jedne šestomesečne noći. I Sunce, kada se tokom narednih šest meseci nalazi iznad horizonta, izgleda kao da kruži na isti način. Središte nebeskog svoda iznad posmatrača jeste Severni Nebeski Pol, a to što on vidi biće severna nebeska polulopta, dok će nevidljivi deo ispod horizonta sačinjavati južnu poluloptu. Što se tiče Istoka i Zapada, dnevno obrtanje Zemlje oko svoje

ose čini da oni kruže oko posmatrača s desna na levo, i to tako da će zvezde za jedan dan obići čitav krug, paralelan sa horizontom, s leva na desno, i neće svakodnevno izlaziti na Istoku niti zalaziti na Zapadu kao u našim umerenim i tropskim pojasevima. Posmatrač smešten na Severnom Polu videće, dakle, samo severnu nebesku poluloptu koja se okreće iznad njegove glave, dok će mu južna polulopta sa svim svojim zvezdama ostati svagda nevidljiva, a polutar obrazovati njegov nebeski horizont. Za takvog jednog posmatrača, Sunce koje ulazi na severnu poluloptu tokom svog godišnjeg obilaska izgledaće da dolazi sa Juga, i on će tu ideju izraziti rečima »Sunce je izašlo na Jugu«, koliko god da nam to može izgledati čudno. Pošto Sunce izađe na taj način, ono će tokom šest meseci ostati neprekidno vidljivo, za koje će se vreme podići do visine od otprilike 23°30' iznad horizonta, a zatim početi da silazi dok ne nestane na Jugu, ispod horizonta. Tako ćemo imati sunčano razdoblje dugo šest meseci, ali kad nebeski svod iznad posmatrača bude izvršio obrtanje za 24 časa, Sunce će i samo takođe preći vodoravni krug oko posmatrača za 24 časa, pa će za ovog poslednjeg na Severnom Polu trajanje jednog takvog obilazanja, kako Sunčevog tako i zvezdanog, služiti kao mera za jedan običan dan, ili razdoblje od 24 časa, tokom čitave godine. Posle otprilike 180 obilazaka (tačan broj će zavistiti od razlike u trajanju između leta i zime, koje je naznačeno u prethodnom poglavlju), Sunce će ponovo sići ispod horizonta, a zvezde severne polulopte, čija se jasnoća bila izgubila, iznenada će ponovo postati vidljive i neće izlaziti jedna za drugom kao kod nas. Sunčeva svetlost ih je, da tako kažemo, bila zasenila, pošto su one neprekidno stajale iznad posmatrača; ali će tmina ponovo uspostaviti prividno kretanje zvezdane polulopte oko posmatrača tokom novog razdoblja od šest meseci. Suštinske odlike polarnog kalendara jesu, dakle, vodoravno kretanje nebeske polulopte, jedno jutro i jedno veče u godini, i jedan dan i jedna noć od po šest meseci.

Bilo je pokušaja da se iz svega toga izvede zaključak da će na polu tmina biti potpuna tokom jedne polovine godine. Možemo doista zamisliti

strepnje i tegobe koje izaziva duga šestomesečna noć kada se ne prirodno treba lišavati sunčeve svetlosti i toplote. U stvari, takva jedna pretpostavka je pogrešna. S jedne strane, biće električnih pražnjenja, poznatih pod imenom severnih zorâ, koja će ispuniti polarnu noć svojom divotnom jasnoćom. S druge strane, tu je i Mesec, sa svojim različitim mênama, koji će se tokom svog mesečnog obrtanja pojaviti nad polarnim horizontom tokom sledećih petnaest dana. Ali ono što polarnu tminu čini još podnošljivijom jeste suton koji prethodi izlasku i sledi za zalaskom Sunca. Kod nas, u tropskim i umerenim pojasevima, taj jutarnji i večernji suton traje samo sat ili dva; ali na Polu je to stanje stvari potpuno različito, i jutarnji i večernji godišnji sutoni vidljivi su tokom više danâ. Tačno trajanje tih sutonâ je neodređeno. Izvesni autoriteti fiksiraju to razdoblje na 45 dana, dok mu drugi daju trajanje od dva cela meseca. U tropskom pojasu, prvi zraci zore primećuju se kada je Sunce otprilike 16° iznad horizonta. Kažu, međutim, da je na većim geografskim širinama sunčeva svetlost uočljiva počev od 18 pa do 20° iznad horizonta. Ova poslednja granica pokazaće se možda kao dobra za Severni Pol, i u tom slučaju zora će trajati dva meseca. Evo kako kapetan Pim, koga navodi dr Warren, opisuje polarnu godinu:

»Sunce se diže 16. marta, a prethodi mu duga zora od 47 dana koja započinje 29. januara, kada se pojavljuju prva svetlucanja. Sunce zalazi 25. septembra i posle sutona od 48 dana koji se završava 13. novembra, nastaje tama, bar što se tiče Sunca; za tom noći od 76 dana sledi dugo razdoblje jasnoće kada Sunce ostaje iznad horizonta tokom 194 dana. Polarna godina se, dakle, deli ovako: 194 dana sunca, 76 dana tame, 47 dana zore i 48 dana sutona.«<sup>2)</sup>

Ali drugi autoriteti jutarnjim i večernjim sutonima pripisuju duže trajanje, te razdoblje potpune tame sa 76 svode na 60 dana, dakle na samo dva meseca. Da bismo znali koji je od ovih proračuna tačan, trebalo bi lično izvršiti posmatranje na Severnom Polu. Bilo je ustanovljeno da to trajanje zavisi od prelamajuće i odbijajuće moći Zemlje, a pokazuje se da se ona menja zavisno od



temperature i drugih lokalnih okolnosti. Polarna klima je sada krajnje hladna, ali je tokom među-ledenog doba bila različita, a to bi bilo dovoljno da preinači trajanje polarne zore u među-ledenom dobu. Bilo kako mu drago, van sumnje je da na Polu jutarnji i večernji godišnji sutoni traju više dana; jer čak i ako se uzme donja granica od 16°, Sunce za vreme svog obilaska oko ekliptike mora da utroši više od jednog meseca da polazeći sa te tačke stigne do horizonta; a za sve to vreme na Polu vlada neprekidni suton. Duge zore i dugi sutoni su, dakle, glavni činioci koji smanjuju tminu polarne noći, pa ako se ti dani oduzmu od trajanja noći, razdoblje tame smanjuje se sa šest na dva meseca ili najviše na dva i po. Zato je pogrešno pretpostaviti da je polarna noć dugo i neprekidno razdoblje tame koje bi polarne oblasti učinilo neugodnim. Naprotiv, polarni čovek će imati preimućstvo da prisustvuje blistavom prizoru duge neprekidne zore, sa njenim divotnim svetlostima, pri čemu se zvezde svakodnevno obrću po vodoravnim krugovima iznad njega onoliko dugo koliko traje zora.

Zora je u tropskim ili umerenim pojasevima naprotiv kratka i nepostojana, i javlja se svaka 24 časa. Ona je i pored toga predmet pesničkih opisivanja u različitim zemljama. Ako je to tako, lako ćemo zamisliti u koliko bi većoj meri prizor duge i blistave zore koji nastaje posle dvomesečne tmine zadivio polarnog posmatrača i sa koliko bi on nestrpljenja iščekivao prvo svetlucanje na horizontu. Navodim ovde odlomak iz dela dr Warrena *Paradise Found*, koji opisuje tu dugu polarnu zoru, a na njega posebno skrećem pažnju zato što predočava jednu od glavnih odlika Severnog Pola. Pošto je naznačio da su blesci polarne zore neopisivi, dr Warren dodaje:

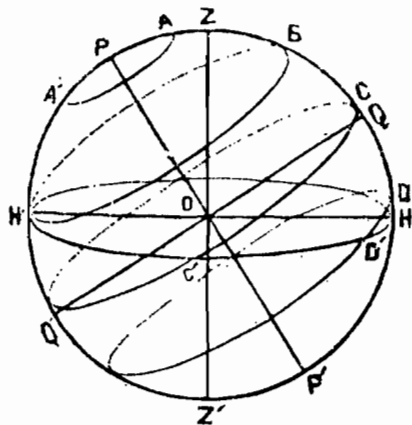
»Najpre se na horizontu noćnoga neba pojavljuje jedva primetno svetlucanje. Na početku, pod njim samo blédi nekoliko zvezdá, ali malo posle vidimo ga kako raste i bočno se širi duž još uvek tamnog horizonta. Dvadeset četiri časa kasnije, ono završava potpuni krug oko posmatrača čineći da izbledi još nekoliko zvezdá. Uskoro rastuća svetlost blista kao istočnjački biser. Ona nastavlja svoje

kružno kretanje sve dok se njena bela boja ne pretvori u plamteće crvenilo oivičeno purpurom i zlatom. Dan za danom, taj blistavi prizor nastavlja da kruži i zavisno od toga da li su atmosferski uslovi i oblačnost više ili manje povoljni za odbijanje zraká, on postepeno prolazi kroz stupnjeve rasplamsavanja i utrnavanja, ali trne samo zato da bi se zatim rasplamsao sa još više žara, dok se Sunce, vazda skriveno, približava svojoj izlaznoj tački. Najzad, kada posle dva duga meseca taj pro-ročki prizor ispuni nebo sve sjajnijim i sjajnijim blescima, Sunce počinje da proviruje iz svoje duge povučenosti i da se obelodanjuje čovekovim očima. Posle jednog ili dva kruga, njegova gornja resa raste dok se ne obrazuje potpuni disk, blistav, koji sija nad horizontom, i tokom punih šest meseci okretaće se, uvek vidljiv, oko velike ose sveta, nikada ne dopuštajući da padne noć na njegovu izabranu zemlju, Pol. Čak i kada na kraju stane da ponovo silazi ka horizontu, ono prikriva svoje povlačenje smenjivanjem čas jakog, čas bledećeg bleska, tokom svog dugog zalaska, kao da ovim sve udaljenijim treptajima svetlosti podseća svet koji je napustilo na obećanje i proročanstvo jednog skorog povratka.«<sup>3)</sup>

Jedna takva pojava ne može a da zauvek ne impresionira pamćenje polarnog posmatrača, a u nastavku ćemo videti da je najdrevnija baština Indoevropljana sačuvala sećanje na jedno razdoblje kada su njihovi preci bili svedoci tih izvanrednih pojava u svojoj rodnoj zemlji — duge zore tokom mnogo dana, čija su svetlucanja kružila svuda oko horizonta.

Takve su osobenosti Severnog Pola, tj. krajnje severne tačke zemaljske ose. Ali kako jedna polarna oblast praktično označava oblast blisku Severnom Polu, a ne sâmu polarnu tačku, moramo sada ispitati koje izmene treba uneti u gore izložene odlike da bi odgovarale posmatraču smeštenom nešto južnije od Severnog Pola. Videli smo da na Polu izgleda da nebeska polulopta kruži oko posmatrača i da se sve zvezde pomeraju u vodoravnim ravnim, ne izlazeći i ne zalazeći; dok druga nebeska polulopta ostaje svagda nevidljiva. No kada se posmatrač pomeri prema jugu, njegov zanat neće

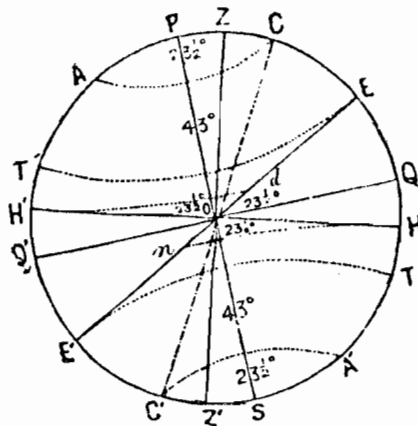
se više poklapati sa Polarnom Zvezdom, niti njegov horizont sa nebeskim polutarom. Na primer, neka na sledećem crtežu Z bude posmatračev zenit a P nebeski Severni Pol. Kad bi posmatrač bio na zemaljskom Severnom Polu, njegov bi se zenit podudarao sa P a njegov horizont sa nebeskim polutarom, tako da bi sve zvezde na svodu Q'PQ kružile oko njega u vodoravnim ravninama. No ako se zenit pomeri u Z, to stanje stvari se odmah menja, pa će nebeski svod kružiti oko linije POP', kao i ranije, ali ne oko zenitalne linije ZOZ'. Kada je posmatrač bio smešten na Severnom Polu ove su dve linije bile podudarne, i prema tome krugovi obrtanja koje oko nebeskog pola opisuju zvezde bili su takođe opisani oko zenitalne linije. Ali ako je zenit Z različit od p, kao na crtežu, nebeski horizont posmatrača biće H'H, a zvezde će tada izgledati kao da se pomeraju po krugu nagnutom u odnosu na horizont, kao što to pokazuju linije AA', BH i CC' na crtežu. Izvesne zvezde, naime one koje su smeštene na onom delu nebeskog svoda



koji predstavlja H'PB, biće vidljive tokom čitave noći, budući da će se njihovi krugovi obrtanja nalaziti iznad horizonta H'C'D'H. Ali sve zvezde čija je polarna razdaljina veća od PB ili PH' biće u toku svog svakodnevnog obrtanja delom iznad a delom ispod horizonta. Na primer, zvezde C i D opisivaće krugove čiji će izvesni delovi biti ispod

horizonta H'H. Drugačije rečeno, izgled nebeske polulopte za posmatrača čiji je zenit u Z biće različit od onog koji nebo prikazuje posmatraču smeštenom na Severnom Polu. Zvezde se neće okretati u vodoravnim nego u kosim ravninama. One će u velikom broju biti okolopolarne i vidljive tokom čitave noći, ali će druge izlaziti i zalaziti kao kod nas, gde se one pomeraju duž kosih krugova. Ako je Z nadomak P, samo mali broj zvezdá izlaziće i zalaziti na taj način, a razlika neće biti upadljiva; ali ako je Z više na jugu, promena će biti vidljivija.

Slične izmene moraćemo uvesti u trajanje dana i noći kada se položaj posmatrača pomera prema jugu od zemaljskog Severnog Pola. Ta činjenica postaje očigledna na sledećem crtežu.



Neka P bude nebeski Severni Pol, a Q'Q nebeski polutar. Tada, pošto se Sunce pomera po ekliptici E'E koja je nagnuta pod uglom od otprilike 23°30' u odnosu na polutar, krugovi T'E i E'T odgovaraće geografskoj širini zemaljskih krugova nazvanih Tropici, a krug AC Polarnom krugu zemaljske kugle. Budući da se Sunce pomera po ekliptici E'E, ono će se tokom svog godišnjeg obilaženja dva puta naći u zenitu posmatrača smeštenog u tropskom pojasu, jedanput na toku svoje putanje od E' do E, i drugi put od E do E'. Sunce će se jedno vreme pojavljivati na severu od posmat-

račevog zenita, a ostatak godine na jugu. Ali kako visina Sunca iznad polutara nikada nije veća od  $23^{\circ}30'$ , neka to bude EQ, posmatrač čiji se zenit nalazi severno od kruga T'E videće uvek Sunce južno od svog zenita, a zenitalna razdaljina od Sunca biće utoliko veća što posmatrač više napreduje prema Severnom Polu. Sunce će, međutim, biti svakog dana iznad horizonta, bar nekoliko sati, za posmatrača čiji se zenit nalazi između T'E i AC. Uzmemo li jedan konkretan primer, zamislimo posmatrača čiji se zenit nalazi u C, tj. na severnoj granici umerenog pojasa. Njegov nebeski horizont protezaće se do  $90^{\circ}$  sa svake strane i predstavljao ga T'CT, a Sunce će, pomerajući se duž ekliptike E'E, biti iznad horizonta bar jednim delom dana tokom čitave godine. Ali kada posmatrač pređe u arktički pojas, Sunce će se nalaziti ispod horizonta tokom većeg broja danâ, pri čemu maksimum dostiže na Severnom Polu gde se Sunce nalazi ispod horizonta tokom šest meseci. Možemo, dakle, tvrditi da se trajanje noći, koje je na Polu šest meseci, postupno smanjuje u meri u kojoj se od njega udaljujemo, dok ne dosegne umerenu zonu gde je Sunce iznad horizonta bar tokom nekoliko sati svakoga dana.

Na slici, neka Z bude zenit posmatrača smeštenog u arktičkoj oblasti; njegov horizont predstavljao tada H'H, a Sunce će se tokom nekog vremena nalaziti ispod tog horizonta. Na primer, pretpostavimo da se Sunce nalazi u n. Njegovu putanju tada predstavlja nH, krug koji je u potpunosti smešten ispod horizonta H'H za posmatrača čiji je zenit u Z. Dakle, njemu će Sunce biti nevidljivo. Za istog posmatrača, ova zvezda će neprekidno ostajati iznad horizonta tokom istog tog vremena, kada će njena putanja biti na severnoj polulopti. Na primer, pretpostavimo Sunce u d; njegova putanja dH' biće tada u potpunosti iznad horizonta H'H i tu će ostati sve dok se Sunce premešta iz d ka E i iz E u d. Tokom tog vremena, Sunce neće ni izlaziti ni zalaziti, nego će se pomerati, kao i okolopolarne zvezde, duž kosih krugova. Za sve položaje smeštene između n i d s jedne, i odgovarajućeg odseka ekliptike s druge strane, Sunce će za vreme svog svakodnevnog puta biti

čas iznad, čas ispod horizonta, pa ćemo prisustvovati običnim danima i noćima, kao kod nas, pri čemu su dani duži nego noći kada je Sunce na severnoj polulopti, a noći duže nego dani kada je Sunce na južnoj. Umesto na jedan jedini dan i jednu jedinu noć od po šest meseci, godina će u arktičkim oblastima različitim od sâmog Severnog Pola biti, dakle, podeljena na tri dela: deo duge noći, deo dugog dana i deo sastavljen od smenjivanja danâ i noći koji obrazuju dan od 24 časa. Duga noć će uvek biti kraća od šest meseci, a duža od 24 časa, a tako će isto biti i sa dugim danom. Duga noć i dugi dan označavaće dva krajnja godišnja doba u godini, pri čemu polovina dugoga dana odgovara trenutku kada je Sunce u letnjem solsticiju, a polovina duge noći trenutku kada je ono u zimskom solsticiju. Ta podela godine na tri dela vrlo je značajna za naše izučavanje, pa ću je zato oslikati jednim konkretnim primerom: Pretpostavimo da se posmatrač nalazi na takvoj razdaljini od Severnog Pola da opaža noć dugu dva meseca ili, drugim rečima, na mestu gde Sunce iza horizonta nestaje samo tokom dva meseca. Kako zimski solsticij pada na polovinu te duge noći, može se reći da će noć početi jedan mesec pre 21. decembra, zimskog solsticija. Isto tako, dugi dvomesečni dan započeće jedan mesec pre 21. juna, letnjeg solsticija. Ako se ta četiri meseca oduzmu od godine, ostaće osam meseci tokom kojih ćemo prisustvovati smenjivanju danâ i noći kao u umerenom pojasu. Ta naizmeničnost započeće posle kraja duge noći, u januaru, a noć će na početku biti duža od dana; ali u meri u kojoj će Sunce sa južne polulopte prelaziti prema severnoj, trajanje dana će se produžavati i na isteku četiri meseca završiti se jednim neprekidnim dvomesečnim danom. Na kraju tog dugog dana, u julu, naizmeničnost običnih danâ i noći ponovo će započeti, pri čemu će dan na početku biti duži od noći, ali u meri u kojoj Sunce sa severne bude prelazilo na južnu poluloptu, noć će se produžavati sve dok se posle četiri meseca takvog smenjivanja običnih danâ i noći to ne završi jednom neprekidnom dvomesečnom noći. Isti opis se *mutatis mutandis* primenjuje kada duga noć traje tri, četiri ili pet meseci, sve dok se ne dosegnu uslovi polarnog dana

i polarne noći od po šest meseci, gde nestaje posredni stupanj smenjivanja običnih dana i noći.<sup>4)</sup>

Videli smo da se Severni Pol suštinski odlikuje dugom dvomesečnom zorom. U meri u kojoj se silazi prema Jugu, blesak i trajanje zore će se smanjivati, ali na kraju duge noći od dva, tri, ili više meseci, ta zora će, međutim, biti neuobičajene dužine, dosežući često više dana. Kao što je to ranije rečeno, na početku će se pojaviti i ostati vidljivim na horizontu samo blede svetlucanje koje kruži oko posmatrača, ako je ovaj dovoljno primaknut Polu, tokom nekoliko dana, da bi konačno dovelo do punog sunčevog diska i do gore opisanog smenjivanja danâ i noći koje će se posle svega okončati jednim dugim danom. Odblesci severne zore biće takođe manje uočljivi nego na Severnom Polu.

Ali ako su osobenosti arktičkih oblasti drugačije nego one na samom Severnom Polu, one se ne razlikuju manje od osobenosti godine koja nam je prisna u umerenim i tropskim pojasevima. Kod nas, Sunce je iznad horizonta bar neko vreme svakoga dana, tokom dvanaest meseci u godini; ali za stanovnike arktičkog pojasa, ono je ispod horizonta, pa dakle neprekidno nevidljivo tokom izvesnog broja danâ. Ako se to razdoblje neprekidne noći izuzme iz računa, moglo bi se reći da godina, ili razdoblje označeno prisustvom Sunca, u arktičkim oblastima traje od šest do jedanaest meseci. Što se tiče sutona u umerenim i tropskim oblastima, on je nužno kratak jer celina od jednog dana i jedne noći ne premašuje dvadeset četiri časa, pa taj suton koji ih razdvaja može trajati samo nekoliko sati. Naprotiv, godišnja zora na Polu i zora koja okončava dugu noć arktičkih oblasti traju i jedna i druga po više dana. A što se tiče godišnjih dobâ, prisutna su leta i zime; ali zima u arktičkim oblastima obeležena je neprekidnom dugom noći, a sa približavanjem leta pojaviće se jedno razdoblje dana, pri čemu celina dana i noći ne premašuje 24 časa, sve dok ne prevlada dan i Sunce ne zasija bez prestanka više dana. Klima polarnih oblasti danas je krajnje hladna i oštra, ali kao što je ranije naglašeno, u dalekim vremenima vladali su drugi klimatski uslovi, pa zato ne možemo uzimati

u razmatranje klimu proučavajući suprotne tačke između dve oblasti.

Prethodna rasprava je pokazala da postoje dve različite skupine odlikâ, prva za posmatrača smeštenog tačno na Severnom Zemaljskom Polu, druga za posmatrača smeštenog u okolopolarnim oblastima ili prostranstvima smeštenim oko Severnog Pola u Arktičkom Krugu. Ukratko ćemo označiti te dve skupine nazivima *polarna* i *okolopolarna* i sažeti ih ovako:

## I Polarne odlike

(1) Sunce izlazi na Jugu.

(2) Zvezde ne izlaze niti zalaze; ali one kruže vodoravnim ravnima završavajući obrtanje za 24 časa. Severna nebeska polulopta je jedina vidljiva tokom čitave godine, a južna polulopta ostaje uvek nevidljiva.

(3) Godina se sastoji od jednog dugog dana i jedne duge noći od po šest meseci.

(4) Postoji samo jedno jutro i jedno veče, što će reći da se Sunce rađa i zalazi samo jedanput godišnje. Ali jutarnji ili večernji suton traje tokom gotovo dva meseca, što će reći 60 perioda od po 24 časa. Crvenkasta jutarnja i večernja svetlost nije lokalizovana na jednom određenom mestu horizonta, na Istoku ili Zapadu, kao kod nas, nego se pomera kao i zvezde kružeći oko čitavog horizonta kao gmnčarski točak, završavajući obrtanje za 24 časa. To obrtanje jutarnje svetlosti produžava se dok se sunčev disk ne pojavi iznad horizonta; potom ta zvezda sledi istu stazu tokom šest meseci, tj. pomera se bez zalaženja svuda oko posmatrača, dovršavajući jedno obrtanje svaka 24 časa.

## II Okolopolarne odlike

(1) Sunce je uvek južno od posmatračevog zenita; ali kako je to jednako slučaj za posmatrača smeštenog u umerenom pojasu, to ne možemo uzeti za jednu posebnu odliku.

(2) Veliki broj zvezda je okolopolaran, što će reći da se one tokom čitavog svog obrtanja nalaze iznad horizonta, pa su otuda uvek vidljive. Druge zvezde izlaze i zalaze kao u umerenom pojasu, ali one kruže duž kosijih krugova.

(3) Godina se sastoji od tri dela: (i) duga neprekidna noć, u trenutku zimskog solsticija, koja traje više od 24 časa i manje od šest meseci, zavisno od lokalne geografske širine; (ii) dug neprekidan dan, u trenutku letnjeg solsticija; i (iii) smenjivanje običnih danâ i noći tokom ostatka godine, pri čemu jedan dan i jedna noć zajedno ne premašuju trajanje od 24 časa. Dan koji slédi za dugom neprekidnom noći najpre je kraći od noći, ali se produžava dok ne nastane dug neprekidan dan. Na kraju tog dugog dana, noć je najpre kraća od dana, zatim sa svoje strane počinje da se uvećava do početka duge neprekidne noći koja će okončati godinu.

(4) Zora na kraju duge neprekidne noći traje tokom više dana, ali njeno trajanje i njen blesak utoliko su manji što se više udaljujemo od Severnog Pola. Za izvesna mesta, na nekoliko stepeni od Severnog Pola, pojava kruženja jutarnjeg svetlucanja biće još manje primetna tokom najvećeg dela trajanja zore. Druge zore, tj. one koje odvajaju obične dane i noći, trajaće, poput zorâ umerenog pojasa, samo nekoliko sati. Sunce će se, kada se nalazi iznad horizonta tokom neprekidnog dana, bez zalaženja okretati oko posmatrača, kao na Polu, ali duž kosih i nevodoravnih krugova, a tokom duge noći biće potpuno ispod horizonta; dok će tokom ostatka godine izlaziti i zalaziti ostajući iznad horizonta za vreme jednog dela promerljivog dana zavisno od položaja Sunca na ekliptici.

Ovde imamo dve raziičite skupine odlikâ koje se tiču polarnih i okolopolarnih oblasti, odlikâ koje ne nalazimo igde drugde na površini Zemljine kugle. Pošto su zemaljski polovi danas isti kao i pre mnogo miliona godinâ, ovde izložene astronomske odlike važeće su za sva vremena, jako može biti da je polarna klima trpela žestoke poremećaje u pleistocenu. Ukratko, mi ćemo te odlike smatrati za nepogrešive vodiče, tako da ćemo, ukoliko neki ved-

ski opis ili predanje ispoljava jednu ili drugu od pomenutih odlikâ, mirno moći da zaključimo da je predanje polarnog ili okolopolarnog porekla, i da je pojava, ako je sâm pesnik nije stvarno zapazio, bila u najmanju ruku poznata putem vernog prenošenja predanja s kolena na koleno. Srećom, ima mnogih odlomaka koji se u vedskoj književnosti odnose na te pojave, pa ćemo radi lakšeg izučavanja ovu podeliti na dva dela: prvi koji sadrži odlomke koji izravno opisuju dugu noć ili dugu zoru, ili se na njih odnose; i drugi, koji se sastoji od mitova i od legendi koji potkrepljuju i posredno potvrđuju prvi. Dokazi prvoga dela, budući neposredni, prirodno su ubedljiviji; zato ćemo i započeti sa njima u narednom poglavlju, ostavijajući izučavanje vedskih mitova i legendi za poslednji deo ovoga dela.

#### BELEŠKE

1) Videti: *The Indian Antiquary*, tom XXIV, (avgust 1895), str. 245.

2) Dr Warren, *Paradise Found*, 10. izdanje, str. 64.

3) *Ibid.*, str. 69.

4) Uporediti Bhāskarāchārya: *Siddhānta Shiromani*, *Goḷādhyāya*, glava VII, stih 6—7.

»Preko 66° severne širine, nastaje posebna pojava: neprekidan dan, sve dok je deklinacija Sunca veća od dodatka na (geografsku) širinu. Na isti način, kada je deklinacija na Jugu veća od dodatka na (geografsku) širinu, vlada neprekidna noć. U tački Meru (Severni Pol) dugi dan i duga noć su jednaki.»

Neka geografska širina bude 70°. Njen dodatak je:  $90 - 70 = 20^\circ$ . Dakle, sve dok je visina Sunca u odnosu na nebeski polutar veća od  $20^\circ$  (ona nikada ne premašuje  $23^\circ 28'$ ), biće neprekidan dan. Neprekidna noć biće kada deklinacija na Jugu bude između  $23^\circ 28'$  i  $20^\circ$ . Paul Du Chailly precizira da na Nordkinu ili Severnom Rtu (koji se nalazi na širini od  $71^\circ 6' 50''$ ), najsevernijoj tački evropskog kontinenta, duga noć počinje 18. novembra, a završava se 24. januara, dakle 67 dana od 24 časa.

## GLAVA IV

### NÓC BOGOVA

U krilu vedske književnosti, mi smo svedoci razrađenog žrtvenog sistema tako dobro upravljenog prema lunarno-solarnom kalendaru da su vedski bardj u to doba morali biti izuzetno dobro upućeni u astronomiju. Bilo je dnevnih, dvaputmesečnih, mesečnih, tromesečnih, polugodišnjih i godišnjih žrtava koje su, kao što sam drugde pokazao, i tada služile za označavanje vremena.<sup>1)</sup> *Taittiria Samhitâ* i *Brâhmanas* izričito spominju lunarni mesec od trideset dana i godinu od dvanaest takvih meseci, u koje se katkad unetao jedan mesec da bi se lunarna godina uskladila sa solarnom. Ekliptika, ili zodijački krug, bila je podeljena na 27 ili 28 delova, nazvanih Nakshatras (sazvežđa), koji su služili kao granice za obeležavanje godišnjeg prolaska Sunca ili mesečnog obrtanja Meseca oko Zemlje. Dve solsticijske i dve ravnodnevične tačke, kao i prelazak Sunca na severnu ili južnu poluloptu bili su jasno određeni, pa je godina bila podeljena na šest godišnjih dobâ, pri čemu su mesečni ili godišnji praznici bili strogo utvrđeni. Zvezde koje izlaze i zalaze sa Suncem bile su takođe sistematski posmatrane, a Istok i Zapad maksimalno tačno određeni za onovremene uslove. U *Orion or the Antiquity of the Vedas* pokazao sam kako su otkrivane promene ravnodnevičnih položajâ u to vreme, i kako iz njih možemo izvesti klasifikaciju razdobljâ vedske starine. Po toj klasifikaciji, *Taittiria Samhitâ* pada u razdoblje Krittikâs ili Plejadâ (—2.500), pa bi neki iz toga mogli da zaključe da se gore navedene pojedinosti vedskog kalendara javljaju tek u poznoj vedskoj književnosti. Čak i površno proučavanje *Rig-Vede* pokazuje, međutim, da to nije slučaj. Godina od

360 dana, sa onim katkad umetnutim mesecom, ili godina od 12 lunarnih meseci, sa 12 umetnutih dana na kraju svake godine, bila je prisna pesnicima *Rig-Vede*, koji su je često spominjali u svojim himnama.<sup>2)</sup> Nalazimo takođe više upućivanja na prelazak Sunca sa severne na južnu poluloptu, od jedne ravnodnevice do druge, nazvane *Devayâna* i *Pitriyâna*, kao i na godišnje *sattras*, što jasno dokazuje da se *rig-vedski* kalendar vrlo malo razlikovao od onog koji je bio u upotrebi u vreme *Taittiria Samhitâ* i *Brâhmanas*. Kalendar od dvanaest meseci i šest godišnjih dobâ primenjuje se samo u umerenom i tropskom pojasu, pa ako je suditi po gore ustanovljenim činjenicama, slédi da su oni koji su se koristili jednim takvim kalendarom morali poznavati zemlju u kojoj se Sunce nad horizontom nalazilo u svim danima godine. Sadašnja znanja o vedskoj mitologiji podupiru istu tačku gledišta. *Vritra* se smatra za demona suše i tmine, a različite mitove objašnjava teorija o svakodnevnoj borbi između silâ svetlosti i silâ tame, ili o konačnoj pobedi leta nad zimom, ili pak dana nad noći, ili *Indre* nad oblacima koji zadržavaju vodu. *G. Nârâyana Aiyangar* iz *Bangalora* pokušao je da neke od tih mitova objasni polazeći od zvezdane teorije koja pokazuje da mitovi upućuju na položaj prolećne ravnodnevice u *Orionu*, u najdrevnijem razdoblju vedske civilizacije. Ali sve te teorije ili postupci tumačenja pretpostavljaju da je vedski narod uvek nastanjivao umereni ili tropski pojas, te da su se svi ti mitovi i predanja obrazovali i razvili u tim pojasevima.

Takvi su rezultati do kojih su došla najnovija istraživanja vedske filologije i mitologije o geografskom poreklu vedskog naroda i drevnosti njegove mitologije. Ali tragaocu se postavlja pitanje jesmo li dostigli krajnju granicu naših istraživanja. Krivo se pretpostavlja da su sva predanja, svi mitovi, i čak sva božanstva, spomenuta u *Rig-Vedi*, tvorevina jednog jedinog vremena. Sa geološke tačke gledišta, *Rig-Veda* ili, možemo čak reći, celina vedske književnosti, nije nam data u slojevima prema nekom hronološkom redu, tako da bismo sa jednog mogli prelaziti na drugi sloj i jedan ispitivati neza-

visno od drugih. *Rig-Veda* je zbirka raznorodnih elemenata iz različitih vremena, koji su tako umetnuti jedni u druge da je potreban dug i strpljiv rad da se oni uzmognu razlučiti a njihov hronološki red ponovo ustanovi. Ja sam već podvukao koliko su naša nesavršena znanja o drevnom čoveku i njegovom okruženju učinila teškim i katkad nemogućim taj zadatak. Ali, kao što je to primetio prof. Max Müller, zadatak je svakog naraštaja istraživača da što je moguće više suzi nerazumljivi deo *Rig-Vede*, tako da bi, sa napretkom naučnog istraživanja, svaki novi naraštaj mogao biti u boljem položaju od onih prethodnih. Prema onom što znamo o mitologiji *Vedâ*, vedski kalendar još nije pružio odlučujuće elemente u prilog arktičkog porekla. Postoje, međutim, u tim elementima podrazumevajuća obaveštenja, koja su do sada bila prenebregavana i koja nas mogu, u svetlosti novih naučnih otkrića, dovesti do značajnih zaključaka. Spominjanje lunarno-solarnog kalendara u *Rig-Vedi* ne bi nas, dakle, moralo sprečiti da produžimo svoje istraživanje ispitujući tekstove i legende koji još nisu objašnjeni na zadovoljavajući način, te da proveravamo u kojoj meri ti tekstovi i legende potvrđuju postojanje polarne ili okolopolarne postojbine. Odluke tih oblasti već su određene u prethodnom poglavlju, pa sve što nam preostaje jeste da ih suočimo sa tom književnošću ne bismo li utvrdili da li su one u njoj prisutne.

Obrtanje nebeskog svoda iznad posmatrača jedna je od glavnih odlika Severnog Pola, a pojava je toliko osobena da možemo očekivati da njene tragove nađemo u prvim predanjima jednog naroda, ako su on ili njegovi preci ikada živeli u blizini Severnog Pola. Suočavajući tu odliku sa vedskom književnošću, mi odista nalazimo odlomke koji kretanje nebesa upoređuju sa kretanjem točka, i tvrde da se nebeski svod održava na vrhu jedne ose. Tako, u *Rig-Vedi* X, 89, 4, kaže se da Indra »Zemlju i Nebo drži odvojenim kao što osovina podupire dva točka na teretnim kolima«.³) Prof. Ludwig misli da se taj odlomak odnosi na zemaljsku osu, i njegovo je objašnjenje vrlo verovatno. Ista ideja se nalazi i na drugim mestima, a katkad se čak kaže da se nebo održava bez oslonca, što svedoči o velikoj

Indrinoj moći (II, 15, 2; IV, 56, 3).⁴) U X, 89, 2 Indra je poistovećen sa Surijom (Surya) i opisan kao onaj »koji obrće ogromno prostranstvo kao točkove bornih kola«.⁵) Izraz upotrebljen za »prostranstvo« jeste *varâmsi* koju Sâyana tumači kao »zvezde«. Ali koje god značenje usvojili, jasno je da se u odnosnom stihu upućuje na obrtanje neba, a ovo se upoređuje sa kolskim točkom. Nebesa se, pak, u umerenim i tropskim oblastima mogu opisivati kao obrćuća, poput točka, od Istoka prema Zapadu, zatim od Zapada prema Istoku, pri čemu je ova druga polovina kruženja nevidljiva posmatraču. Ali zasigurno ne možemo za tropsko nebo reći da se održava na jednom jarbolu, iz prostog razloga što Severni Pol, koji u jednom takvom slučaju mora biti tačka oslonca, neće biti dovoljno blizak zenitu u tropskom ili umerenom pojasu. Ako, dakle, kombinujemo dva stava, naime da se nebesa održavaju kao na vrhu jarbola, i da se obrću kao točak, iz toga mirno možemo zaključiti da je kretanje o kojem je reč u stvari kretanje nebeske polulopte, takvo kakvo se može posmatrati sa Severnog Pola. U *Rig-Vedi* I, 24, 10.⁶) sazvežđe Velikog Medveda (*Rikshah*) opisano je kao visoko uzdignuto (*uchhañ*), a kako se to može primeniti samo na visinu sazvežđa, sledi da se ovo mora smestiti iznad posmatrača, što je moguće samo u okolopolarnim oblastima. U *Rig-Vedi*, na žalost, ima malo drugih mestâ koja opisuju kretanje nebeske polulopte ili zvezdâ, pa zato biramo drugu odliku polarnih oblasti: »dan i noć od po šest meseci«, ne bismo li videli da li vedska književnost sadrži upućivanja na tu jedinstvenu crtu polarnih oblasti.

Ideja da dan i noć bogova traju po šest meseci toliko je raširena u vedskoj književnosti da ćemo se na njoj malo zadržati, te u tom cilju započeti sa post-vedskom književnošću, da se posle vratimo na najdrevnije knjige. Ta ideja se nalazi ne samo u *Purânas*, nego takođe i u astronomskim delima, a kako ova poslednja o njoj govore sa više tačnosti, počecemo sa najnovijim *Siddhântas*. Planina Meru je za naše astronome Severni Pol, a *Sûrya Siddhânta*, XII, 67, kaže: »Na Meru, bogovi osmatraju Sunce tokom polovine njegovog obrtanja, posle njegovog jedinog izlaska u Jarcu.« Prema *Pûranas*, Meru je

obitavalište svih bogova, pa ono što je rečeno povodom njihove noći i njihovog dana koji traju po pola godine na taj način se lako i prirodno objašnjava; a svi astronomi i vraći dopustili su tačnost tog objašnjenja. Dan bogova odgovara prelaženju Sunca od prolećne do jesenje ravnodnevice, kada je Sunce vidljivo na Severnom Polu ili Meru; a noć odgovara prelaženju Sunca na južnu poluloptu, od jesenje do prolećne ravnodnevice. Ali Bhâskarâchârya, koji nije dobro shvatio mesto koje utvrđuje da »Uttarâyana jeste dan bogova«, postavio je pitanje kako to da je Uttarâyana, izraz koji je u svoje vreme označavao prelaženje Sunca od zimskog do letnjeg solsticija, mogao biti dan bogova smešten na Severnom Polu; jer posmatrač smešten na Polu može videti Sunce samo za vreme njegovog prelaženja od prolećne do jesenje ravnodnevice.<sup>7)</sup> Ali, kao što sam drugde pokazao, Bhâskarâchârya je ovde zapao u grešku pripisujući reči Uttarâyana smisao koji nekada nije imala, ili ga bar nije imala u odnosnim odlomcima. Staro značenje Uttarâyana, doslovno »put na Sever«, bilo je razdoblje vremena potrebno Suncu da pređe deo ekliptike smešten na severnoj polulopti, od prolećne do jesenje ravnodnevice; a ako reč shvatimo u tom smislu, tvrđenje da je Uttarâyana dan bogova odmah postaje jasno razumljivo. To da e Bhâskarâchârya poziva na drevne astronomske *Samhitâs* jasno pokazuje da je predanje preneto iz najdrevnijih vremena. Postoji mišljenje da bi u tim odlomcima bogovi mogli označavati obogotvorene pretke ljudske rase, ali ja ne mislim da nam je takvo jedno objašnjenje potrebno. Ako su preci ljudske rase ikada živeli na Severnom Polu, njihovi bogovi su tamo takođe obitali; a ja ću u narednim poglavljima pokazati da su vedska božanstva doista posedovala svojstva koja su po poreklu autentično polarna. Zato za nas nema ikakve razlike da li je jedna upadljiva izvorna crta u predanju sačuvana kao odlika bogova ili obogotvorenih predaka rase. Mi se zanimamo za sâmo predanje, i svoju ćmo svrhu postići ako njegovo postojanje jasno utvrdimo.

Pređimo sada na ono što kaže *Manu*, I, 67.<sup>8)</sup> U opisu podele vremena, napisano je: »Jedna go-

dina smrtnika jeste jedan dan i jedna noć bogova; a evo kakva joj je podela: dan odgovara putu Sunca na Sever, a noć njegovom putu ka Jugu.« Dan i noć bogova izabrani su tako kao jedinice za merenje dužih vremenskih razdobljâ, kao što *Yâskini Kalpas*, itd., i *Nirukta*, XIV, 4, verovatno sadrže iste odrednice. U prvom tomu svojih *Original Sanskrit Texts*, Muir daje nekoliko od ovih odlomaka utoliko što se odnose na sistem *yugas* koji se nalazi u *Pûranas*. Ali mi se ne zanimamo za noviji razvoj ideje da su dan i noć bogova trajali po šest meseci. Što je za nas značajno jeste učestalost tog predanja tokom čitave vedske i postvedske književnosti, što se može objasniti samo polazeći od pretpostavke da je ta učestalost proistekla iz posmatranja činjenicâ. Zato ćemo kasnije citirati *Mahâbhârata* koja daje tačan opis planine Meru, planine nad planinama, da se ne ostavi i najmanja sumnja o njenoj istovetnosti sa Severnim Polom. U poglavljima 163 i 164 iz *Vanaparvan* Ardžununa poseta Planini opisana je do tančina, a tu nam se pripoveda da »na Meru Sunce i Mesec kruže s leva na desno (*pradakshinam*) svakoga dana, a tako isto čine i sve zvezde«. Nešto dalje, pripovedač dodaje: »Svojim sjajem, planina nadvladava tminu, tako da se noć jedva može razlikovati od dana.« Nekoliko stihova kasnije, naći ćemo da »dan i noć zajedno obrazuju jednu godinu za stanovnike tog mesta.«<sup>9)</sup> Ovi navodi su uveliko dovoljni da svakoga uvere da su, u vreme kada je sačinjena velika epopeja, indijski pisci dosta tačno poznavali meteorolške i astronomske odlike Severnog Pola, te da se ne može pretpostaviti da su do tih saznanja došli isključivo putem računanja. Upućivanje na »sjaj planine« posebno je zanimljivo: sva je verovatnoća da se radi o aluziji na severne zore vidljive na Severnom Polu. Što se tiče postvedske književnosti, nalazimo, s jedne strane, mnogostruko spominjanje predanja o noći i danu bogova od po šest meseci, a s druge strane, planina Meru ili Severni Pol opisana je sa takvom tačnošću da nas to navodi na verovanje da se vraćamo u drevno doba kada su se te pojave mogle svakodnevno posmatrati; a to se potvrđuje činjenicom da predanje nije ograničeno samo na postvedsku književnost.



Ako sada pređemo na vedsku književnost, nalazimo da je Planina Meru u njima opisana kao sedište sedam adityâs u *Taittirîya Aranyaka* (I, 7, 1), dok se za osmog adityâ, nazvanog Kashyapa, kaže da nikada nije napustio veliku Meru ili Mahâmeru. Kashyapa se zatim opisuje kao svetlost dodeljena sedmorici adityâs, koja uz to osvetljava i veliku planinu. U *Taittirîya Brâhmana* (III, 9, 22, 1) nailazimo, međutim, na mesto koje jasno kazuje da »ono što čini godinu jeste jedan jedini dan bogova«. Ta tvrdnja je toliko jasna da ne može biti sumnje u pogledu njenog značenja. Jedna godina za smrt-nike biće samo jedan dan za bogove; ali ja sam nekada smatrao za krajnje smeono da se čak i na jednom tako očiglednom stavu zasniva teorija,<sup>10</sup>) utoliko što mi izgledaše da se on pojavljuje jedan jedini put u vedskoj književnosti. Ništa odgovorajuće nisam mogao naći u *Samhitâs*, a naročito u *Rig-Vedi*, pa sam bio na iskušenju da tvrdim da su Uttarâyana i Dakshinâyana bile, po svemu sudeći, opisane na taj način kao dan i noć, sa po jednim kvalifikativom, kako bi se naznačila njihova posebna priroda. Produbljenija istraživanja su me, međutim, primorala na zaključak da je predanje predstavljeno ovim odlomkom ukazivalo na postojanje polarne postojbine u pradavnim vremenima, pa sam kasnije pronašao dokaze koji su mi dozvolili da dođem do predašnjeg zaključka. Ima više teorijâ polazeći od kojih se mogu objasniti gornje tvrdnje iz *Taittirîya Brâhmana*. Mi ih možemo smatrati za čisti plod mašte ili za metaforu koja slikovitim jezikom izražava jednu činjenicu potpuno različitu od one opisane, ali oni mogu biti i rezultat stvarnog posmatranja sâmog pisca ili trećih licâ od kojih je on to obaveštenje dobio. To se takođe može smatrati za zasnovano na potonjim astronomskim proračunima, jer ono što je na početku bilo astronomsko izvođenje moglo se kasnije preobratiti u stvarnu činjenicu posmatranja. Poslednja od ovih pretpostavki izgledala bi verovatna da je predanje bilo ograničeno samo na postvedsku književnost ili naprosto na astronomska dela. Ali mi ne možemo pretpostavljati da je u vreme *Brâhmanas* astronomsko znanje bilo toliko uznapredovalo da bi omogućavalo takav matematički proračun, čak i uz pretpostavku da su vedski

pesnici bili sposobni za takve podvige. Čak i u Herodotovo vreme tvrdnja da postoji narod koji spava šest meseci bila je smatrana za neverovatnu (IV, 24), te zato moramo odbaciti ideju da je više vekova pre Herodota na gore opisani način mogao biti ustanovljen stav o danu i noći bogova. Ali sve sumnje po tom pitanju razvejane su postojanjem jednog gotovo istovetnog iskaza u svetim knjigama Persijanaca. U *Vendidad* (II, 40), nalazimo izraz »*Tae cha araya mainyaente yat yare*« koji znači »oni drže za dan ono što je godina«. To je samo parafraza za tvrdnju iz *Taittirîya Brâhmana*, a kontekst u persijskim rukopisima skida svakom moguću sumnju sa polarnog svojstva tog iskaza. Poslednji deo *Vendidad* II, odakle je istrgnuto ovo mesto, sadrži razgovor između Ahura Mazde i Jime.<sup>11</sup>) Ahura Mazda upozorava Jimu, prvoga ljudskog kralja, na približavanje ljute zime koja će razoriti sva živa stvorenja, prekrivajući zemlju gustim slojem leda, te savetuje Jimu da sagradi *Varu* ili zabran, ne bi li zaštitio semenje svih vrsta životinjâ i biljaka. Za njihov susret se kaže da se odigrao u Airyana Vaêjo ili iranskom raju. *Vara*, ili zabran, čiju je gradnju savetovao Ahura Mazda, biće pripremljena, pa Jima pita Ahura Mazdu: »O Tvorče tvarnoga sveta, koje će svetlosti obasjati *Varu* koju je sagradio Jima?« Ahura Mazda odgovara: »Postoje svetlosti nestvorene i svetlosti stvorene. Tamo, zvezde, Mesec, i Sunce mogu se rađati i zalaziti samo jedanput (godišnje), a godina ne izgleda duža od jednog dana.« Ovde sam naveo Darmesteterovu verziju, ali i ona Spiegelova suštinski je ista. To mesto je značajno sa različitih tačaka gledišta. Prvo, ono nam kaže da je Airyana Vaêjo ili postojbina Iranaca bila mesto koje je glasilacijom postalo nenastanjivo; a drugo, da se na tome mestu Sunce rađalo i zalazilo samo jedanput godišnje, te da je godina za stanovnike toga mesta ličila na jedan dan. Domet toga odlomka, što se tiče glasilacije, biće raspravljano kasnije. Za sada, dovoljno je zapaziti da on u potpunosti potkrepljuje i razjašnjava tvrdnju iz *Taittirîya Brâhmana* o kojoj je gore bilo reči. Godišnji izlazak i zalazak Sunca mogući su samo na Severnom Polu, te spominjanje tih odlika ne ostavlja ikakvu sumnju na činjenicu da su *Vara* i Airyana Vaêjo bili smešteni

u arktičkim ili okolopolarnim oblastima, i da se mesto iz *Taittirīya Brahmāna* odnosi na polarnu godinu. Činjenica da se ta tvrdnja u isti mah nalazi i u iranskoj i u indijskoj književnosti isključuje svaku mogućnost domišljanja počev od matematičkih proračuna. Ne možemo takođe pretpostaviti da su ove dve grane indoevropske rase mogle poznavati tu činjenicu tek iz pukog naprezanja uobrazilje, niti da se radilo samo o metafori. Ostaje jedina mogućnost da je, kao što je to zapazio Sir Charles Lyell, predanje bilo »zasnovano na posmatranju prirode«. <sup>12)</sup> Tačno je, doduše, da se ta tvrdnja, ili svaki drugi analogan stav, ne nalazi samo u *Rig-Vedi*; ali mi ćemo kasnije pokazati da i u *Rig-Vedi* ima mnogo drugih mesta koja tu tvrdnju potkrepljuju na ubedljiv način, odnoseći se na druge polarne odlike. Spomenuću ovde činjenicu da su prve vedske godine izgleda bile podeljene samo na dva dela: Devayāna i Pitriyāna, koji su izvorno odgovarali Uttarāyana i Dakshināyana ili danu i noći bogova. Reč Devayāna pojavljuje se više puta u *Rig-Veda Samhitā* i označava »put bogova«. Tako, u *Rig-Vedi* I, 72, 7 kaže se da Agni poznaje put Devayāna, a u *Rig-Vedi* I, 183, 6 i 184, 6 pesnik kaže: »Mi smo, o Ashvini! stigli do kraja tmine, dođi sada kod nas putem Devayāna.« <sup>13)</sup> U VII, 76, 2 čitamo još, »put Devayāna postao mi je vidljiv. Zastava zore pojavila se na Istoku.« Takva mesta jasno naznačuju da je Devayāna započinjala sa osvitom zore a po okončanju tmine, i da je to bio put kojim su Agni, Ashvini, Ushos, Sūrya i druga jutarnja božanstva putovala tokom svog nebeskog hoda. Put Pitrisā, ili Pitriyāna, opisan je, naprotiv, u X, 18, 1 kao »obrnut od Devayāna, ili put smrti«. U *Rig-Vedi* X, 88, 15, pesnik veli da je »čuo« da se govori samo o »dva puta, jedan put Devasā, a drugi Pitrisā«. Ako je, dakle, Devayāna započinjala sa zorom, moramo pretpostaviti da je Pitriyāna započinjala sa tminom. Zato je Sāyama bio u pravu kada V, 77, 2 tumači ovako: »Veče nije za bogove (devayāna).« Ako su Devayāna i Pitriyāna bili samo sinonimi za obične dane i noći, prirodno je da ne bi bilo ikakvog razloga da se kaže da su oni bili jedini putevi poznati drevnim Rišijima, pa ne bi mogli biti opisivani tako kao da sadrže po tri godišnja doba, koja započinjaju sa pro-

lećem (Shat. Br. II, 1, 3, 1—3).<sup>14)</sup> Izgleda, dakle, vrlo verovatnim da su Devayāna i Pitriyāna izvorno predstavljali podelu godine na dva dela, jedan neprekidne svetlosti i drugi neprekidne tmine, kao na Severnom Polu; te da je ovaj, iako ne odgovara poslednjoj otadžbini vedskog naroda, bio zapamćen zato što je to bila utvrđena i priznata činjenica u jeziku, kao i sedam Sunaca ili sedam konjā jednog jedinog Sunca. Dokazi za to stanovište biće izneti u narednim poglavljima. Ovde je dovoljno primetiti da ako podelu Devayāna protumačimo na taj način, dobijamo puno potkrepljenje za tvrdnju iz *Taittirīya Brāhmana* koja kaže da je godina samo jedan dan bogova. Tim povodom možemo isto tako zapaziti da se izraz »put bogova« i sâm nalazi u persijskim rukopisima. Tako, u *Farvardin Yasht* 56—57, za Fravashi, koji odgovaraju Pitrisima u vedskoj književnosti, kaže se da su Suncu i Mesecu pokazali »put koji je utro Mazda, put koji su utrlili bogovi«, duž kojeg se kreću sâmji Fravashi. Kaže se takođe da su Sunce i Mesec »dugo ostali na istom mestu, ne napredujući, zbog ugnjetavanja koje vrše Devasi (Vedski Asuri, ili demoni tame)«, pre no što su Fravashi pokazali »Mazdin put« tim dvema svetlostima.<sup>15)</sup> To pokazuje da je Mazdin put počinjao, baš kao i Devayāna, kada se Sunce oslobađalo iz kandži demonā tame. Drugačije rečeno, on je predstavljao razdoblje godine u kojem je Sunce bilo iznad horizonta, na mestu gde su nekada živeli preci Indo-Iranaca. Videli smo da je Devayāna, ili put bogova, put duž kojeg su se kretali Sūrya, Agni i druga jutarnja božanstva, prema *Rig-Vedi*; a persijski rukopisi upotpunjavaju to obaveštenje kazujući nam da je Sunce bilo zaustavljeno pre no što su mu Fravashi pokazali Mazdin put, što očigledno znači da je Devayāna ili Mazdin put bio otsečak godine kada je Sunce bilo iznad horizonta, pošto je prethodno jedno izvesno vreme bilo prognano silama tame.

Ali podudaranje između indijskih i persijskih rukopisa ne završava se tu. Pitriyāna je predmet jedne snažne predrasude, sudeći po onom što nalazimo u poznoj indijskoj književnosti, a za to čak postoji paralela u persijskim rukopisima. Indusi smatrahu da je smrt tokom Pitriyāna rdavo pred-

skazanje za čoveka, pa veliki ratnik iz *Mahâbhârata*. Bhisma, umirući u svome krevetu, čeka da Suncu pređe zimski solsticij, pošto se Dakshinâyana, koja je sinonim za Pitriyâna, tada smatrala za vreme potrebno Suncu između letnjeg i zimskog solsticija.<sup>16)</sup> Mnogobrojni odlomci rasuti po čitavoj upanišadskoj književnosti podižavaju to isto stanovište opisujući put ljudske duše zavisno od toga umire li ona tokom Devayâna ili Pitriyâna, i svedoče o preimućtvu dosuđenom sudbini ljudske duše koja umire tokom puta bogova ili Devayâna. Svi se ovi odlomci nalaze sakupljeni u Shanikârâchâryinom Bhashya o *Brâhma Sûtras*, IV, 2, 18—21, u kojima Bâdarâyana<sup>17)</sup> pokušava da izmiri sve ove odlomke sa teškoćom koju izazivaše činjenica da je smrt tokom noći bogova bila smatrana nezaslužnom, s religiozne tačke gledišta, pa je svoje gledište sazeo rekavši da te tekstove ne smemo tumačiti kao predskazanje nepovoljnog budućeg života za sve ljude koji umiru tokom Dakshinâyana, ili noći bogova. U protivstavu, Bâdarâyana dodaje, dakle, da se ovi odlomci mogu smatrati kao uputni za jogine koji posle smrti žele da dosegnu nebo na jedan poseban način. Šta god mogli misliti o tome stanovištu, mi u tom Bâdarâyanimom pokušaju jasno razlučujemo lucidnu svest o postojanju jednog predanja koje, ako već na sistematski način ne žigoše smrt tokom noći bogova, u svakom slučaju ne odobrava na jasan način taj događaj sa religiozne tačke gledišta. Ako je Pitriyâna izvorno predstavljala, kao što smo gore ustanovili, razdoblje neprekidne tame, predanje može biti lako i racionalno objašnjeno; jer kako je Pitriyâna tada označavala jednu neprekinutu noć, pogrebni obredi za svakoga ko je preminuo tokom tog razdoblja odlagani su do svitanja zore, na kraju Pitriyâna ili na početku Devayâna. Čak i danas, umreti tokom noći smatra se kao rđav predznak, a pogreb se redovno obavlja po danu.

Persijski rukopisi su još izričitiji. U *Vendidad*, V, 10 i VIII, 4 postavlja se pitanje kako treba da postupi obožavalac Mazde ako se smrt dogodi u kući po završetku leta, tokom zime; a Ahura Mazda odgovara: »U takvim slučajevima u svim kućama mora se iskopati kata (raka) i u nju položiti telo

za dve ili tri noći ili za mesec dana, dok ne polete ptice, ne niknu biljke, ne poteku reke a vetar ne isuši zemaljsku vlagu.« Ima li se u vidu da leš jednog Mazdinog obožavaoca mora biti izložen Suncu pre nego što se prepusti pticama, jedini razlog iz kojeg se telo čuva u kući tokom jednog meseca izgleda da je taj što se radilo o mesecu tame. Opis pticâ koje počinju da lete i rekâ koje počinju da teku itd. podseća na jedan opis zore iz *Rig-Vede*, pa je sasvim verovatno da ti izrazi prevode istu pojavu kao u *Rig-Vedi*. Doista, oni upućuju na zimu potpune tmine, tokom koje se leš mora čuvati u kući, ne bi li bio izložen Suncu pri prvoj pojavi zore koja sledi za dugom noći.<sup>18)</sup> Biće, međutim, prikladnije da te odlomke raspravimo posle izučavanja celine vedskih dokaza u prilog arktičkog porekla. Ja sam se na njih pozvao ne bih li pokazao potpuno saglasje između induskih i persijskih rukopisa u pogledu dana i noći bogova i njihovih neosporivih polarnih odlika koje upućuju na postojanje jedne iskonske zemlje unutar arktičkog kruga.

Ista predanja nalaze se takođe u književnosti drugih ogranaka indo-evropske rase, ne samo, dakle, kod Indusa i Persijanaca. Na primer, dr Warren navodi grčka predanja analogna onima o kojima je gore bilo reči. Što se tiče obrtanja nebeskog svoda, Anaksimena, veli on, upoređuje kretanje nebesâ u drevnim vremenima sa okretanjem povelja na čovekovo glavi.<sup>19)</sup> Drugog jednog grčkog pisca on navodi ne bi li pokazao da se »na početku, Polarna Zvezda uvek pojavljivala u zenitu«. Takođe je ustanovljeno, po Antonu Kirchenbaueru, da se u *Ilijadi* i *Odiseji* neprekidno upućuje na dve vrste danâ, jednu koja traje godinu dana, i to ikada se opisuju život i dela bogova, a drugu od 24 časa. Noć bogova ima svoju paralelu u nordijskoj mitologiji koja spominje »sumrak bogova.«\*) podrazumevajući pod tim izrazom vreme kada se završava vladavina Odina i Asa, ili bogova, ne zauvek, nego do ponovnog rođenja; jer rečeno je da

\*) Autor koristi uobičajeni prevod sintagme *ragnarok* koja doslovno označava »slom božanskih moći« — *prim. urednika*.

će »iz mrtvog Sunca uskrsnuti kćer lepša od svoga oca, i čovečanstvo će iznova započeti iz tvorioca života i njegove verenice Žive«.\*\*) Ako su ova predanja i iskazi tačni, oni pokazuju da ideja noći i dana bogova od po pola godine nije samo indo-iranska nego i indo-evropska, te da je otud morala poteći iz iskonske otadžbine Indoevropljana.<sup>20</sup>) Uopredna mitologija, kao što ćemo to videti u jednom potonjem poglavlju, u punoj meri potkrepljuje tačku gledišta polarnog porekla indoevropskih rasâ; a nema ičeg iznenađujućeg u tome što predanja koja govore o danu i noći od po šest meseci nalazimo ne samo u vedskoj i iranskoj književnosti, nego i u grčkoj i nordijskoj. Izgleda da je to ideja koju su iz predanja nasledile sve grane indoevropske rase, i kako je ona specifično polarna, dovoljna je sebi samoj za ustanovljenje arktičkog porekla. Ali naša građevina, srećom, neće se podizati na tom jedinom stubu, jer imamo i mnogo drugih dokaza u vedskoj književnosti koji podržavaju arktičku teoriju zadovoljavajući gotovo sve polarne i okolopolarne odlike izložene u prethodnom poglavlju. Duga obruća zora jeste druga osobenost Severnog Pola, pa ćemo u narednom poglavlju videti da je ono što se u *Rig-Vedi* kaže o zori razumljivo samo ako se radi o polarnoj zori.

#### BELESKE

1) Videti: *The Orion or the Antiquity of the Vedas*, gl. II.

2) Videti: *Rig*, I, 25, 8 — (ved māsō dhrtavrato dvādash pradjāvatah ved ya upodjāyaté). Videti takođe *Rig*, IV, 33, 7, — (dvādash dyūnnagohyasyātithyé ranmribhavah). Videti: *Orion*, str. 167. i dalje. *Rig*, I, 164, II, izričito spominje 360 dana i 360 noći u godini.

3) *Rig*, X, 89, 4 — (yo akṣénév cha kriya shachībhīrviṣvaktastambh pṛithīvimut dyān).

4) *Rig*, II, 15, 2, (avanshé dyāmastabhayat) — IV, 56, 3, (ya imé dyāvāpṛithīvi djadjan urvi gabhīre radjasī suméke avanshé dhīrah shachyā samairat).

\*\*) Po našim saznanjima izloženi navod nema doslovne korespondencije u nasleđu skandinavske religioznosti, ali on korektno sintetiše i ispravno tumači sadržaje *Vafthrúdnismál*, 45—47 te Snorrievóg *Gylfaginning*, 53. — *Prim. urednika.*

5) *Rig*, X, 89, 1, 2, — (sa sūryah paryurū varānsthendro vavṛiatyādrathyeva chakrā).

6) *Rig*, I, 24, 10, — (amī yakrakṣa nihitās ucchā nankta dadrīshré kuhachiddiveyuh).

Može se zapaziti da to mesto govori o pojavljivanju (a ne izlasku) Velikog Medveda po dolasku noći, i o njegovom nestanku (a ne zalasku) tokom dana; a to ukazuje da je to sazvežđe bilo okolopolarno na mestu sa kojeg je posmatrano.

7) Videti: *Orion*, str. 30.

8) *Manu*, I, 67, — (daive rātryahani vars pravibhāgastyoh punah — ahastatrodagayanam pṛatrisyāddakshināyanam).

9) *Vana-parvan*, gl. 163, stih. 37, 38; gl. 164, stih. 11, 13.

10) *Taitt. Br.*, III, 9, 22, 1, (ekam va etaddevānāmahah yatsanvatsarah). — Videti: *Orion*, str. 30, beleška (izdanje 1955).

11) Videti: *Sacred Books of the East Series*, tom. IV, str. 15, 31.

12) Videti: *Elements of Geology*, 11. izdanje, tom I, str. 8.

13) *Rig*, I, 183, 6, — (atarīṣma tamasaspāramsya prati vām stomo ashchinavdhayi eha yātam pathibhirdevayanaih). — *Rig*, VII, 76, 2, — pra mé panthā davayānā adrīshran... abhūdu keturuṣṣah purastātū).

14) To pitanje je potanko raspravljano u *Orion*, str. 25, 31 (izdanje 1955).

15) Videti: *Sacred Books of the East Series*, tom XXIII, str. 193, 194.

16) Za šire pojedinosti videti: *Orion*, str. 38. (izdanje 1955).

17) Videti, takođe: *Orion*, str. 24, 26. (izdanje 1955).

18) Videti gl. IX ove knjige.

19) *Paradise Found*, 10. izdanje, str. 192, 200. (Anaksimenoovo učenje u Häppol. ref. I 7 (D. 560 W. 11) — *prim. urednika.*)

20) Cox, *Mythology of the Aryan Nations*, str. 41, oslanjavajući se na Brown, *Religion and Mythology of the Aryans of the North of Europe*, čl. 15, 17.

## GLAVA V

### VEDSKE ZORE

Kao što smo videli, *Rig-Veda* ne sadrži izričita upućivanja na dan i noć od po šest meseci, premda taj mamjak uveliko nadoknađuju analogni odlomci iz iranskih rukopisâ. Ali u slučaju zore, duge obruće zore, osobene za Severni Pol, ne susrećemo se sa tom poteškoćom. Ushas, boginja zore, važno je i obožavano vedsko božanstvo, slavljena je u tridesetak himni *Rig-Vede* i spominje se više od tri stotine puta, čas u jednini, čas u množini. Po Muiru, ove su himne među najlepšima, ako ne i najlepše; a božanstvo kojem su upućene Macdonell smatra za najljupkiju tvorevinu vedske poezije, kao što se ni u bilo kojoj drugoj religioznoj književnosti ne nalazi dražesna ličnost.<sup>1)</sup> Ukratko, Ushas, ili boginja zore, opisana je u himnama *Rig-Vede* sa izvanrednim stilskim bogatstvom, a što je za nas još značajnije, fizički vid božanstva nije u himnama ni najmanje zaklonjen opisivanjem i personifikacijom. Ovde, dakle, imamo dobru priliku za dokazivanje valjanosti naše teorije pokazavši, u eri u kojoj je to moguće, da je najstariji opis zore zbiljski polarnog karaktera. A priori, ne izgleda verovatnim da su se vedski pesnici mogli na taj način ushićavati kratkim zorama tropskih ili umerenih pojaseva, ili da je odugovlačenje zore moglo izazivati takvo nespokojstvo prosto zato što vedski barda nisu imali ni električnog osvetljenja ni sveće da se osvetljavaju tokom kratke noći od manje od dvadeset i četiri časa. Ali himne zori nisu do sada bile ispitivane sa te tačke gledišta. Čini se da se svi tumači *Vedâ*, kako istočnjački, tako i zapadnjački, prećutno smatrali da su Ushas iz *Rig-Vede* mogle biti samo zore koje poznajemo u tropskom i umerenom pojasu. Sasvim je prirodno da su jedan

Yâska ili jedan Sâyana mogli misliti tako, ali su čak i zapadnjački naučnici usvojili to stanovište, verovatno pod uticajem teorije o srednje-azijskom poreklu Arija. Otuda je više izraza koji bi mogli podstaći istraživanja o fizičkom ili astronomskom karakteru vedske zore bilo ili nepoznato ili izbačeno iz vedskih himni pogrešnim objašnjenjima naučnika koji bi zacementovali u stanju da na taj predmet bace više svetlosti da nisu bili pod uticajem gore navedene teorije. Mi se suštinski zanimamo upravo za takva mesta, a sada ćemo videti da, ukoliko ih zdravorazumski protumačimo, ona u potpunosti ustanovljuju polarnu prirodu vedske zore.

Prva aluzija na dugo trajanje vedske zore nalazi se u *Aitareya Brâhmana*, IV, 7. Pre no što započne žrtvu *Gavâm-ayanam*, pevač mora da odrecituje više od hiljadu stihova. Ova *Ashvina-shâstra*, kako je nazivaju, upućena je Agniju, Ushas i Ashvinima koji su božanstva vladajuća na kraju noći i početku dana. To je najduža recitacija koju pevač ima izgovoriti, i mora biti započeta posle ponoći, kada »tmina noći počinje da se raspršuje približavanjem zore« (*Nir.* XII, 1; *Ashv. Shr. Sûtra*, VI, 5, 8). Na isto vremensko razdoblje upućuje se u *Rig-Vedi*, VII, 67, 2 i 3. *Shâstra* je toliko duga da je pevač koji je recituje pozivan da se osveži pijućim prethodno topljeni maslac, svaki put pošto bi pomudrio jednu od tri žrtve (*Ait. Br.* IV, 7; *Ashv. Shr. Sûtra*, VI, 5, 3). »On mora da jede *ghî*«, kaže se u *Aitareya Brâhmana*, »pre nego što započne svoje recitovanje. Kao što se i borna kola dobro okreću ako su dobro podmazana,<sup>2)</sup> tako će se njegovo recitovanje dobro odvijati ako se on dobro podmaže sa *ghî*«. Očigledno je da, ako jedno takvo recitovanje mora biti započeto pre izlaska Sunca, pevač ga mora započeti malo posle ponoći, još uvek u punoj tmini, ili trajanje zore mora biti dovoljno da svešteniku dozvoli blagovremeni završetak recitovanja, ukoliko ga je započeo pri prvim plamsajima na horizontu. Prva pretpostavka je isključena, pošto se izričito kaže da se *shâstra* ne sme recitovati pre no što noćna tmina ne počne da se raspršuje. Tako, između prve pojave svetlosti i izlaska Sunca moralo je proteći vreme dovoljno da se od-

recituje pohvalna pesma duža od hiljadu stihova. Doista, u *Taittīrya Samhitā* (II, 1, 10, 3) se kaže da se katkad recitovanje *shastra*, iako započeto na vreme, završava znatno pre izlaska Sunca te da, u tom slučaju, *Samhitā* zahteva da se žrtvuje jedna životinja. Ashvalāyana preporučuje da se u jednom takvom slučaju produži sa recitovanjem drugih himni do izlaska Sunca (*Aslv.* S. S. VI, 5, 8); dok Apastamba (S.S. XIV, 1, 2), pošto je spomenuo žrtvu o kojoj je reč u *Taittīrya Samhitā*, dodaje da se u takvom slučaju moraju recitovati sve knjige iz *Rig-Vede*.<sup>3)</sup> To očito dokazuje da je pojava Sunca iznad horizonta često u tome vremenu kasnila u odnosu na predviđanja, a na mnogim mestima u *Taittīrya Samhitā* (II, 1, 2, 4)<sup>4)</sup> kaže se da su Devasi morali ispaštati zato što Sunce nije zasijalo kako je predviđeno.

Drugi pokazatelj dugog trajanja zore nalazi se u *Taittīrya Samhitā*, VII, 2, 20.<sup>5)</sup> Tu se spominje sedam žrtvenih ponudâ, jedna za *Ushas*, druga za *Vyushti*, treća za *Udeshyat*, četvrta za *Udyat*, peta za *Uditâ*, šesta za *Suvarga* i sedma za *Loka*. Pet među njima očigledno su posvećene zori u tih pet oblikâ. *Taittīrya Brâhmana* (III, 8, 16, 4) objašnjava prva dva, tj. *Ushas* i *Vyushti*, kao one koji se odnose na zoru i na izlazak Sunca, ili pre na noć i na dan, jer se kaže, »*Ushas* je noć a *Vyushti* je dan«. Ali iako to možemo dopustiti, te *Ushas* i *Vyushti* smatrati za predstavnike noći i dana, zato što prva označuje kraj noći a drugi početak dana, ipak moramo uzeti u obzir i tri druge žrtvene ponude: jednu zori u tački svitanja (*Udeshyat*), drugu zori u toku svitanja (*Udyat*), treću zori koja je upravo svanula (*Uditâ*), pri čemu se, prema *Taittīrya Brâhmana*, prve dve imaju obaviti pre izlaska Sunca. Međutim, zora je u tropskom pojasu toliko kratka da je trostruko razlučenje zore nemoguće. Moramo, dakle, dopustiti da je zora, koja je omogućavala jedno takvo razlikovanje u cilju žrtvovanja, morala biti vrlo duga.

Trostruka podela zore ne čini se nepoznatom pesnicima *Rig-Vede*. Jer u VIII, 41, 3 kaže se da su »Varunini miljenici izazivali rađanje tri zore za njega«, a sudeći po izrazu »*tisrah dānuchitrāh*«, u I, 174, 7, čini se da se upućuje na »tri ruzičaste

zore)«. Ima drugih mestâ u *Rig-Vedi*<sup>6)</sup> gde se od zore traži da ne kasni, uplašena Sunčevim žarom, kao što su to lopovi od Božjeg suda (V, 79, 9); a u II, 15, 6 kaže se da su zorini trkački konji spori (*ajavasah*), što pokazuje da se ljudima katkad događalo da vide zoru kako se dugo razvlači po horizontu. Ali u I, 113, 13 nalazimo još značajniju tvrdnju, gde pesnik jasno kaže da »boginja *Ushas* nekada (*purâ*) izbijaše neprekidno ili stalno (*shashvat*)«, a pridev *shashvat-iamâ* (beskrajna) primenjuje se na zoru u I, 118, 11. I ovde, postojanje i upotreba reči kao *ushas* i *vyushti* sâmo je po sebi dokaz za dugo trajanje zore, jer kad bi zora bila kratka, ne bi bilo ikakve praktične nužnosti da se govori o dovršenom stanju (*vi+ushti*) zore, kao što se to više puta čini u *Rig-Vedi*. Izraz *ushasah vi-ushtau* često se sreće u *Rig-Vedi*, a bio je prevođen sa »pri postepenom rasplamsavanju zore«. No čini se da niko nije postavio pitanje zašto se ovde koriste dve različite reči od kojih se jedna izlučuje iz druge dodavanjem prefiksa *vi*. Sudbina reči je da izražavaju ideje, pa ako *ushas* i *vyushti* ne bi odgovarali dvema različitim pojavama, nikome ne bi palo na pamet, naročito ne u jednom tako davnom vremenu, da upotrebi jedan suvišan i pretrpavajući izraz. Ali ove činjenice, koliko god sugestivne, možda nisu potpuno uverljive, pa ćemo se zato sada okrenuti onim najizrazitijim odlomcima himni o trajanju vedske zore.

Prva strofa koju ću tim povodom navesti jeste *Rig-Veda*, I, 113, 10:<sup>7)</sup>

Kiyâti â yat samayâ bhavâti  
yâ vyûshuryâshcha nûnam vyuchhân  
Anu pûrvâh kripate vâvashânâ  
pradidhyânâ josham anyâbhir eti.

Prvi stih je prilično težak. *Sâyana*, za kojim se povodi *Wilson*, tumači *samayâ* u smislu »pokraj«. *Max Müller* ga prevodi sa »skupa«, »u isto vreme« (gr. *homos*, lat. *simul*), dok *Roth*, *Grasmann* i *Aufrecht* smatraju *samayabhavâti* kao jednu reč koja znači »onaj koji posreduje između dvojice«. <sup>8)</sup> To je dovelo do tri različita prevoda ove strofe:

— Wilson, slédeći Sâyanu: — Od pre koliko vremena sviću zore? Koliko će još dugo svitati? Uvek željna da nam donese svetlost, Ushas proizvaja ulogu onih koje su joj prethodile, i sijajući svim svojim sjajem, slédi svoj put sa drugima (onima koje će uslediti).

— Griffith, slédeći Max Müllera: — Koliko će dugo one biti skupa, zore koje su sijale i zore koje će tek sijati? Ona žudi za prošlim zorama i radosno nastavlja da sija sa drugima.

— Muir, slédeći Aufrechta: — Koji je razmak koji odvaja zore koje su svanule od onih koje će tek svanuti? Ushas žudi za prošlim zorama i radosno nastavlja da sija sa drugima (onima koje moraju doći).

Uprkos tim razlikama u tumačenju, smisao strofe, bar što se tiče pitanja koje nas zanima, može se lako otkriti. Postoje dve skupine zorâ, skupina prošlih i skupina onih koje treba da dođu. Prihvatimo li Wilsonov i Griffithov prevod, značenje ove dve vrste zorâ, uzetih zajedno, obuhvata toliko dugo vremensko razdoblje da treba postaviti pitanje: koliko dugo one traju? Drugim rečima, dve vrste zorâ trajale bi sjedinjene toliko dugo da bismo počeli da se pitamo kad će se one završiti. Ako, međutim, prihvatimo Aufrechtov prevod, čini se da je između prošlih i dolazećih zorâ protekao jedan dug period; drugim rečima, postojao bi dug prekid u pravilnom redosledu tih zorâ. U prvom slučaju, opis je moguć samo ako pretpostavimo da su zore trajale vrlo dugo, znatno duže od onih koje poznajemo u tropskom i umerenom pojasu; dok u drugom slučaju treba uzeti dug vremenski razmak između prošlih i sadašnjih zorâ, da bi se shvatila ta duga pauza, ili noć, koja se događa neposredno pre no što započne drugi niz zorâ — pojava koja je moguća samo u arktičkim oblastima. Tako, koje god tumačenje prihvatili, jednu dugu zoru ili, pak, dugu noć između dva niza zorâ, opis je razumljiv samo ako prihvatimo prethodno pomenutu polarnu hipotezu. Vedski odlomci koje ćemo u nastavku raspravljati izgleda da ipak potvrđuju Sâyanino ili Max Müllerovo stanovište. Ovde se govori o jednom

broju zorâ od kojih su jedne prošle a druge dolaze; pa se kaže da obe vrste obuhvataju vrlo dug vremenski razmak. Eto kakav se čini da je istinski smisao te strofe. Ali ne vezujući se trenutno za jedan poseban smisao, dovoljno će biti da pokažemo, čak i ako prihvatimo Aufrechtov prevod, da ne možemo izmaći nužnosti da taj opis povežemo sa polarnim uslovima. Strofa o kojoj je reč deseta je u himni, a primetićemo da se u trinaestoj strofi iste himne kaže: »nekada, boginja Ushas sijaše neprekidno (*shashvat*)«, što jasno naznačuje da je u davnim vremenima zora dugo trajala.

Sledeća strofa je, pak, još izričitija i presudnija po tom pitanju. Sedma glava *Rig-Vede* sadrži izvestan broj himni posvećenih zori. U jednoj od njih (VII, 76), pesnik nam, pošto je prethodno u prve dve strofe ustanovio da su zore podigle svoju zastavu na horizontu sa uobičajenim sjajem, izričito kaže (treća strofa) da između prve pojave zore na horizontu i rađanja Sunca koje za njom slédi, protiče razdoblje od *više dana*. Kako za naše izučavanje ta strofa<sup>9)</sup> ima veliki značaj, ovde ću navesti njene stihove, umećući njihov doslovan prevod:

Tâni it ahâni bahulâni âsan  
Mnogobrojni su bili ti dani  
yâ prâchînam ud-itâ sûryasya  
koji pre no što izade Sunce  
Yatah pari jâre-iva â-charanti  
kojima kao prema ljubavniku pristupajući  
Ushah dadrikshe na punâh yati-iva.  
O, Zoro, viđena si ne kao odlazeća (žena).

Postupio sam kao Sâyana razdvajajući reč *jâra-iva* u tekstu *Samhitâ* na *jâre+iva*, a ne na *jârah+iva*, kako je to učinio Shâkala u stihovanom tekstu; jer sklop *jâre+iva* čini poređenje sa *ushas* prikladnijim nego da se radilo o *jârah*. Doslovno, ti stihovi, dakle, znače: »Zaista, mnogobrojni su bili ti dani pre izlaska Sunca i tokom kojih si, O Zoro! viđena kako pristupaš kao prema ljubavniku, a ne kao (žena) koja napušta.« Ja *pari* uzimam sa *yatah*, što znači da zora iskršava *posle danâ*. *Yatah pari*, tako složeno, znači »posle čega«

ili »oko čega«. Sâyana slaže *pari* sa *dadrikshe*, a Griffith prevodi *yatah* sa »otkad«. Ali takva slaganja u osnovi ne menjaju značenje druge polovine strofe, iako nam slaganje *pari* sa *yatah* dopušta da drugi stih smatramo za pridevski iskaz, što smisao čini jasnijim. U IV, 52, 1 kaže se da zora mora sijati posle svoje sestre (*svasuh pari*), a *pari*, sa ablativom, ne označava nužno ideju razdaljine, nego se koristi u različitim smislovima, kao na primer, u III, 5, 10, gde srećemo izraz *Bhrigubhyah pari*, koji Grassmann prevodi sa »u čast Bhrigusa«, dok Sâyana *pari* zamenjuje sa *paritah*, »okolo«. U razmatranoj strofi možemo, dakle, složiti *pari* sa *yatah* te izraz protumačiti u smislu »posle«, u okolini ili oko tih (danâ). Ne smemo takođe zaboraviti da slika podrazumeva poređenje između *jare* i nečega, što ne možemo dobiti osim sklapajući *yatah pari* kao što je gore izloženo. Ako sad analiziramo strofu, nalazimo da se ona sastoji od tri iskazâ: jedan glavni i dva pridevska. Glavni iskaz kaže da su ti dani bili mnogobrojni. Pokazna zamenica »ti« (*tâni*) praćena je sa dva osnovna iskaza: *yâ prâchînam*... i *yatah pari*... Prvi kaže da su dani o kojima je reč uglavnom bili oni koji su »prethodili izlasku Sunca«. No ako su dani prethodili izlasku Sunca, možemo zamisliti da su to bili dani tmine. Zato pesnik u drugom odnosnom iskazu dodaje da iako ti dani prethodahu izlasku Sunca, oni su bili takvi da se »zora premeštaše posle ili sa njima, kao sa ljubavnikom, a ne kao neka ravnodušna žena«. Da sažmемо, strofa bez ikakve dvo-smislenosti ustanovljuje da je, s jedne strane, bilo mnogo danâ (*bahulâni ahâni*) koji proticahu između pojave prvih jutarnjih zrakâ i izlaska Sunca, a s druge strane, tim danima se zora verno priklanjala, što znači da je celo razdoblje tvorilo jednu neprekidnu zoru koja nije nestajala. Rečenica, takva kakvom je sačinjena, ne daje za pravo ijednom drugom tumačenju, a mi ćemo videti u kojoj nam je meri ona razumljiva.

U očima tumačâ, ta strofa je jedna istinska zagonetka. Tako, Sâyana ne razume kako reč »dan« (*ahâni*) može biti primenjena na vremensko razdoblje pre izlaska Sunca, jer se, kaže on, »naziv dan (*ahan*) koristi samo za označavanje vremen-

skog razdoblja koje obuhvata zoru«. Izgleda da on ni ovde ne shvata kako se može reći da izvestan broj danâ protiče između prvih zrakâ zore i izlaska Sunca. To je sa Sâyanu predstavljalo veliku teškoću, pa je jedini način da se iz nje izade bio da se izmeni značenje reči da bi im se dodelio razumljivi smisao. A to već za Sâyanu nije predstavljalo ikakvu teškoću. Reč *ahâni* koja znači »dan« bila je njegova jedina prepreka, pa umesto da je uzme u smislu u kojem je bez izuzetka upotrebljavana svuda u *Rig-Vedi*, on je posegnuo za njenim korenom i protumačio je kao zameničnu za »svetlost« ili »sjaj«. *Ahan* je izlučeno iz korena *ah* (ili filološki *dah*), »goreti« ili »sijati«, a *ahâna*, što znači »zora«, izlučeno je iz istog korena. Etimološki, *ahâni* može, dakle, značiti »sjaj«; ali pitanje je u tome da li se ta reč negde upotrebljava u tom smislu, i zašto bismo morali da odbacimo uobičajeno značenje reči. Sâyanin odgovor već smo dali. Po njemu se reč »dan« (*ahan*) primenjivala samo na razdoblje između izlaska i zalaska Sunca. Ali to rasuđivanje nije zdravo, pošto se u *Rig-Vedi*, VI, 9, 1, *ahan* jednako primenjuje na tamo koliko i na svetlo vremensko razdoblje, jer se u strofi kaže: »ima jedan taman i jedan svetao dan«. To pokazuje da su vedski pesnici imali običaj da reč *ahan* koriste i govoreći o razdoblju bez Sunca.<sup>10</sup> Sâyana je to znao, pa u svom objašnjenju uz I, 185, 4 kaže izričito da reč *ahan* može uključivati i noć. Istinska teškoća se nalazila drugde, u nemogućnosti da se pretpostavi da bi između prve pojave svetlosti i izlaska Sunca moglo proteći razdoblje od više danâ, a izgleda da su tu teškoću iskusili i zapadnjački naučnici. Tako prof. Ludwig u osnovi usvaja Sâyaninu tačku gledišta i stih tumači u smislu mnogobrojnih blesaka zore, te da se ovi pojavljivahu bilo pre izlaska Sunca, bilo, ako bi se *prâchînam* različito protumačilo, »na Istoku« pri izlasku Sunca. Čini se da su Roth i Grassmann *prâchînam* protumačili na isti način. Griffith prevodi *ahâni* sa »jutra«, a *prâchînam* sa »prethodeća«. Njegov prevod strofe glasi ovako: »Veliki je, zaista, broj jutara koja prethode izlasku Sunca; pošto si ti, O Zoro! bila opažena kako ideš u susret svojoj ljubavi, kao (žena) koja ne želi da ga više napušta.« Ali Griffith ne objašnjava šta podrazumeva pod iz-



razom »veliki broj jutara koja su prethodila izlasku Sunca«.

Slučaj se, dakle, svodi na sledeće: reč *Ahanī* kojoi je *ahāni* oblik množine, može se protumačiti u svom uobičajenom smislu kao (a) vremensko razdoblje između izlaska i zalaska Sunca; (b) celina od jednog dana i jedne noći, u smislu u kojem govorimo o 365 dana u godini; ili pak kao (c) vremenska mera koja označava razdoblje od 24 časa, nezavisno od činjenice da li je Sunce iznad ili ispod horizonta, kao kada govorimo o dugoj arktičkoj noći od trideset dana. Hoćemo li tada napustiti sva ta značenja i protumačiti *ahāni* u smislu »blesci«, u strofi o kojoj je reč? Jedina teškoća je da se shvati razmak od više danâ koji odvaja pojavu zastave zore na horizontu i pomaljanje sunčevog diska iznad njega; a ta teškoća nestaje ako se uzme odgovarajući opis zore u polarnim ili okolopolarnim oblastima. Eto istinskog ključa za značenje toga i drugih sličnih odlomaka, o kojima će biti reči kasnije; a u odsustvu jednog takvog ključa, korišćena su mnogobrojna sredstva da nam se ti odlomci učine shvatljivim. Ali za sada, ništa slično tome nije više nužno. Što se tiče reči »dani«, već smo zapazili da često govorimo o noći od više dana i noći od više meseci, kada opisujemo polarne pojave. U takvim izrazima reči »dan« ili »mesec« označavaju naprosto vremensku meru jednaku sa 24 časa ili 30 dana, pa nema ničeg neobičnog u tome da pesnik *Rig-Vede* izjavljuje da su »mnogobrojni bili dani koji protekoše između prvih zraka zore i izlaska Sunca«. Mi smo takođe videli da je na Polu moguće razdoblje od 24 časa označiti obrtajima nebeske lopte ili okolopolarnih zvezdâ, pa su jedan potpuni obrtaj stanovnici toga mesta mogli nazivati »dan«.

U prvoj glavi Starog Zaveta kaže se da Bog stvorio nebo i zemlju, a takođe i svetlost, »prvoga dana«, dok Sunce beše stvoreno četvrtog »da odvoji dan od noći i da upravlja danom«. Ovde se reč »dan« primenjuje na vremensko razdoblje koje prethodi stvaranju Sunca; pa *a fortiori*, nije neprikladno upotrebiti je za izražavanje vremenskog razdoblja koje protiče pre izlaska Sunca. Nije nam, dakle, potrebno da ispoljavamo superkritički duh

pri ispitivanju vedskog izraza o kojem je reč. Ako je Sâyana to činio, to je bilo zato što nije poznavao svojstva polarnih oblasti kao mi. Za nas nema ikakvog izvinjenja, pa moramo prihvatiti značenje koje proističe iz prirodne sintakse te rečenice.

Jasno je, dakle, da stih o kojem je reč (VII, 76, 3) izričito opisuje neprekidnu zoru od više danâ, što je moguće samo u arktičkim oblastima. Zadržao sam se toliko dugo na tom odlomku zato što poves njegovog tumačenja jasno pokazuje kako su neke odlomke iz *Rig-Vede*, koji su nam nerazumljivi uprkos svojoj jednostavnosti, izvitoperavali tumači koji nisu znali šta sa njima da čine. Ali, još uvek povodom toga pitanja, mi smo videli da bi se polarna zora mogla podeliti na razdoblja od 24 časa, prema njenom obrtanju na horizontu. U takvom jednom slučaju, možemo sasvim lepo govoriti o ovim podelama kao o isto toliko zorâ u trajanju od po 24 časa, pa tvrditi da ih ima isto toliko prošlih koliko i dolazećih, kao što se to kaže u stihu, I, 11, 3, 10, o kojem je ranije bilo reči. Isto tako možemo reći da je isto toliko zorâ proteklo a da Sunce nije izašlo, kao u II, 28, 9, strofa posvećena Varuni, u kojoj pesnik od božanstva traži sledeću uslugu:

Para rinâ sâvîr adha mat-kritâni  
mâ aham râjan anya-kritena bhojam  
Avyushtâ in nu bhûyasih ushâsa  
â no jîvân Varuna tâsu shâdhi

A to doslovno znači: »Izbriši moje dugove (greške). Učini, O, Kralju! da me ne pogađaju postupci drugih. Zaišta, mnogobrojne zore nisu se još potpuno (vi) raširile. O Varuna! učini da uzmognemo živeti da ih vidimo.«<sup>11</sup>) Prvi deo ove strofe sadrži molitvu koja se obično upućuje bogovima, a tu nemamo šta da dodamo. Jedini izraz koji je nužno raspraviti jeste *bhûyasih ushâsah avyushtâh* u trećem stihu. Prve dve reči ne stvaraju ikakve teškoće. One znače »mnogobrojne zore«. Ali *avyushta* je negativni participij od *vyushta*, koji je i sâm izlučen iz *ushta* sa prefiksom *vi*. Ja sam već uputio na razlučenje između *ushas* i *vyushti*, na koje je navela podela zore na tri ili na pet delova. *Vyushti*, po *Taittiriya*

*Brâhmana* znači »dan«, ili pre »grananje zore pri izlasku Sunca«, pa reč *a+vi+ushta* znači, dakle, »nepraćen izlaskom Sunca«. Ali *Sâyana* i drugi nisu imali u vidu to razlučenje između *ushas* i *vyushti*; a i da su ga imali, nisu mogli ni zamisliti fenomen arktičke zore koja traje više dana pre no što se Sunčev disk ne pojavi na horizontu. Izraz *bhâyasih ushâsah avyushtâh*, koji doslovno znači: »mnogobrojne zore nisu svanule, ili nisu se razgranale«, predstavlja, dakle, zagonetku za ove tumače. Za svakom zorom, zapažali su oni, slédio je izlazak Sunca; a zato oni i nisu mogli da shvate kako su se »mnogobrojne zore« mogle opisivati kao »nerazgranate«. Objašnjenje je otuda bilo neophodno, i dobijeno je promenom pasivnog participa prošlog *avyushta* u particip budućí; tako je izraz o kome je reč preveden sa: »tokom zorâ (ili danâ) koje još nisu svanule« ili, drugim rečima, »tokom zorâ u danima koji dolaze«. Ali to objašnjenje je »prelomljeno preko kolena«. Ako se htelo govoriti o dolazećim danima, ideja se mogla izraziti jednostavnije i kraće. Pesnik očigledno govori o sadašnjim događajima, pa uzimajući *vyushta* u njegovom doslovnom smislu, lako i prirodno možemo protumačiti izraz tako kao da znači da, iako su postojale mnogobrojne zore, one nisu postale *vyushta*, što će reći da za njima nije slédio izlazak Sunca, te da je *Varuna* morao da štiti obožavaoce za vreme takvih okolnosti.

Ima mnogo drugih izrazâ u *Rig-Vedi* koji potvrđuju istu ideju. Tako, izrazu *bhûyasih* u prethodnom odlomku odgovara pridev *pûrvh* (mnogo) upotrebljen u IV, 19, 8 i u VI, 28, 1 da izrazi količinu zorâ, što jasno pokazuje da je pisac hteo da govori o više no o jednoj zori. Zorama se obraća isto toliko često u množini u *Rig-Vedi*, a ta je činjenica dobro poznata svim poznavacima vedske književnosti. Tako, u I, 92, koja je himna zori, bard započinje svoj pev karakterističnim uznosećim usklikom: »To (*etâh*) su tê (*tyâh*) zore (*ushasah*) koje se pojavíše na horizontu.« A isti izraz nalazi se i u VII, 78, 3. *Yâska* objašnjava oblik *ushasah* smatrajući ga za množinu poštovanja (*nirukta* XII, 7); dok ga *Sâyana* tumači kao da upućuje na mnogobrojna božanstva koja upravljaju

zorom. Zapadnjački naučnici nisu ni malo napredovali u ovim objašnjenjima, a prof. Max Müller se zadovoljava da primeti da vedski bardí, kada govore o zori, koriste katkad množinu baš kao i da su upotrebili jedninu! Ali jedno kratko razmišljanje pokazaće da nijedno od ovih objašnjenja nije zadovoljavajuće. Ako se radi o množini poštovanja, zašto se nekoliko redova kasnije u istoj himni upotrebljava jednina? Izvesno je da se pesnici nisu hteli obraćati zori sa poštovanjem isključivo zbog njenog svitanja, da bi odmah zatim usvojili ton prisnosti. To, pak, nije jedini prigovor *Yâskinom* objašnjenju. Vedski pesnici su upotrebljavali raznolika poređenja za opisivanje pojavljivanja zore na horizontu, a ispitivanje tih poređenja uveriće ma koga da oblik množine korišćen u odnosu na zoru ne može biti prosto iz poštovanja. Tako, u drugom stihu I, 91, 1, zore se upoređuju sa mnogobrojnim »ratnicima« (*dhrishnavâh*) a u trećoj strofi te iste himne poistovećuju se sa »ženama (*nârih*) koje se bave svojim poslovima«. Kaže se da se one pojavljuju na horizontu kao »vodeni talasi« (*apâm na urmayha*) u VI, 64, 1, ili kao »stubovi pobodeni za žrtvu« (*advareshu svaravha*) u IV, 51, 2. Kaže se još da one delaju kao »ljudi u stroju« (*visho na yuktâh*), ili da hrle kao »stada stoke« (*gâvam na sargâh*) u VII, 79, 2 i IV, 51, 8. Opisane su kao sve »slične« (*sadrishih*) i oživljene »jednim jednim duhom« (*sanjânante*) ili »skladno delajuće«, u IV, 51, 6 i VII, 76, 5. U poslednjoj strofi, pesnik nas ponovo obaveštava da one »ne vojuju jedna protiv druge« (*mitah na yatante*), iako su sustanarke u »istom obruču« (*samâne urve*). Najzad, u X, 88, 18, pesnik jasno postavlja pitanje: »Koliko ima vatre, koliko Sunca, koliko zorâ (*ushasah*)?« Ako se obraćanje zori vrši u množini isključivo iz poštovanja prema božanstvu, otkuda potreba da budemo obavešteni da se one ne svađaju, iako okupljene na istom mestu? Izrazi kao »vodeni talasi«, »ljudi u stroju« itd., isto su tako suviše određeni da bi se dali objasniti množinom poštovanja. Izgleda da je *Sâyana* uočio tu teškoću, te verovatno iz tog razloga predložio objašnjenje nešto drugačije od *Yâskinog*. Ali *Sâyana*ino objašnjenje, na žalost, ne rešava teškoću, jer ostaje da se rasvetli pitanje zašto ima više božanstava koja uprav-

ljaju zorom. Jedino drugo objašnjenje koje je, koliko mi je poznato, bilo dato jeste da se množina odnosi na zore uzastopnih danâ u godini, kakve su one koje uočavamo u tropskom ili umerenom pojasu. Polazeći od te teorije, bilo bi 365 zora u godini, i za svakom bi svakodnevno slédio izlazak Sunca. To objašnjenje može na prvi pogled izgledati verodostojno. Ali posle produbljenijeg ispitivanja, naćićemo da se izraz upotrebljen u himnama ne može izmiriti sa tom teorijom. Jer ako bi u vedskim himnama množina oznaćavala 365 zora, sve odvojene razmakom od 24 ćasa, nijedan pesnik ne bi imao razloga da o njima govori kao u I, 92, 1, koristeći dvostruku zamenicu *etâh* i *tyâh*, kao da pravi aluziju na fizićku pojavu koja mu se odvija pred oćima; ne možemo takode razumeti ni kako se 365 zora, rasporećenih na ćitavu godinu, mogu opisivati kao one koje napreduju poput za bitku »postrojenih ljudi«. Isto je tako potpuno besmisleno opisivati 365 zora godine kao okupljenih »u istom obruću« i kao onih »koje ne vojuju i ne zavaćaju se jedne protiv drugih«. Prinudeni smo, dakle, na zakljućak da *Rig-Veda* govori o skupini zora, spojenih ili neprekinutih bleskom Sunca, tako da ih možemo posmatrati kao da obrazuju jednu jedinu neprekidnu zoru. To je u savršenoj saglasnosti sa napred raspravljanim iskazom, naimе da su izmeću prve pojave svetlosti na horizontu i izlaska Sunca protekli mnogobrojni dani (VII, 76, 3). Zato ne možemo prihvatiti ni Yâskino ni Sâyanino objašnjenje o uzastopnim zorama kojima se u ovom poslednjem slućaju obraćanje vrši u množini. Ćinjenica je da vedska zora predstavlja dugotrajnu fizićku pojavu, o kojoj se može govoriti u množini pretpostavljajući da je saćinjena od jedinica ćija je mera jedan dan. Eto na koji naćin smatramo da se obraćanje Ushas vrši ćas u jedini, ćas u množini. Nema drugog objašnjenja za koje možemo smatrati da podnosi raćun o razlićitim opisima zore koje nalazimo u himnama.

Da zaokrućimo ovaj predmet, *Taittirya Samhitâ*, IV, 3, 11, izrićito tvrdi da su zore trideset sestara, ili drugim rećima, da ih po broju ima trideset, te da se bez zaustavljanja vrte u pet grupâ, sve se okupljajući na istom mestu i pod istom zas-

tavom. Može se reći da je celina ove *Anuvâka* himna zori od 15 strofa koje su korišćene kao mantre za postavljanje izvesnih svetih kamenova, nazvanih »kamenje zore«, na žrtveni oltar. Ima šesnaest kamenova koji se moraju staviti na oltar, i *Anuvâka* o kojoj je reć daje 15 mantri koje se u odgovarajućem trenutku moraju koristiti, dok je šesnaesta zabelećena drugde. Tih 15 strofa, kao i odgovarajuće *Brâhmanas* (T.S. V, 3, 4, 7), toliko je važno za naše izućavanje da sam u dodatku ove glave naveo izvorne odlomke sa njihovim prevodom, uporećujući verziju iz *Taittirya Samhitâ* sa onom iz *Atharva-Vede*, u slućaju kada su te iste strofe navedene u ovoj poslednjoj. Prva strofa odeljka, koji se zove *Anuvâka*, koristi se pri postavljanju prvog kamena zore, i govori samo o jednoj jednoj zori koja se isprva pojavljuje na horizontu. U drugoj, pak, strofi pominju se dve zore »koje su sustanarke u istom obruću«. Treća zora se priziva u trećoj strofi, a za njom sledi ćetvrtâ, potom i peta. Za pet zora se kaće da svaka ima po pet sestara, što celokupni broj zora zaokrugljuje na trideset. Tih »trideset sestara« (*trimshat svasârah*) opisuju se zatim kao »obruće« (*pari yanti*) u skupinama po šest, napredućići prema istom cilju (*nishkritam*). Dve strofe dalje, obozavatelj traći da mu se priopšti, njemu i njegovim vernicima, isti duh zajednićtva koji vlada meću ovim zorama. Zatim se saopštava da je jedna od ovih pet glavnih zora ćedo *Ritino*, druga odrćava bezmernost *Vodâ*, treća se kreće u Sûryinoj oblasti, ćetvrtâ u oblasti *Vatre* ili *Gharma*, a petom upravlja *Savitri*, što sa potpunom oćiglednošću pokazuje da ove zore ne pripadaju uzastopnim danima. Poslednji dvostih *Anuvâka* saćima taj opis rekavši da je zora, iako sija na razlićite naćine, u stvarnosti samo jedna. S kraja na kraj *Anuvâka* nema ni najmanje aluzije ni na izlazak Sunca, ni na pojavu njegove svetlosti, a *Brâhmana* potvrćuje tu taćku tvrdeći: »Bejaše jedno vreme kada sve to nije bilo ni dan ni noć, budući u ravnodušnom stanju. Bogovi tada opaziše ove zore i postaviše ih, potom bi svetlost; zato će onaj za koga su te (opeke zore) postavljene upoznati svetlost i kraj tame.« Predmet ovog odlomka je objašnjenje kako i zašto su opeke zore bile postavljene uz ove mantre, pa

on saopštava drevnu povest trideset zorâ koje su bogovi opazili, ne u uzastopnim danima, nego tokom razdoblja kada nije bilo ni noći ni dana. Povezano sa napomenom, sa kraja *Anuvâka*, da u stvarnosti postoji samo jedna zora, to je dovoljno da dokaže da je trideset zorâ spomenutih u tom tekstu bilo neprekidno, a ne uzastopno. Ali, ako je potrebno naći još izričitiiji iskaz, on se nalazi u *Taittirya Brâhmana*, II, 5, 6, 5. Radi se o jednoj drevnoj mantri, a ne o komentaru *Brâhmana*, pa je otuda reč o iskazu isto toliko zadovoljavajućem koliko i napred navedene strofe. Mantra se obraća zorama i kaže: »Sâme te zore su one koje su prve sijale, boginje stvaraju pet oblikâ; večne (*shashvatîh*), (one) nisu odvojene (*na avapriyanti*), i nemaju kraja (*na gamanti antam*).«<sup>12</sup>) »Pet oblika« o kojima je reč odgovaraju podeli trideset zorâ na pet skupina po šest, podela izvršena u *Taittirya Samhitâ*, prema načinu žrtvovanja (*shulâhas*), ili skupine od šest danâ; pa se izričito kaže da su zore koje sačinjavaju tih pet oblikâ neprekidne, spojene ili neprekinute. U *Rig-Veda*, I, 152, 4, odeća ljubavnička zore (dosl. devojke, *kaninam jâram*) opisana je kao »iz jednog komada« i »široka« (*an-avapriṅna i vitata*), pa smo, čitajući je iz svetlosti mantre maločas istrgnute iz *Taittirya Brâhmana*, navedeni na zaključak da se i u sâmoj *Rig-Vedi* odeća Sunčeve zore, ili odeća koju Suncu tkaju zore kao majke (up. V, 47, 6), smatra za »široku« i »iz jednog komada«. Prevedeno na uobičajeni jezik, to znači da je zora opisana u *Rig-Vedi* bila dugotrajna neprekidna pojava. U *Atharva-Vedi*, VII, 22, 2, zore su opisane kao *sachetasah* i *samîchîh*, što znači da hodaju zajedno i u skladu, a ne odvojeno. Prvi izraz nalazi se u *Rig-Vedi*, ali ne i drugi, iako se lako može izvesti iz činjenica da su zore opisane kao »okupljene u istom obruču«. Griffith prevodi *samîchîh* sa »tesno zbijena skupina«, pa dvostih tumači ovako: »Sjajni je poslao zore, tesno zbijenu skupinu, prečistu, jednodušnu, blistavu na svome području.«<sup>13</sup>) Svi pridevi koji se ovde odnose na zore jasno naznačuju nepodeljenu, skladno delajuću grupu; i koliko god to izgledalo čudno, Griffith, koji inače valjano prevodi, ne shvata dometa ovoga odlomka. Sa njim, imamo dovoljno neposrednih dokaza za tvrdnju da je reč

o »skupini«, ili, rečeno Griffithovim rečima, »tesno zbijenoj skupini« od trideset neprekidnih zorâ, o kojima se govori u vedskim himnama, a ne o izmišućoj zori umerenog i tropskog pojasa, bilo da se smatra za jedinstvenu, bilo za poređanu u niz.

Zanimljivo je ispitati kako Sâyana objašnjava postojanje jednog broja zorâ tako visokog da dostiže trideset, pre no što pređemo na druge iskaze. U svome objašnjenju uz *Taittirya Samhitâ*, IV, 3, 11, on nam kaže da je prva zora o kojoj je reč u prvoj strofi *Anuvâka* ona sa početka stvaranja, kada je sve bilo nerazlučivo, prema *Brâhmana*. Za drugu zoru, u drugoj strofi, kaže se da je obična zora, ona koju svakodnevno ovažamo. Dotle sve ide dobro; ali broj zorâ brzo premašuje broj vrstâ poznatih Sâyani, treća, četvrta i peta strofa *Anuvâka* opisuje još tri zore, pa je Sâyana primoran da najzad objasni da, iako jedna, zora ispoljava različite oblike zahvaljujući svojim joginskim ili tajanstvenim moćima! Ali pet zorâ umnožava se u trideset sestara u sledećoj strofi, pa, Sâyana završava usvajanjem objašnjenja da trideset odvojenih zorâ predstavlja trideset uzastopnih zorâ jednog meseca. Ali nigde se ne objašnjava zašto se u tim mantrama govori samo o trideset zorâ jednog meseca, umesto o 365 zorâ godine. Ta objašnjenja ne samo da protivureče jedna drugima, nego dolaze u sukob, u poslednjem stihu *Anuvâka*, i sa *Brâhmana* ili objašnjenjem datim u sâmom *Samhitâ*, i sa napred navedenim odlomkom istrgnutim iz *Taittirya Brâhmana*. Ali Sâyana je imao čvrsto ubeđenje da je vedska zora bila ona koju su on i drugi tumačili vedskih tekstova kao što je Yâska opazali u tropskom pojasu; a ono što začuđuje nije toliko to da nam je on dao toliko protivurečnih objašnjenja, nego činjenica da ih je mogao predložiti priličan broj prividno verodostojnih, ne bi li zadovoljio zahteve različitih mantri. Iz svetlosti napretka u poznavanju naravi polarne zore i postojanja čoveka na Zemlji pre poslednje glasijacije, ne smemo, dakle, i najmanje oklevati sa prihvatanjem razumljivije i racionalnije teorije o različitim mestima posvećenim zori u vedskoj književnosti. Sigurni smo da bi Sâyana i sâm dobro primio jednu teoriju iscrpniju i razumniju od svih onih koje je

on predložio, da mu je ona mogla biti poznata u njegovo vreme. *Jyotish* ili astronomija uvek je bila smatrana za »oko *Vede*«,<sup>14)</sup> pa kao što zahvaljujući teleskopu imamo pristup u prostranije istraživačko polje, počinili bismo grešku ako ne bismo koristili tako stečena znanja za rasvetljavanje onih delova naših svetih knjigâ koji su ostali nejasni.

Ali u nastavku ove studije ne možemo a da ne podvučemo da nam samo *Taittirîya Samhitâ* daje broj zorâ, te da ne bi bilo na mestu pobrkati te iskaze sa onima sadržanim u himnama *Rig-Vede* i iz njih izvlačiti globalne zaključke. *Taittirîya Samhitâ* ima za predmet žrtvene obrede, a mantrâ koje se tiču kamenja zore moraju se uzeti nezavisno jedna od druge. Činjenica da se samo njih nekoliko nalazi u *Atharva-Veda Samhitâ* čini se da potkrepljuje tu ideju. Ali kritičko proučavanje *Anuvâka* otkloniće sve sumnje. »Trideset sestara« ne pominju se jedna po jedna, ostavljajući tako slušaocu, ili čitaocu, brigu da ih sabira i da zaključuje koliki im je pun broj. Šesta strofa *Anuvâka* izričito spominje »trideset sestara«, i jedino to dovoljno je da dokaže da je u davnim vremenima smatrano da je broj zorâ bio trideset. No ako je potrebno još jednom pribeći iskazu iz *Rig-Vede*, nalazimo ga u VI, 59, 6, gde se zora opisuje kao ona koja obilazi »trideset koraka« (*trimshat padâni akranît*).<sup>15)</sup> Ta rečenica je do sada ostala neobjašnjena. »Jedna jedina zora koja obilazi trideset koraka« samo je drugi način da se kaže da »zore su trideset sestara koje smeraju ka istom cilju«. Postoji jedna druga strofa koja do sada nije bila objašnjena na zadovoljavajući način, to je *Rig-Veda*, I, 123, 8. Tu se kaže da »zore, slične i danas i sutra, dugo prebivaju u Varuninom obitavalištu. Besprekorne, one se obrću oko (*pari yanti*) trideset *yojanas*; svaka ide putem koji joj je dosuđen (*kratum*)«. <sup>16)</sup> Prva polovina strofe ne predstavlja ikakvu teškoću. U drugoj, kaže nam se da se zora obrće oko trideset *yojanas*, te da svaka slédi svoju vlastitu »sudbinu«, prevod reči *kratu* prema Petersbergovom rečniku.<sup>\*)</sup> Ali izraz »trideset *yojanas*« još

\*) Maločas smo za »put sudbine« mogli upotrebiti pasivni oblik »dosuđen«, jer naše reči »sudba, sudbina« korenski potiču od »sud, suditi«. — *Prim. prev.*

nije dobio zadovoljavajuće objašnjenje. Griffith, slédeći g. Bergaignea, tvrdi da oni označavaju trideset oblasti prostora, koje bi predstavljale celinu vaseljene; ali on za to ne daje ikakav dokaz. Sâyana, koga slédi Wilson, pruža razrađeno astronomsko objašnjenje: Sunčevi zraci, po njemu, pretihode njegovom izlasku i vidljivi su kada je Sunce ispod horizonta za trideset *yajanas*, ili drugim rečima, kada je zora u prednosti pred Suncem za tu istu razdaljinu. Kada se, dakle, kaže da zore obilaze trideset *yojanas*, Sâyana razumeva da se radi o astronomskoj pojavi zore koja osvetljava prostor od trideset *yojanas* ispred Sunca, pa kada zora prođe na jednom mestu, pojavljuje se na nekom drugom, obuhvatajući na tom mestu prostor od trideset *yojanas*. Objašnjenje je vrlo oštroumno, a Sâyana takođe dodaje da se u strofi o kojoj je reč o zorama govori u množini zato što se žele označiti zore koje se pojavljuju na različitim mestima Zemlje, prateći dnevno kretanje Sunca. Ali to objašnjenje, na žalost, ne odoleva naučnoj proverii. Sâyana tvrdi da Sunce obilazi 5.059 *yojanas* oko Meru za 24 časa; i kako Meru ovde predstavlja Zemlju, a zna se da je njen obim otprilike 40.000 km, jedan *yojana* vredeo bi oko 8 ili 9 km. Trideset tih *yojanas* sačinjavali bi tako gotovo 300 km; dok se prvi zraci zore pojavljuju na horizontu kada Sunce nije niže od 16° ispod horizonta. Uzevši da jedan stepen vredi 100 km, 16° odgovaraće 1.600 km, razdaljina znatno veća od Sâyaninih 30 *yojanas*, Sâyaninom objašnjenju može se prigovoriti da vedski bard po svoj očiglednosti govori o pojavi koja mu se zbiva pred očima, i da ne predočava u duhu astronomske zore koje nastaju na različitim mestima usled dnevnog obrtanja Zemlje oko svoje ose. Objašnjenje je isto tako neprimenjivo na »trideset koraka (*padâni*)« zore, izričito spomenutih u VI, 59, 6. Zato je jedina mogućnost izraze »trideset *yojanas*«, »trideset koraka« i »trideset sestara« uzeti kao različite verzije jedne te iste činjenice: putanjâ koje opisuje zora duž polarnog horizonta. Izraz »svaka ide putem koji joj je dosuđen« postaje na taj način razumljiv, jer iako trideset zorâ opisuje trideset krugova, svaka se sasvim lepo može okarakterisati svojom vlastitom putanjom. Reči *pari yanti* primenjuju se doslovno na jedno kružno kre-

tanje (*pari*) (up. reči *pari-ukshanam*, *paris taranam*, itd.); a isti izraz upotrebljava se u *Taittirīya Samhitā* odnoseći se na »trideset sestara«. Reč *yojana* izvorno znači »kočija« (VIII, 72, 6), zatim označava »razdaljinu koja se mora preći bez isprezanja konjâ« ili ono što se na domaćem jeziku označuje sa »tappâ«. To »tappâ«, međutim, može biti jednodnevno putovanje, pa prof. Max Müller na jednom mestu tumači naziv *yojana* u tom smislu.<sup>17)</sup> U V, 54, 5 kaže se da su se Maruti »rasprostrli onoliko daleko koliko Sunce rasprostire svoj dnevni hod«, a naziv upotrebljen za »dnevni hod« jeste *yojanam*. Prihvatajući to značenje, izraz »zore se obrću oko (*pari yanti*) trideset *yojanas*« možemo protumačiti kao da znači da zore obavljaju trideset dnevnih obrtaja. To kružno kretanje, analognno onom koje se događa na Severnom Polu, potvrđeno je i u III, 61, 3, gde je izraženo drugim rečima: »usmerena prema istom cilju (*samānam artham*), o nova (zoro)! nastavi da se obrćeš kao točak (*chakramiva ā vavitsva*).«<sup>18)</sup> Iako je reč *navyasi* (novorođena) ovde u vokativu, njeno značenje je da se zora obnavlja svakog dana, kao točak. Točak se, međutim, može obrtati bilo u uspravnoj ravni, kao točak na kolima, bilo u vodoravnoj ravni, kao gručarski točak. Ali prvo od ova dva kretanja ne može se primeniti na zoru ni na jednoj tački na površini Zemlje. Jutarnja svetlost je svuda uokvirena na horizontu, kako to opisuje *Rig-Veda*, VII, 80, 1, koja govori o zorama »koje obrću dva *rajasi* koji su susedni (*samante*) i koje obasjavaju sve stvari«.<sup>19)</sup> Nijedna zora, bilo to u arktičkom, umerenom ili tropskom pojasu, ne može izgledati kao da se pomera poput Sunca, sa Istoka na Zapad, iznad posmatrača u uspravnoj ravni. Jedino moguće obrćuće kretanje je, dakle, ono koje se vrši duž horizonta, a ono se ne može posmatrati drugde nego u oblastima bliskim Polu. Zora u umerenom ili tropskom pojasu vidljiva je samo za kratko vreme, na Istoku, pre no što je ne zameni sjaj izlazećeg Sunca. Samo u polarnim oblastima možemo videti kako jutarnji plamsaji kruže oko horizonta tokom više dana, pa ako se obrćuće kretanje zore pomenuto u III, 61, 3 zaista događa, moramo iz toga zaključiti da se radi o pojavi svojstvenoj arktičkim oblastima, opisanim gore. Izrazi

»koja dan za danom doseže utvrđeno mesto (*nish-kritam*)« (I, 123, 9) i »uvek usmerena prema istom cilju« (III, 61, 3) isto su tako neprilagodivi opisu zore južno od Arktičkog Kruga; naprotiv, ako uzmemo da se ti izrazi odnose na polarnu zoru, oni postaju ne samo razumljivi, nego i potpuno odgovarajući, budući da se ta zora, posle svog dnevnog kruženja, mora vratiti u tačku iz koje je dvadeset četiri časa ranije krenula. Kad se razmotri celina ovih odlomaka, nameće se jedan jedini zaključak: *Rig-Veda* i *Taittirīya Samhitā* opisuju dugu neprekidnu zoru podeljenu na trideset razdoblja od dvadeset četiri časa, odlika koja se sreće samo u polarnim oblastima.

Postoji još izvestan broj odlomaka gde se o zori govori u množini, naročito kada se vrši obraćanje jutarnjim božanstvima koja prate ne samo jednu zoru, nego zore, u množini (I, 6, 3; I, 180, 1; V, 76, 1; VII, 9, 1; VII, 63, 3). Ti su odlomci do sada tumačeni kao da opisuju pojavljivanje božanstava posle uzastopnih zorâ godine. Ali zaključak koji smo upravo ustanovili sad baca novu svetlost na te činjenice, polazeći od ispitivanja različitih odlomaka koji se tiču zore u *Rig-Vedi*, u *Taittirīya* i u *Atharva-Veda Samhitā*. Time, međutim, ne želim da tvrdim da se u celokupnoj *Rig-Vedi* ne može naći ikakvo upućivanje na zoru tropskog i umerenog pojasa. *Veda*, koja izveštava o godini od 360 dana, jamačno pominje izmičuću zoru koja prethodi danima i oblastima smeštenim južno od Arktičkog Kruga. Najveći deo tih opisa može se, uostalom, u jednakoj meri primeniti na duge polarne koliko i na kratke tropske zore. Tako, obe bûde živa bića (I, 92, 9) ili obelodanjuju tminom skrivene riznice (I, 123, 4). Isto tako, izraz koji kaže da zore odlaze i dolaze, i da svakoga dana nova sestra dolazi za onom koja je nestala (I, 124, 9) može se jednako protumačiti kao upućivanje na uzastopne zore većeg broja danâ koliko i kao aluzija na polarnu zoru koja traje više uzastopnih danâ. Ti izrazi, dakle, ničim ne pobuđuju na zaključak do kojeg smo ranije stigli razmatrajući osobene odlike ovih zorâ. Ono što želimo da dokažemo jeste da Ushas, boginja zore, čija se pojava iščekivala sa toliko nestrpljenja i nespokoјstva, i koja

je bila predmet tolikih himni vedske književnosti, nije izmičuća tropska zora, nego dugotrajna obrćuća polarna zora; pa ako smo uspeli da to dokažemo polazeći od gore navedenih odlomaka, malo je važno što se na drugim mestima *Rig-Vede* nalazi jedan ili više izraza koji se odnose na običnu tropsku zoru. Vedski Rishi koji su ispevali ove himne morali su biti sviknuti na te tropske zore ako su katkad dodavali trinaesti mesec da bi obezbedili slaganje između lunarne i solarne godine. Ali Zora je bila drevno božanstvo, čije su pridevke Rishi upoznali preko usmenog predanja koje je dosegalo do njenog porekla; a himne zori, takve kakvima danas raspoložemo, verno opisuju te odlike. Pošto ispitam celinu vedskih dokaza u prilog polarne teorije, proučiću pitanje kako su se ovi drevni pridevci boginje zore mogli očuvati tokom vekova. Za sada, pretpostavićemo da su se ta prisećanja na geografsko poreklo vedskog naroda sačuvala kao himne od pre tri ili četiri milenijuma.

Iz prethodne rasprave proizlazi da, ako se himne zori u *Rig-Vedi* izučavaju iz svetlosti modernih naučnih otkrića i uz pomoć odlomaka iz *Atharva-Vede*, *Taittirīya Samhitā* i *Taittirīya Brāhmaṇa*, možemo ustanoviti sledeće rezultate:

(a) Zora iz *Rig-Vede* bila je toliko duga da je između prve pojave svetlosti na horizontu i izlaska Sunca koji je za njom slédio proticalo više dana (VII, 76, 3); ili, pak, kao što se kaže u II, 28, 9, mnogobrojne zore pojavljivahu se jedna za drugom pre no što se ne rasprše pri izlasku Sunca.

(b) Množina korišćena za obraćanje zori nije bila oblik poštovanja, a nije predstavljala ni uzastopne zore u godini, nego je upućivala na trideset delova zore (I, 123, 8; VI, 59, 6; T.S., IV, 3, 11, 6).

(c) Mnogobrojne zore nastanjivahu isto mesto, delahu skladno i ne zavađahu se nikad (IV, 51, 7—9; VII, 76, 5; A.V., VII, 22, 2).

(d) Trideset delova zore bili su neprekidni i neodvojivi, obrazujući »tesno zbijenu skupinu« ili »grupu zorâ« (I, 152, 4; T.Br., II, 5, 6, 5; A.V., VIII, 22, 2).

(e) Ovih trideset zorâ, ili trideset delová jedne te iste zore, obrtale su se kao točak, dosežući svakodnevno isti cilj, pri čemu je svaka zora ili deo zore slédila svoju vlastitu sudbinu (I, 123, 8, 9; III, 61, 3; T.S., IV, 3, 11, 6).

Nepotrebno je naglašavati da se ove odlike primenjuju na polarnu zoru. Poslednja među njima, posebno, nalazi se samo u oblastima vrlo bliskim Severnom Polu. Možemo, dakle, sa izvesnošću zaključiti da je vedska boginja zore polarnog porekla. Ali treba dodati da, dok polarna zora traje od 45 do 60 dana, vedska zora, takva kakvom je opisana, sadrži samo trideset delova od po 24 časa, pa o toj razlici treba povesti računa pre no što se prihvatiti zaključak da je vedska zora polarnog karaktera. Ta razlika, međutim, nije odveć značajna. Videli smo da trajanje zore zavisi od moći atmosferskog prelamanja i odbijanja svetlosti; ove se, pak, menjaju zavisno od temperature i drugih meteoroloških uslova. Nije, dakle, nemoguće da trajanje zore na Polu, kada je na njemu klima bila blaga i prijatna, nije bilo kraće od onog koje zapažamo danas kada je klima oštrija. Verovatnije je, međutim, da zora opisana u *Rig-Vedi* nije upravo ona koju vidi posmatrač smešten tačno na Severnom Polu. Kao što smo ranije zapazili, Severni Pol je samo jedna tačka, pa ako su ljudi živeli u davnim vremenima blizu Pola, morali su obitavati nešto južnije od te tačke. Posredstvom tog objašnjenja sasvim je moguće zamisliti zore od trideset dana koje se posle duge arktičke noći od četiri ili pet meseci obrću poput točka; a što se tiče astronomije, opis zore kakav je dat u vedskoj književnosti nema ičega neverovatnog. Moramo takođe držati prisutnim u duhu da je vedska zora često duže ostajala na horizontu, pa su njeni obožavaoci od nje tražili da ne kasni iz straha da je Sunce ne pobeđi kao neprijatelja (V, 79, 9). To pokazuje da je zora, iako obično traješé trideset dana, katkad premašivala to trajanje, pa ljudi tada bejahu nestrpljivi da vide Sunčevu svetlost. To je bivalo u onim slučajevima kada je Indra, bog tvorilac i prijatelj zorâ, morao da razmrska kočiju zore i iznad horizonta dovede Sunce (II, 15, 6; X, 73, 6).<sup>20</sup> Ima i drugih mestâ na kojima nalazimo tu istu legendu

(IV, 30, 8), pa se danas pretpostavlja da je u osnovi tog mita bilo zatamnjene zore olujom. Ali to objašnjenje, kao i mnoga slična, ne zadovoljava nas. Činjenica da oluja iskršava u trenutku zore bila bi tek sticaj, pa je malo verovatno da se može uzeti za osnovu jedne legende. Uostalom, produženje na koje se upućuje u legendi odnosi se na zakašnjenje a ne na zatamnjene zore, pa to potkrepljuje našu polarnu teoriju, zato što se trajanje zore, obično od trideset dana, moglo menjati na različitim mestima zavisno od geografske širine, klimatskih uslova, a Indrin grom bio je otuda nužan da okonča čari zore i Suncu dopusti izlazak. Ima i drugih legendi koje se odnose na zoru i na jutarnja božanstva, na koje polarna teorija baca sasvim novu svetlost; ali mi ćemo ih proučiti u poglavlju o vedskim mitovima pošto ispitamo sve neposredne dokaze za našu teoriju.

Ako je vedska zora polarnog porekla, precizno vedskih barda morali su je posmatrati ne u postglasijalnoj, nego u preglasijalnoj eri; a posle svega, možemo se pitati zašto u himnama ne nalazimo upućivanja na to davno doba. Srećom, one čuvaju neke pokazatelje vremena kada su postojale te duge zore. Tako, u I, 113, 13, kaže se da je boginja zore nekad (*pûra*) neprekidno sjala, a reč *pûra* odnosi se ovde ne na prošle dane ovog *kalpa*, nego mnogo pre na jedno drugo vreme prošlosti, ili *pûra kalpa* kao u odlomku istrnutom iz *Taittirîya Samhitâ* I, 5, 7, 5 koji ćemo raspravljati u narednom poglavlju. Reč *prathamâ*, navedena u *Taittirîya Samhitâ*, IV, 3, 11, 1, i u *Taittirîya Brâhmana*, II, 5, 6, 5 odnosi se na »drevna vremena« kada Indra izvršavaše svoje »prve« podvige (I, 32, 1) i kada su se vršili »prvi« ili »drevni« obredi (X, 90, 16). To značenje reči *prathamâ* verovatno je podstaklo Sâyana da predloži da je prva zora spomenuta u *Taittirîya Samhitâ*, IV, 3, 11, predstavljala zoru na početku stvaranja. Vedski pesnici bili su jamačno svesni činjenice da se *mantrae* koje su recitovali pri postavljanju kamenja zore nisu mogle primeniti na zoru takvu kakvom su je doživljavali, pa *Taittirîya Samhitâ*, IV, 3, 7 koja objašnjava *mantrae*, jasno tvrdi da taj opis zora vraća u davna vremena kada su bogovi opažali trideset

zorâ. Zato je pogrešno reći da u vedskim himnama nema ikakvog upućivanja na vreme kada su te dugotrajne zore bile vidljive. Mi ćemo se na tu tačku kasnije vratiti, kada budemo sakupili i raspravili više dokaza. Predmet ovoga poglavlja bio je da se ispita trajanje vedske zore, jutarnje boginje opevane u toliko oćaravajućih himni *Rig-Vede*, te da se pokaže da je to božanstvo prožeto polarnim odlikama. Dokaze za tu teoriju u celosti smo ispitili, pa sada možemo pristupiti drugim gore spomenutim polarnim i okolopolarnim odlikama, kako bismo videli mogu li nam one pribaviti dodatne dokaze sadržane u *Rig-Vedi*, kojima ćemo ućvrstiti svoje zaključke.

#### BELESKE

1) Videti: Muir: *Original Sanskrit Texts*, tom V, str. 181, Macdonell, *Vedic Mythology*, str. 46.

2) Haugov prevod *Ait. Br.*, str. 270.

3) *Sûtras* na koje se oslanjam su sledeće: *Ashv. S.S. VI, 5, 8*, — (prâtamuvakanyayâna tasyaiva samamnyasya sahasravamamodêtêh shansêt. Apastamba XIV, 1 i 2 — yasyâshvinê shasyamanê sûryo navirbhavti saurya bahurûpabhâlâbheta. (1) sarvâ api dashatayîranubrûyât (2). Prve od dve *sûtras* preuzeta je iz *T.S.*, II, 1, 10, 3.

4) Videti, takođe: *T.S.*, II, 1, 4, 1.

5) *T.S.*, VII, 2, 20, — (uśase svâhâ vyuşṭyai svâha svâhodêśyatê svâhodyatê svâhoditâya svâhâ suvargâya svâhâ lokaya svâhâ).

6) *Rig*, V, 79, 9, — (vyuchchâ duhitardivo mâ chiram tanuthâ apah — nêttvâ stênam yathâ ripunta pâti suro archiśâ).

7) *Rig*, I, 113, 10, (kiyâtâ yatsamayâ bhavâti ya vyûsuryâshcha nûnam vyuchchân anu pûrvâh kîpatê vâvshânâ pradîdhyânâ jośamanyabhîreti).

8) Videti: *Dictionnaire* iz Petersburga i onaj Grassmannov za reč *Samayâ*, i Muir *O.S. Texts*, tom V, str. 189.

9) *Rig*, VII, 76, 3, (tânîdhâni bahulânâyâsan ya prâchinamuditâ sûryasya — yatan pari jâr ivâcharantayuşo dadîkshê na punaryatîv).

10) *Rig*, VI, 9, 1, — (ahashcha kîṣṇamahararyunam cha vi vartete rajasi vedyâbhîh), kao i *T.S.* III, 3, 4, 1, (eta dvâ anho rupam yadrâtrih), objašnjava se na sličan način u *T.S.* VI, 3, 9, 1, izraz (shamahobhyâm) (1, 3, 9, 1) preko: (shamahobhyâmiti minayatyahoratrâbhâyameva).

11) *Rig*, II, 28, 9 — (para rinâ sâviradha matkîritâni mâham rajannanyakritena bhøjam avyustâ innu bhûyasirushâsa â no jivânvaruṇa tâsu shâdhi).

12) *Taitt. Br.*, II, 5, 6, 5, — (imâ eva tâ uśaso ya prathamâ vyauchchan tâ devya shashvatîrnâvaprijanti na gamantyantam).



13) *Ath. Veda*, VII, 22, 2, — (badnah samichirūṣasah samairayan arepasah sachetasah svasarē manyumattamāshchitē goh).

14) *Cf. Shikshā*, 41, 42, — (chhandah pādaḥ tu vedasya hastau kalpo'tha paṭhyatē jyotiṣāmsyanam chakshurmūrik-tam shrotramuchyatē — shikshā ghrānam tu vedasya mukham vyākaranam smṛtam tasmāt sangamdhītyaiva brahmalokē mahiyatē).

15) *Rig*, VI, 59, 6, — (indrāgnī apādiyan purvārgāt-padvatībhyah hitvī shiro jihvaya vavadachharatrinshatpa-dānyakramīt). Odlomak iz *Rig*, X, 189, 3, koji pomnije tri-deset carstava odnosi se verovatno na istu činjenicu.

16) *Rig*, I, 123, 8, — (sadrshiradya sadrshiridu shvo dirdh sachantē varuṣasya dhāma — anavdyāstrinshatam yojanānyekaiḥ krantu pari yanti sadyah).

17) *Videti: S.B.E. Series*, tom XXXII, str. 177. i 325.

18) *Rig*, III, 61, 3 — (uṣah pratichī bhuvanāni vish-vordhvā tiṣṭhasyamṛtasya kētuh — samānamartha chara-ṇiyamana chakramiva navyasya vavṛitsva).

19) *Rig*, VII, 80, 1, — (vivartayanīm rajasi samante aviṣkṛvatīm bhuvanāni vishvā). *Videti: Wallis, Cosmo-logie du Rig Vēda*, str. 116.

20) *Rig*, II, 15, 6 — (vajjeṇan uṣasah sam pipēḥ. — *Rig*, IV, 30, 8, etad gheduta viryamindra chakrath pauna-syam — striyam yaddurhāṇāyuvan vadhīrduhitaram divah).

## DODATAK UZ GLAVU V

### Trideset zora

Evo celovitog odlomka na koji sam uputio na stranama 107—108:

Taittirya Samhitā, IV, 3, 11

इयमेव सा या प्रथमा व्यौच्छदन्तरस्यां चरति प्रविष्टा ।  
वधूर्ज्जान नवगज्जनित्री त्रयं एतां महिमानं सचन्ते ॥ १ ॥  
छन्दस्वती उपसा पेपिकाने समानं धोनिमनुं सञ्चरन्ती ।  
सूर्यपत्नी वि चरतः प्रजानती केतुं कृण्वाने अजरे भूरि—रेतसा ॥ २ ॥  
ऋतस्य पन्थायनुं तिस्र आगुक्षयो' घमासो अनु ज्योतिषाऽऽगुः ।  
प्रजामेका रक्षत्यूर्जमेका धतमेका रक्षति देवयुनाम् ॥ ३ ॥  
चतुष्टोमो भभवद्या तुरीया यज्ञस्य पञ्चावृषयो भवन्ती ।

गायत्रीं त्रिष्टुभं जगतीमनुष्टुभं बृहदंकं युञ्जानाः सुवराभरन्निदम् ॥ ४ ॥

पञ्चभिर्घाता विदधाविदं यत्तासा स्वसंजनयत् पञ्चपञ्च ।

तासां सु यन्ति प्रयवेण पञ्च नानां रूपाणि ऋतवो वसानाः ॥ ५ ॥

त्रिंशत्स्वसार उपं यन्ति निष्कृतस्मानं केतुं प्रतिमुञ्चमानाः ।

ऋतस्मान्वते कवयः प्रजानतीर्मध्येछन्दसः परि यन्ति भास्वतीः ॥ ६ ॥

ज्योतिष्मती प्रति मुञ्चते नभो रात्री देवी सूर्यस्य व्रतानि ।

वि पश्यन्ति पशवो जायमाना नानारूपा मातुरस्या उपस्थे ॥ ७ ॥

एकाष्टका तपसा तप्यमाना जजान गर्भं महिमानमिन्द्रम् ।

तेन दस्युन् भ्यंसहन्त देवा हन्ताऽसुराणामभवच्छचीभिः ॥ ८ ॥

अनानुजामनुजां मामकर्त सत्यं वदन्त्यन्विच्छ एतत् ।

भूयासमस्य सुमतौ यथा यूयमन्या वो अन्यामति मा प्र युक्त ॥ ९ ॥

अभून्मम सुमतौ विश्वेदा आष्टं प्रतिष्ठामविदद्वि गाधम्

भूयासमस्य सुमतौ यथा यूयमन्या वो अन्यामति मा प्र युक्त ॥ १० ॥

पञ्च भ्यष्टीरनु पञ्च दोहा गां पञ्चनाञ्जीमृतवोऽनु पञ्च ।

पञ्च दिशः पञ्चदशेन क्लृप्ताः समानमूर्ध्वारभि लोकमेकम् ॥ ११ ॥

ऋतस्य गर्भः प्रथमा व्युपुष्यपामेका महिमानं विभर्ति ।

सूर्यस्यैका चरति निष्कृतेषु घर्मस्यैका सवितैका नि यच्छति ॥ १२ ॥

या प्रथमा व्यौच्छत् सा धेनुरभवद्यमे ।

सा नः पर्यस्वती धुस्वोत्तरामुत्तरारसाम् ॥ १३ ॥

शुक्लर्भो नभला ज्योतिषाऽऽगाद् विश्वरूपा शबलीरभिकेतुः ।

समानमर्थस्वपत्न्यमाना बिभ्रती जरामंजर उप आगाः ॥ १४ ॥

ऋतुनां पत्नी प्रथमेयमागादन्हां नेत्री जनित्री प्रजानाम् ।

एका सती बहुयोषो भ्युच्छस्यजीर्णा त्वं जरयसि सर्वमन्यत् ॥ १५ ॥

न वा हृदं दिवा न नक्तमासीदव्यावृत्तं ते देवा एता युष्टीरपश्यन् ता  
उपादधत ततो वा हृदं व्यौच्छद्यस्यैता उपधीयन्त व्येवास्मा उच्छत्यथो  
तमं एवाप हते ।

VARIJANTE:

Dvostih 1: pojavljuje se, sa malim izmenama, dva puta u *Atharva-Veda Samhitā* (III, 10, 4; VIII, 9, 11).

इयमेव सा या प्रथमा व्यौच्छद्वास्वितरासु चरति प्रविष्टा ।  
महान्तो' अस्यां महिमानो' अन्तर्वधुर्जिगाय नबगजनिश्री ॥

Dvostisi 2, 3, 4 u *Atharva-Vedi* (VIII, 9, 12, 14) nešto su različiti:

छन्दःपक्षे उपसा पेपिशाने समानं योनिमनु सं चरेते ।  
सूर्यपत्नी सं चरतः प्रजानती केतुमती' अजरे भूरि'—रेतसा ॥  
ऋतस्य पन्थामनु तिस्र आगुस्त्रयो' घर्मा अनु रेत आगुः ।  
प्रजामेका जिन्वत्युजमेका राष्ट्रमेका रक्षति देवयूनाम् ॥  
अग्नीषोमावदधुर्यां तुरीयासीधज्ञस्य पक्षावृषयः कल्पयन्तः ।  
गायत्रीं त्रिष्टुभं जगतीमनुष्टुभं बृहदकां यजमानाय स्वराभरन्तीम् ॥

Dvostih 8 se nalazi i u *Atharva-Vedi* (III, 10, 12), ali mu je druga polovina različita:

तेन देवा व्यसहन्त शत्रून् हन्ता दस्यूनामभवच्छचीपतिः ।

Dvostih 11 dá se uporediti sa *Atharva-Veda*, VIII, 9, 15, osim za *samānamūrdhīh* koje se pojavljuje kao *tā ekamūrdhīh*.

Dvostih 13 ima dve varijante s obzirom na *Atharva-Vedu*, III, 10, 1. *Yā prathamā vyauchchat* tu nalazimo kao *prathamā ha vyuvāsa*, a *dhukṣva* kao *duhām*. Vid. takođe *Rig*, IV, 57, 7, gde je drugi stih sličan onom iz *Atharva-Vede*.

1. Ona se zaista pojavila prva; ušla je na nju\*) (iznad horizonta). Nevesta, majka koja je upravo stigla, rođena je. Trojica velikih je prate.

2. Pojeći, reseći se i pomerajući skupa po zajedničkom polju, Dve Zore, (dve) supruge Sunčeve, neiscrpne, prebogatе semenjem, pomeraju se razvijajući svoju zastavu i dobro poznajući (svoj put).

3. Tri Devojke su stigle Ritinom stazom; tri vatre (Gharmas) usledile su sa svetlošću. Jedna (od tih devojaka) štiti potomstvo, druga snagu, treća obrede vernika.

4. Ona koja (beše) Četvrta, pokrećući poput Rišija dva krila žrtve, postala je četvorostruka Stoma (*Chatushtoma*). Služeći se sa Gâyatri, Trishtup, Jagati, Anushtup velika pesma, one doneše tu svetlost.

5. Sa njih Pet, tvorac dade pet sestara svakoj. Njihovih pet putanjâ (*kratavah*) promenljivih oblika pomeraju se skladno (*prayavena*).

6. Trideset Sestara, noseći istu zastavu, upućuju se prema utvrđenom mestu (*nish-kritam*). One, mudre, stvaraju blistava godišnja doba, poznajući (svoj put), obrću se (*pari yanti*) u sred pesama (*madhyechchandasah*).

7. Preko neba, ozarena Boginja Noći prima obrede Sunca. S različitih vidika, marva staje da podiže oči verući se uz majčine skute.

8. Ekâshtakâ, blistajući svetim žarom (*tapas*), dade na svet jedno dete, velikog Indru. Preko njega, Bogovi su pobedili svoje neprijatelje; svojim moćima (on) je postao onaj-koji-je-ubio-Asure.

9. Ti si mi dala pratioca (dosl. posle-rođenog), meni koji bejah bez pratioca. Kazavši istinu (kao što je ti kazuješ), želim njegovu blagonaklonost, baš kao što se vi ne suprotstavljate jedne drugima.

\*) Razjašnjenje za ovo i slična nejasna mesta videti u piščevim objašnjenjima koja slede odmah iza prevoda. — Prim. prev.

10. Sveznajući uživa moju blagonaklonost, dobro se drži, na sigurnom je mestu. Mogu li i ja uživati njegovu, baš kao što se vi ne suprotstavljate jedne drugima.

11. Pet muža slaže se sa pet zora; pet godišnjih doba sa pet krava. Pet nebeskih oblasti, sačinjenih po petnaest, imaju zajedničku glavu, okrenutu prema jednome svetu.

12. Prva zora (je) dete Rite, druga podržava veličinu Vodâ, treća se kreće u Sûryinim oblastima, četvrta u Ghamminim (vatra), a Savitri upravlja petom.

13. Ona koja je prva svanula postala je krava na Yaminom imanju. Dajući mnogo mleka, neka nam dâ i mnogo godina.

14. Prva među sjajnim, mnogolika, išarana, noseći vatrenu zastavu, stigla je sa svetlošću na nebo. Usmeravajući se prema istom cilju, noseći (znakove) starosti, O, neiscrpna! O, Zoro! evo, stigla si.

15. Supruga godišnjih dobâ, prva koja je došla, ljubavnica danima, majka deci. Iako jedinstvena, O, Zoro! ti mnogolika sijaš; iako neiscrpna, ti izazivaš starenje svemu što nisi ti.

Taittiriya Samhitâ, V, 3, 4, 7

Bejaše nerazlučeno,<sup>1)</sup> ni dan ni noć. Bogovi opaziše ove opeke zore (radi čijeg se postavljanja mora recitovati petnaest gore navedenih dvostihâ). Oni ih postaviliše. Zatim se podiže svetlost.<sup>2)</sup> Eto zašto se, radi ovih koje su postavljene, svetlost rađa i razara tminu.

## OBJAŠNJENJA

*Dvostih 1:* očigledno, prva u nizu od trideset zorâ spomenutih kasnije. U dvostihu 13 kaže nam da je to zora koja započinje godinu. Dakle, trideset zorâ započinje godinu, a predmet ovog dvostihâ je prva. Sâyana, međutim, dodaje da se radi

o zori sa početka stvaranja. Ali to objašnjenje ne slaže se sa kontekstom, a i sâm Sâyana je u nastavku, uostalom, dao druga objašnjenja.

*Ušla je na nju:* Prema Sâyani, *asyâm* (na nju) znači »na zemlju«; up. *Rig*, III, 61, 7, gde je Sunce, mamuza zorâ, ušlo na moćnu zemlju i na nebo. Prema *Ath. Vedi*, smisao te rečenice bio bi da je ono ušlo u druge (zore), što bi dokazivalo da je prva zora članica veće grupe.

*Trojica velikih:* Prema Sâyani, radi se o Sûrya, Vâyu i Agni. Tri glavna božanstva ili *devatâs* koje navodi Yâska (VII, 5) jesu Agni, Vâyu ili Indra i Sûrya. U *Rig*, VII, 33, 7, tri *Gharmas* (vatre) pomažu zori (*trayo Gharmâsa ushasam sachante*); a u VII, 7, 8, 3 kaže se da su zore stvorile Sûrya, Yajña (žrtva) i Agni. Up. *Athar. Veda*, IX, 1, 8 i objašnjenje koje tom mestu posvećuje Bloomfield u *S.B.E. Series*, tom XLII, str. 590. Iako se tu mogu podrazumevati različite stvari, postoji bez ikakve sumnje aluzija na izlazak Sunca i na početak žrtvovanja ili paljenja svete vatre posle pojavljivanja prve zore. (Up. *Rig*, I, 113, 9.)

*Dvostih 2:* pevajući (ukrašene pesmama) — tako Sâyana tumači *chchands-vati*, ali Petersbergov *Dictionnaire* prevodi taj izraz sa »dražesne«. Ja sam usvojio Sâyamin prevod jer izraz koji nalazimo u *Atharva Veda* »*chchandas-pakshe*«, »sa *chchandas* umesto krila«, ima isti smisao. U praskozorje se svuda podizahu glasovi koji recitovahu ili pevahu himne kako to između ostalih opisuje *Rig-Veda*, III, 61, 1 i 6.

Izraz »*madye-chchandasah*« u dvostihu 6 naznačuje istu ideju. Ali reč *chchandas* mogla bi se takođe shvatiti u smislu »sijati« u istom kontekstu. Videti *Rig*, VIII, 7, 36 gde je Max Müller izraz »*chchando na sûro archishâ*« preveo sa »kao ble-sak izazvan Sunčevim sjajem« (*S.B.E. Series*, tom XXXII, str. 393, 399).

*Reseci se i pomerajući skupa po zajedničkom polju, dve supruge Sunca*, itd.: Svi ovi izrazi su uobičajeni kvalifikativi zore koje nalazimo u *Rig-Vedi*, vid. *Rig*, I, 92, 4; VII, 76, 5; IV, 5, 13; I, 113, 13.

*Dve zore: Uṣasâ* ne znači *Uṣasâ-naktâ*, tj. par dan-noć kao što to pretpostavlja g. Griffith, nego zacelo označava dve zore, dok su treća, četvrta... pomenute u narednim dvostisima.

Po Sâyani prva je zora ona koja se pojavila na početku stvaranja, a druga je dnevna zora koju mi poznajemo. Ali Sâyana je morao da napusti to objašnjenje. Od dve zore, prva je ona koja je pomenuta u prvom dvostihu, koja sa onom iz drugog sada obrazuje par. Pošto se kaže da se zore u grupi od po dve, tri, pet ili trideset *pomeraju skupa*, ne može se raditi o zorama uzastopnih dana kao u umerenim ili tropskim pojasevima.

*Dvostih tri: Tri devojke.* Broj zorâ je sada četiri. Sâyana tome ne daje ikakvo objašnjenje.

*Dvostih 4: Četvrta.* Sâyana sada kaže da se jedinstveno božanstvo zore pojavljuje kao mnogostruko zahvaljujući svojim joginskim moćima!

*Pokrećući poput Rishija dva krila žrtve... stoma:* grupa od četiri zore upoređuje se ovde sa *chatu-shtoma* ili pesmom iz četiri dela. (Opis te pesme iz četiri dela može se naći u *Ait. Br. III, 42*, Haugov prevod na str. 237. Upotrebljeni stihovi istog su metra sa *Gâyatri*. Svetlost koju donose zore naknada je za *stoma*. Sâyana tumači *suvas* u smislu »nebo«, ali mi upućujemo čitaoca na *Rig, 61, 4* gde se pridev *svar jânanti*, »koji stvara svetlost«, primenjuje na zoru.

Pošto je broj zorâ doveden do pet, stvaranje se produžava u znaku broja pet, vid. dole dvostih 11.

*Dvostih 5: Njihovih pet putanja:* Ja ponavljam: *tâshâm pañcha kratavah prayavena yaniti*. Sâyana tumači *kratavah* u smislu žrtvenih obreda koji se vrše u trenutku objavljivanja zore, ali *Rig, I, 123, 8* kaže: »Prečiste zore (množina) obrću se prelazeći svaka trideset *yojanas* po svojim pojedinačnim putanjama (njihova vlastita *kratu*)«; *kratavah* u ovom dvostihu mora se protumačiti na isti način.

*Skladno:* Ovdje imamo trideset zorâ raspoređenih u pet grupa po šest: up. u *Tait. Br., II, 5, 6, 5*, gore navedeno mesto, gde se kaže: »*tâ devyah kurvate pañcha rūpâ*: boginje (zore) obrazuju tri vida«. Pet grupa odlikuje se zasebnim putanjama, a svaka je grupa sastavljena od šest zorâ. Kaže se

da pet putanjâ poprimaju različite vidove, što znači da su članice svake grupe isto tako imale različite putanje unutar pojaseva omeđenih za svaku grupu.

*Dvostih 6: Trideset Sestara:* Sâyana u svom objašnjenju prethodnog dvostiha kaže da trideset zorâ o kojima je reč jesu trideset zorâ jednoga meseca. Ali Sâyana ne objašnjava zašto se posebno razlikuje trideset zorâ toga meseca od 360 zorâ godine. Objašnjenje, kao što smo to već videli, nije odgovarajuće (vid. *T.S., V, 3, 4, 7*, naveden u tekstu). Zore se takođe nazivaju sestrama u *Rig-Vedi* (up. *I, 124, 8 i 9*).

*Prema utvrđenom mestu: nish kritam* (*Nir., XII, 7*) — izraz takođe upotrebljen u *Rig, I, 123, 9* za putanje zorâ. On je prikladan samo ako se zore vraćaju u istu tačku na svom svakodnevnom kruženju.

*One se obrću u sred pesama:* isti izraz (*pari-yanti*) upotrebljen je takođe u *Rig, I, 123, 8*. Sâyana tumači *madye chchandasaḥ* kao »u blizini Sunca, koje je uvek okruženo pesmama«. Nije neophodno ići tako daleko, jer *madye chchandasaḥ* može sasvim prosto značiti »među pesmama« koje su obično pevane zori (*Rig, VII, 80, 1*).

*Dvostih 7: Preko neba:* Uzimam *nabhas* kao alkuzativ okolnosti (vreme). Izgleda da ga Sâyana tumači kao pridev koji se podudara sa *nabasthasya* i поближе određuje *sûrasya*. U oba slučaja smisao je isti: noć se postepeno pretvara u dan.

*Marva:* Zraci ili blešci jutra obično se predstavljaju kravama. U *Rig, I, 92, 12* opisuje se zora kako rasipa marvu ispred sebe, a u *I, 124, 5* kaže nam se da ispunjava skute dva roditelja: zemlje i neba. Rečenicu gradim kao i Sâyana *nânâ rūpa pashyanti* sa neprelaznim *vi-pashyanti* i *nânâ rūpa* kao pridevom. Isti izraz upotrebljen je za odnos između dece jedne majike u *Atharva-Vedi, XIV, 2, 25*. Za neprelaznu upotrebu *vi pashyanti*, vid. *Rig, X, 125, 4*.

*Dvostih 8: Ekâshtakâ:* Rođenje Indre je očigledno rođenje Sunca posle obrtanja trideset zorâ. Sâyana, navodeći *Āpasthamba Grihya Sūtra, VIII, 21, 10*, tumači *Ekâshtakâ* u smislu opadajućeg Meseca u mesecu Mâgha (januar-februar). U *Taittiriya*

*Samhitâ*, VII, 4, 8, mesto koje sam naveo i objasnio u glavi III *Oriona*, izgleda da je ta reč upotrebljena u istom značenju (vid. *Orion*, str. 44. i dalje). *Ekâshtakâ* je bila prvi dan u godini kada se Sunce vraćalo prema Severu posle zimskog solsticija, zato se oduvek govorilo da godišnji *sattra* treba započeti upravo na taj dan. Ali takvo tumačenje učvrstilo se kada se odredišna tačka prolećne ravnodnevice iz *Mriga* (*Orion*) premestila u *Krittikâs* (*Plejade*). Ranije je, međutim, *Ekâshtakâ* izgleda označavala poslednju zoru koja prethodila izlasku Sunca posle duge noći i koja je na taj način započinjala godinu, pošto se početak godine podudarao sa razdobljem osunčavanja. Reč *eka* u *Ekâshtakâ* označavala je možda prvi mesec, dok je poslednja zora možda padala u osmi dan prvog lunarnog meseca u godini.

*Dvostih 9: Ti si mi dala pratioca:* tj. *Indru*, ili *Sunce* čije je rođenje pomenuto u prethodnom *dvostihu*. *Pesnik* traži da mu njegov novi prijatelj, rođen posle roka, bude naklonjen. Možemo zapaziti da se *Sunce* rađa pošto je proteklo trideset zora, za koje vreme je *pesnik* bio bez *pratioca*.

*Kazavši istinu:* *Cini* se da *Sâyana satyam vadantî* razumeva kao vokativ množine, ali to nije sasvim u skladu sa gramatikom. U tekstu, *pada* je oblik ženskog roda u nominativu jednine i ja sam ga preveo bez teškoća. U *Rig*, III, 61, 2 zora se naziva *sûnritâ irayantî*, što izražava istu ideju.

*Baš kao što se vi ne suprotstavljate jedne drugima:* Up. *Rig-Veda*, VII, 76, 5 gde nam se kaže da se zore, iako okupljene na istom mestu, ne zavađaju jedne s drugima.

*Dvostih 10: Sveznajući:* *Sâyana* uzima *vishva-vedâh* u smislu zore, ali pre izgleda da taj izraz upućuje na *pratioca* iz prethodnog *dvostih*a. *Obožavalac* traži blagonaklonost sveznajućeg (*Indra*). *Pridev vishva-vedâh* primenjen je više puta u *Rig-Vedi* na *Indru* i *Agni*ja (*Rig*, VI, 47, 12; I, 147, 3).

*Dvostih 11: Pet muža:* *Sâyana* se poziva na *Tait. Br.*, II, 2, 9, 6—9, gde se kaže da su tama, svetlost, dva sutona i dan pet mužâ (*dohâh*) *Prajâpati*. Izgleda da je ideja koja se tu sugerira ta, da sve što u stvaranju ide sa pet proishodi iz pet grupa zora.

*Pet godišnjih dobâ sa pet kravâ:* *Zemlja*, po *Sâyani*, ima pet različitih imena, prema pet godišnjih dobâ, na primer: *pushpa-vati* (prolećno) tokom *Vasanta* (proleća), *tâpa-vati* (zagrejano) tokom leta (*Grishma*), *vrishii-vati* (nakvašeno) tokom *Varshâ* (kiše), *jala-prâsada vati* (vlaga) tokom jeseni (*Sharad*) i *shaitya-vati* (hladnoća) zimi (*Hemanta-Shishira*). Broj godišnjih dobâ je smanjen na pet povezivanjem *Hemanta* i *Shishira* u jedno.

*Petnaest:* petnaest delova žrtve (*Stoma*) nazvane *pañcha-dasha* (vid. *Haugov prevod Ait. Br.*, str. 238).

*Dvostih 13: neka nam dâ i mnogo godina:* Ovo naznačuje da je ovde opisana zora prva u godini. U *Rig*, I, 33, 10 nalazimo da je svetlost (krava) istrgnuta (izmužena) iz tmine.

*Dvostih 14:* Up. *Rig*, III, 61, 3 gde se kaže da se zora »upućuje ka jednom te istom cilju« i gde se od nje traži »da se obrće kao točak«.

*Noseći (znakove) starosti:* Ja spajam *jarâm bibhratî* a s druge strane *ajare*. *Sâyana* razumeva *svapasya-mânâ* kao nezavisan pridev i povezuje *bibhratî* sa *artham*, a *jarâm* sa *âgâh*. Tako se dobija sledeći smisao: »Radeći dobro i težeći istom cilju, O, neiscrpna zoro! stigla si u podmakle godine.« Ovo drugo tumačenje ne vodi ni do kakve značajne razlike.

*Dvostih 15: Iako jedinstvena, ti mnogoliko jaš:* Ova rečenica pokazuje da je u pitanju samo jedna neprekidna zora, iako obrazovana iz više delova.

*Prva koja je došla, ljubavnica danima:* kvalifikativi *alnâm netrî* i *gavâm mâtâ* nalaze se takođe i u *Rig-Vedi*, VII, 77, 2.

## Taittirîya Samhitâ, V, 3, 4, 7

1. *Bejaše nerazlučeno:* Ovaj paragraf koji nalazimo u *Samhitâ* objašnjava kako je trebalo postaviti opeke zore recitujući petnaest gore prevedenih *dvostih*a. Delovi iz *Taittirîya Samhitâ* koji sadrže ta objašnjenja nazvani su *Brâhmanas*.

2. *Zatim se podiže svetlost:* ovo u potpunosti dokazuje da se doista mislilo da je celina od trideset zorâ morala prethoditi Suncu; ja sam već naveo jedan odlomak iz *Taitt. Br.* (II, 5, 6, 5) koji kaže da su ove zore bile neprekidne i neodeljene.

#### PRIMEDBE

Već smo napomenuli da je petnaest gore navedenih dvostiha korišćeno ili recitovano u vidu *mantri* u trenutku postavljanja izvesnih simboličnih opekâ nazvanih *vyushtishtakâs* ili opeke zore na žrtveni oltar. Ali kako su *mantr*e, ili stihovi korišćeni u žrtvene svrhe, često uzimane iz različitih vedskih himni, postoji težnja da se ovi dvostisi smatraju kao nezavisni jedni od drugih. Aluzija na trideset zorâ pokazuje, međutim, da su ove zore morale izvorno sazdavati homogenu himnu. Da su *mantr*e bile izabrane iz različitih himni, po jedna za postavljanje svake opeke, očigledno je da bi sve skupa bilo šesnaest dvostiha, pošto se na oltar moralo postaviti šesnaest opekâ. Sâma činjenica da *Anuvâka* sadrži samo petnaest dvostiha (što primorava žreca da šesnaestu izabere drugde) ide u istom smeru. Tačno je, doduše, da se neki od tih dvostiha nalaze u *Atharva-Vedi*, bilo izdvojeno, bilo u vezi sa drugim predmetima. Ali to nas ne sprečava da taj odlomak iz *Taittirîya Samhitâ* smatramo za celinu koja opisuje trideset zorâ podeljenih u pet grupa po šest. To pitanje nije, međutim, presudno utoliko što dvostisi 5 i 6, činili sastavni deo himne ili ne, sâmi po sebi dokazuju tačku gledišta koja nam se čini značajnom, naime da je vedsko božanstvo zore bilo sazđano od grupe od trideset sestara. *Rig-Veda* govori o trideset koraka koje prelazi zora (VI, 59, 6), ili o zorama koje obrćući se prelaze trideset *yojanas* (I, 123, 8); ali ta dva dvostiha ostala su do sada potpuno neobjašnjena, ili su ih bar indijski i zapadnjački egzegeti rđavo tumačili. Znamo li, međutim, da je vedskih zorâ bilo trideset, dvostisi o kojima je reč postaju potpuno jasni. Jedino pitanje na koje je mužno vratiti se jeste da li je trideset zorâ bilo vezano za trideset uzastopnih danâ, ili su one obrazovale »tesno zbi-

jenu skupinu« trideset neprekidnih zorâ; Čitajući, pak, dva odlomka izvađena iz *Taittirîya Samhitâ*, onaj iz *Taittirîya Brâhmana* (II, 5, 6, 5) i druge navode iz prve ruke istaknute u prethodnom poglavlju, ne mislim da može ostati sumnja u to da je boginja zore koju su obožavali vedski bard i izvorno bila grupa od trideset neprekidnih zorâ. Ne želim, takođe, da kažem da preci vedskih bardâ nisu poznavali obične zore, jer se u izvesnim razdobljima godine u okolopolarnim oblastima zacemento zbiljava smenjivanje običnih dana i noći. Ali što se tiče vedske boginje zore, ima dovoljno dokaza koji pokazuju da ova nije bila drugo do dugotrajna neprekidna i obrćuća zora na isteku duge arktičke noći, zora koja traješ trideset puta po 24 časa, što je moguće samo na nekoliko stepeni geografske širine od Severnog Pola.

## GLAVA VI

### DUG DAN I DUGA NOĆ

Kada se u vedskoj književnosti izričito spominju duga neprekidna zora od trideset dana, ili niz od trideset tesno spojenih zorâ, naporedo se pominje i duga prethodeća noć, tamo gde vlada duga noć, moramo isto tako naići i na dug dan. Deo godine koji preostaje kada se oduzmu razdoblje dugog dana, duge noći, dugih zorâ i dugih sutonâ, odlikovaće se smenjivanjem običnih danâ i noći kod kojih celina dan-noć nikad ne premašuje dvadeset-četiri časa, iako tokom izvesnog vremena dan može rasti na račun noći, zatim u sledećem razdoblju noć na račun dana, ali uvek u okviru dvadeset-četiri časa, što dovodi do raznolikosti danâ i noći različite dužine. Sve ove pojave proističu iz jednog jedinog astronomskeg uslova, tako da ako se ustanovi jedna od njih, druge se iz nje izvode naučnim putem. Zato, kada se jednom dokaže dugo trajanje astronomske zore, s astronomske tačke gledišta nije neophodno istraživati druge dokaze za postojanje dugih danâ i dugih noći u *Rig-Vedi*. Ali kako je reč o pojavama od pre više milenijuma, i o činjenicama koje, iako prenešene predanjem, nisu još bile tumačene onako kako smo to mi učinili, u praksi je sigurnije napred navedene astronomske pojave razmatrati kao da su međusobno nezavisne, te prikupiti ove različite dokaze, držeći pri tome na umu njihovu astronomsku vezu, sve dok ne budemo u stanju da uočimo nagomilani učinak celine dokazâ koji obrazlažu gore pomenute činjenice. Time ne želim da kažem da postoji i najmanja neizvesnost u pogledu veze između tih astronomskih činjenicâ. Naprotiv, ništa ne može biti izvesnije od jednog takvog saodnošenja. Ali prikupljajući i ispitujući dokaze na koje

se oslanjaju ti predmeti, u praksi je uvek uputno imati što je moguće više dokaza i izvora. U ovom i u dva sledeća poglavlja stavljamo, dakle, sebi u zadatak da odvojeno ispitamo dokaze za dug dan, dugu noć, za broj sunčanih i tamnih meseci, i za odlike godine prema vedskoj književnosti, te da sagledamo da li su oni svojstveni polarnim oblastima.

Pre svega, ako razmatramo dugu noć u trajanju od više dana, poput one koja se zapaža na nordijskim geografskim širinama, suviše hladnim neodgovarajućim za današnji ljudski život, no koje u međuledeno doba nisu morale imati drugih nepogodnosti do tminu tokom više uzastopnih dana, ipak uviđamo da takvo stanje stvari nije bilo poželjno, te da su ljudi koji su živeli na tim širinama kraj toga stanja iščekivali sa nestrpljenjem. Ima brojnih odlomaka u *Rig-Vedi* koji pominju dugu i strahotnu tminu, na ovaj ili na onaj način. Indrini neprijatelji u njoj su nalazili utočište, i da bi je uništio, Indra je porao da se bori protiv demona ili *Dâsas*, povodom čega je rečeno da se tvrđave skrivaju u tmini.<sup>1)</sup> Tako, u I, 32, 10, Vritra, večiti Indrin neprijatelj, progutan je dugom tamom (*dîrgham tamah âshayad Indrashatruh*), a u V, 32, 5 kaže se da je Indra smestio Shusnu, koji je tražio kavgu, u »tminu râke« (*tamasi harmye*), dok sledeći stih govori o *asûrye tamasi* (dosl. »Tmina bez sunca«), što Max Müller prevodi sa »strahotna tmina«. Uprkos takvih odlomaka, borba između Vritre i Indre smatrana je za svakodnevnu a ne godišnju, teorija čija će valjanost biti ispitana kada do nje stignemo u raspravi o vedskim mitovima. Za sada, dovoljno je zapaziti da gore navedeni izrazi ne bi imali ikakvog smisla da tmina u kojoj se kreću Indrini neprijatelji nije bila nešto drugo od obične noći koja traje dvanaest ili najviše dvadeset-četiri časa. Moralo se, u stvari, raditi o dugoj i strahotnoj tmini bez Sunca, pred kojom su je najavale sve Indrine moći i moći njegovih družbenika.

Ali, nezavisno od te legendarne borbe, ima drugih stihova u *Rig-Vedi* koji jasno naznačavaju postojanje jedne noći duže od one najduže koju mi poznajemo. Na prvom mestu, često vidimo vedske

barde kako prizivaju svoja božanstva da ih izbave od tmine. Tako, u II, 27, 14, pesnik kaže: »Aditi, Mitra, kao i Varuna, oprostite nam ako smo počini grehe prema vama! Učinite da me obasja velika svetlost izuzeta od straha, o Indra! Učini da duga tmina ne padne na nas.« Izraz u tekstu upotrebljen za »dugu tminu« jeste *dirghâh tamisrâh*, što pre znači »neprekidni niz crnih noći (*tamisrâh*)« nego prosto »duga tmina«. Ali čak iako usvojimo napred navedeni prevod Max Müllera,<sup>2)</sup> nestrpljenje da se vidi raspršenje duge tmine nema ikakvog smisla ako ta tmina nikada ne traje duže od 24 časa. U I, 46, 6 traži se od Ashvina »da obožavaocu dodeli snagu da uzmogne proći kroz tminu«; a u VII, 67, 2 pesnik objavljuje: »Vatra je započela da gori, viđen je konac tmine, i zastava zore pojavila se na Istoku!« Izraz »konac tmine« (*tamasah antâh*) sasvim je osoben, a dao bi mu se suprotan smisao tumačeći izraze koji znače »duga tmina« kao da se odnose na duge zimske noći i ništa više, onakve kakve poznajemo u umerenom i tropskom pojasu. Kao što smo ranije videli, najduža zimska noć u tim pojasevima uvek traje manje od dvadeset-četiri časa, a to razdoblje duge noći traje, uostalom, samo petnaestak dana. Zato je vrlo malo verovatno da su vedski bardovi ovekovečavali sećanje na te duge noći opisujući ih kao nesreće tolike razmere da su morali tražiti pomoć božanstava da ih od njih izbave. Nailazimo i na druge odlomke koji svedoče o istom nestrpljenju da se vidi konac tmine ili pojava svetlosti, a to se ne objašnjava teorijom da je noć za vedske barde bila kao smrt zato što nisu raspolagali nijednim od sredstava koja poseduje civilizovani čovek XX veka da rasprši noćnu tminu putem veštačkog osvetljenja. Čak ni divljaci našeg vremena nemaju običaj da se pokazuju toliko nestrpljivim da ponovo ugledaju jutarnju svetlost. A uprkos svoje strepnje, vedski bardovi bili su dovoljno uznapredovali da upoznaju upotrebu metala i točka. Rečeno je i da su ne samo ljudi, nego i bogovi, živeli u dugotrajnoj tami. Tako, u X, 124, 1 se pripoveda da je Agni ostao »odveć dugo u dugotrajnoj tami«, što je prevod za *iyog eva dirgham tama âshayishtâh*. Te dve reči *iyog* (dug) i *dirgham* još su manje prikladne ako trajanje tame nikada ne prekoračuje

trajanje najduže noći naših zimâ. U II, 2, 2 se kaže da je isti Agni isijao tokom »neprekidnih noći«, što je po Max Müllenu prevod reči *kshapah*.<sup>3)</sup> Taj prevod je bez ikakve sumnje ispravan, ali prof. Max Müller ne objašnjava šta podrazumeva pod »neprekidnim noćima«. Znači li taj izraz smenivanje noći koje ne prekida Sunčeva svetlost? ili, nije li to otmena formula koja ne označava ništa drugo do više noći? Naučnik je, izgleda, prošao mimo prave suštine upotrebljenog izraza.

Ali nije nam potrebno da se vezujemo za izdvojene odlomke, kakav je ovaj upravo naveden, da bismo dokazali da su dugu noć poznavali u davnim vremenima. U desetoj knjizi *Rig-Vede* nalazi se jedna himna (127) posvećena boginji noći, a u šestoj strofi te himne priziva se noć da »postane lako prohodnom« obožavaocu (*nah sutarâ bhava*). U *Parishishta* koji u *Rig-Vedi* sledi za ovom himnom i koji je poznat pod imenom *Râtri-sûkta* ili *Durgâ-stava*, obožavalac traži od noći da mu bude naklonjena: »Učini da dosegemo drugu obalu zdravi i čitavi!«, kaže on. U *Atharva-Vedi*, XIX, 47, koja parafrazira maločas navedeni *Parishishta*, druga strofa glasi ovako: »Sve pokretne stvari nalaze mir u njoj (noći), kojoj se ne vidi kraj. O bezmerna i tamna noći! Učini da dosegemo tvoj kraj bez štete!« A u trećoj strofi pete himne iste knjige, obožavaoci mole da ga dosegnu bez telesnih povredâ, »kroz sve uzastopne noći (*râtrim râtrim*)«. Jedno se pak pitanje postavlja a priori, naime zašto su svi bili toliko nestrpljivi da dosegnu kraj noći, i zašto pesnik objavljuje »da joj se ne vidi konac«. Da li zato što se radilo o običnoj zimskoj ili, pak, o dugoj arktičkoj noći? Srećom, *Taittiriya Samhitâ* je sačuvala najdrevniji odgovor na ta pitanja, pa nam otud nije potrebno da se vezujemo za umovanja savremenih komentatora. U *Taittiriya Samhitâ*, I, 5, 5, 4, nalazimo analognu mantru ili molitvu, upućenu noći ovim rečima: »O, Chitravasu! Učini da dočekam zdrav i čitav tvoj kraj.« Nešto dalje (I, 5, 7, 5) sama *Samhitâ* ovako objašnjava tu mantru ili tu molitvu: »*Chitravasu* znači noć u drevnim (*purâ*) vremenima, Bramani (sveštenici) su se plašili da se ona (noć) ne završi.« Ovdje imamo izričitu tvrdnju da su se sveštenici ili ljudi



nekada bojali da se noć neće završiti. Šta to znači? Da noć nije bila neuobičajeno duga, zbog čega bi se pothranjivala tolika nespokojstva u pogledu zore? U svom objašnjenju toga odlomka Sâyana je takođe izneo uobičajeno tumačenje da su zimske noći bile duge i da su sveštenici žurili da vide njihovo okončanje. Ali ovde, možemo navesti jedan odlomak kod kojeg Sâyana pada u protivurečnost, te pokazati da je tu važnu strofu tumačio sa nehatnošću. Dobro je poznato da *Taittirîya Samhitâ* često objašnjava mantrę, a ta objašnjenja sačinjavaju *Brâhmana*, pri čemu je *Taittirîya Samhitâ* sastavljena od mantri i od *Brâhmana*, što će reći od molitvi i od njihovih objašnjenjâ ili tumačenja. Iskaz koji se tiče svešteničkih bojazni u pogledu dolaska zore nalazi se tako u delu *Brâhmana Samhitâ*-e. Indijski teolozi su *Brâhmanas* podelili u deset poglavlja. (I) *Hetu* ili razlog; (II) *Nirvachana* ili etimološko objašnjenje; (III) *Nindâ* ili kritika; (IV) *Prahamsâ* ili molitva; (V) *Samshaya* ili sumnja; (VI) *Vithi* ili zakon; (VII) *Parakriyâ* ili dela drugih; (VIII) *Purâ-kalpa*, drevni obred ili predanje; (IX) *Upamâna*, poređenje ili analogija. U svom uvodu za komentar *Rig-Vede*, Sâyana pominje prvih devet od ovih poglavlja, pa ilustrujući osmu, *Purâ-kalpa*, on navodi objašnjavajući odlomak iz *Taittirîya Samhitâ*, I, 5, 7, 5, o kojem je maločas bilo reči. Po Sâyani, izraz »nekada su se sveštenici plašili da se noć neće završiti« nalazi se, dakle, u *Purâ-kalpa*, što će reći u drevnoj i tradicionalnoj povesti, koja čini deo *Brâhmanas*. Ne radi se o *arthavâda*, tj. o umovanju ili objašnjenju koja daje sâma *Brâhmana*. To proizlazi iz naziva *Purâ* koji nalazimo u tekstu *Samhitâ*, i koji pokazuje da je tu sačuvan jedan deo tradicionalnog indijskog obaveštavanja. Ako se ta ideja pokaže tačnom, prirodno se postavlja pitanje zašto su obične duge zimske noći izazivale takva nespokojstva sveštenicima samo u davnim vremenima, i zašto je dugotrajna tmina prestala da pobuđuje iste strahove sadašnjim naraštajima. Zimske noći tropskog i umerenog pojasa jednako su duge danas koliko su to bile pre mnogo milenijuma, pa ipak niko od nas, čak i najveća neznalica, ne oseća ikakvo nespokojstvo u pogledu zore koja okončava tminu tih dugih noći. Može se možda primetiti da, u davnim vremenima, bardı nisu raspo-

lagali nužnim znanjima da predkažu pojavu zore u slučajevima kada se radilo o trajanju od nekoliko sati. Ali slabost tog argumenta pada u oči kada uvidimo da je vedski kalendar u to vreme bio toliko unapredovao da je sa dovoljnom tačnošću rešavao odnos između solarne i lunarne godine. Sâyano objašnjenje nije, dakle, zadovoljavajuće i mora se odbaciti. U drevnim vremenima vedski bardı nisu se plašili zimskih noći. Bilo je to nešto drugo, nešto veoma dugo, toliko dugo da iako se znalo da neće trajati večno, strpljenje je bivalo izloženo teškom iskušenju a iščekivanje zore postajalo neizdrživim. Ukratko, radilo se o dugoj arktičkoj noći, a reč *purâ* pokazuje da ta pojava seže do jednog drevnog vremena koje su vedski bardı poznavali preko predanja. Ja sam drugde dokazao da se *Taittirîya Samhitâ* mora pripisati razdoblju *Krittikâs* ili *Plejadâ*. Zato iz toga možemo bez straha od greške zaključiti da je oko —2.500 vedski narod živeo u predanju koje kazivaše da su sveštenici bili u nestrpljenju zbog dužine noći, čiji kraj nisu mogli da predvide, da su gorljivo molili svoja božanstva da ih zdrave i čitave povedu do kraja te iscrpljujuće tmine. Taj opis noći može se prihvatiti samo ako dopustimo da se odnosi na dugu neprekidnu arktičku noć.

Pogledajmo sada da li *Rig-Veda* sadrži neposredno upućivanje na dug dan, dugu noć ili okolopolarni kalendar, sem u gore navedenim odlomcima o dugoj tmini ili teškoći da se dosegne kraj noći. Videli smo da je *rig*-vedski kalendar sadržao 360 danâ, sa jednim umetnutim mesecom, koji ne može biti ni polaran, ni okolopolaran. No, međutim, *Rig-Veda* takođe sadrži i opise danâ i noći koji nisu primenjivi na dane i noći koje poznajemo izvan arktičkih oblasti, osim ako tim odlomcima damo nekakvo veštačko tumačenje. U vedskoj književnosti se povodom dana i noći govori o paru i to u dualu. Tako imamo: *Ushâsanaktâ* (I, 122, 2), »zora i noć«; *Naktoshâsâ* (I, 188, 6), »noć i zora«; ili prosto *Ushâsau* (I, 188, 6), »dve zore«. Svi ovi parovi predstavljaju celinu dan-noć. Reč *Aho-ratre* takođe znači »dan i noć«; ali je ne srećemo u *Rig-Vedi*, iako je *Aitareya Brâhmana* (II, 4) uzima kao sinonim za *Ushâsanaktâ*. Katkad se o celini

dan-noć govori kao o dve sestre ili dve bliznakinje; ali kakav god bio oblik kojim se vrši obraćanje tom paru, ono u opštem slučaju nije dvosmisleno. Jedna od strofa koja opisuje par dan-noć jeste III, 55, 11. Božanstvo kojem je ta strofa posvećena jeste *Aho-ratre*, a opšte je prihvaćeno da ona sadrži opis dana i noći. Evo je:

Nāna chakrāte yamyā vapūmshi  
 tayor anyad rochate krisham anyat  
 Shyāvi cha yad arushi cha swasārau  
 machad devānām asuratvam ekam.

Prva tri stiha ovog katrena sadrže glavnu tvrdnju, dok četvrti sačinjava refren himne. Doslovno prevedena, strofa glasi: »Dve bliznakinje poprimaju različite oblike; jedna sija, druga je tamna; to su dve sestre, tamna (*shyāvi*) i sjajna (*arushi*); veliko božanstvo bogova je jedno (jedinствeno).« Na prvi pogled ta strofa izgleda prilično prosto, i ona to jeste s tačke gledišta reči. Ali su je rđavo tumačili u dve važne tačke. Razmotrićemo najpre prvu polovinu strofe. Ona kaže: »Dve bliznakinje poprimaju različite oblike; jedna sija, druga je tamna.« Dve bliznakinje su dan i noć, od kojih je jedna sjajna a druga tamna. Dovde, dakle, nema ikakve teškoće. Ali izraz »poprimaju različite oblike« čini se da nije ispravno ispitan ili protumačen. Reči upotrebljene u izvornom tekstu su *nāna chakrāte vapūmshi* koje doslovno znače »čine mnogo telâ ili oblikâ«. Na taj način imamo dvostruko objašnjenje tog para: s jedne strane, sjajan i taman, s druge strane, koji poseduje različite vidove. U I, 123, 7 se kaže da je par dan-noć *vishurūpe*; dok se na drugim mestima pridev *virūpe* upotrebljava u istom smislu. Očigledno je, dakle, da »tela« ili »oblici« moraju označavati nešto drugo a ne sjajan i taman vid para, pa ako je tako, izrazi *vishurūpe virūpe* i *nāna vapūmshi* upotrebljeni povodom para dan-noć moraju značiti nešto drugo a ne »sjajan i taman«, ako se već ti izrazi ne uzmu za suvišne i tautološke. Po Sâyani, oni označavaju različite boje (*rūpa*), kao crna, bela, itd., a izgleda da su neki zapadnjački naučnici usvojili to tumačenje. Ali ja ne vidim koji smisao treba

prispisati različitim bojama dana i noći. Moramo li pretpostaviti da katkad mogu postojati zelen i ljubičast; žut i plav par dan-noć. Iako je reč *rūpa* podložna tom tumačenju, to u opštem smislu nije slučaj sa *varumshi*. Čini se, pak, da pitanje nije ozbiljno privuklo pažnju komentatora; tako Griffith prevodi *vishurūpe* sa »različiti prelivu« u I, 123, 7. *Nāktoshāsā* se u I, 113, 3 takođe određuju sa *virūpe*, ali Sâyana tu takođe daje isto objašnjenje. Niko nije imao ideju da produbi to pitanje. Srećom, na slučaju *Rig*, I, 113, 3, imamo tu prednost da možemo konsultovati jednog komentatora starijeg od Sâyane. Strofa je preuzeta u *Uttarāchita* u *Sāma-Vedi* (19, 4, 2, 3), a u svom komentaru, nazvanom *Vivarana*, Mādhava ovako objašnjava *virūpe*: »Sa putovanjem na Jug (*Dakshināyana*) noć je tā koja raste, a s putovanjem na Sever (*Uttarāyana*) to je dan.«<sup>4</sup>) Mādhavin *Vivarana* je retka knjiga, i ja sam taj navod izvadio iz komentara datog u objašnjenju jednog izdanja *Sāma-Veda Samhitā* koje je komentarisao Sâyana a objavio Satyavrata Sāmashramī, specijalista za vedske studije u Kalkuti. Ne zna se ko je taj Mādhava, ali Pandit Satyavrata tvrdi da se Durga, Yāskin komentator, poziva na njega. Zato Mādhavu možemo smatrati za drevnog komentatora, a on je taj koji nam naznačuje kako nadvladati teškoću u tumačenju izrazâ *vishurūpe* i *virūpe* koje tako često srećemo u *Rig-Vedi* povodom para dan-noć. Reči »oblik« (*rūpa*) i »telo« (*vapus*) mogu se upotrebiti za izražavanje opsega trajanja ili dužine danâ i noći, a *virūpe* bi prosto označavalo promenljive dužine danâ i noći, koje se pridodaju boji koja može biti samo tamna ili svetla. Slédeći Mādhavin put, možemo, dakle, prvu polovinu strofe prevesti ovako: »Dve bliznakinje mogu poprimiti različite (*nāna*) dužine (*vapūnshi*); jedna od njih sija a druga je tamna.«

Ali iako se prvi deo može tako protumačiti, druga jedna teškoća iskrsava čim pristupimo trećem stihu. On kaže: »To su dve sestre, tamna i sjajna.« Postavlja se pitanje da li su te dve sestre (*svasārau*) iste s dve bliznakinje (*yamyā*) pomenute u dva prva stiha. Ako je to slučaj, treći *pāda* ili stih odmah postaje suvišan. Ako to nije slučaj, mo-

ramo objasniti u čemu je razlika. Komentatori nisu znali da razreše tu teškoću, i zato su usvojili prvo rešenje, uprkos tautologiji. Jamačno će se dopustiti da to rešenje nije zadovoljavajuće i da nam valja naći bolje objašnjenje, ako ga ima. To nije prvi put da susrećemo dva različita para dan-noć. Ima jedan drugi naziv u *Rig-Vedi* koji označava takav par; to je *ahanî*, što ne znači dva dana, nego dan i noć, jer se u VI, 9, 1 izričito kaže da »postoji jedan tamni *ahan* (dan) i jedan sjajni *ahan* (dan)«. *Ahanî* znači, dakle, celinu dana i noći, a mi smo videli da *Ushâsâ-nâkta* takođe znači jednu takvu celinu. Da li su te dve celine istovetne ili različite? Ako se dopusti da je *Ahanî* sinonim sa *Ushâsâ-nâkta* ili sa *Aho-râtre*, tada će dve celine biti istovetne; u protivnom, biće različite. Srećom, *Rig*, IV, 55, 3 pruža nam sredstvo da razrešimo tu teškoću. *Ushâsâ-nâkta* i *Ahanî* obožavalac tu priziva odvojeno tražeći njihovu zaštitu, što jasno dokazuje da dve celine odgovaraju dvoma različitim božanstvima, iako svako od njih predstavlja jedan par dan-noć.<sup>5)</sup> Prof. Max Müller je podvukao tu razliku između *Ushâsâ-nâkta* i *Ahanî*, ili dva *Ahans*, ali se ne čini da je odatle izvukao sve posledice. Ako je svih 365 dana u kalendaru bilo iste vrste, kao kod nas, ne bi bilo nužno raspoređivati ih u dva para koje predstavljaju *Ushâsâ-nâkta* i *Ahanî*. Uopšteni opis »taman, sjajan i različitih dužinâ« bio bi uveliko dovoljan da okarakteriše sve dane u kalendaru. Zato, ako se razlučenje između *Ushâsâ-nâkta* i *Ahanî* načinjeno u IV, 55, 3 ne može zanemariti, mi mu moramo otkriti razlog; pa ispitujući svojstvo danâ na različitim geografskim širinama od Pola do polutara, jedino moguće objašnjenje koje se može preporučiti jeste da je godina o kojoj je reč u navedenim odlomcima bila okolopolarna godina, sastavljena od jednog dugog dana i jedne duge noći koji obrazuju par, s jedne strane, i od izvesnog broja danâ i noći promenljivih dužinâ, s druge strane, pri čemu samo jedan par dan-noć odgovara odredbi »sjajan, taman i različitih dužinâ«. Ne postoji drugo mesto na površini Zemlje kojem odgovara to razlučenje. Na Polutaru imamo samo jednake noći i dane, tokom čitave godine, pa taj par možemo, dakle, odrediti kao »sjajan, taman, ali uvek iste dužine«. U stvari, umesto *virûpe*,

takav jedan par dan-noć bio bi *sarûpe*. Između Polutara i Arktičkog Kruga, celina jednog dana i jedne noći nikada ne premašuje 24 časa, iako tu može postojati dan od 23 časa i noć od jednog sata, i vice versa, u meri u kojoj se približavamo Arktičkom Krugu. U tom slučaju, dani godine se određuju kao »sjajni, tamni i različitih dužinâ«. Ali čim zakoračimo u Arktički Krug i zađemo u »Zemlju Duge Noći«, prethodni opis se mora izmeniti dodavanjem novog para onom prvom koji će biti obrazovan od jednog dugog dana i jedne duge noći, koji se jednako određuje sa *virûpe*, no sa tom razlikom da, dok se u umerenom pojasu sa istog mesta mogu posmatrati promenljivi dani i noći zavisno od godišnjeg doba, u Arktičkom se Krugu méne dugog dana i duge noći, naprotiv, opažaju samo sa promenom geografske širine. Mogu se, dakle, razlučiti tri vrste parova dan-noć na celini Zemljine kugle.

(i) Na Polutaru, jedan jedini par, tamno i svetlo, ali uvek istog oblika ili dužine (*sarûpe*).

(ii) Između Polutara i Arktičkog Kruga, jedan jedini par, tamno i svetlo, ali različitih oblikâ ili dužinâ (*virûpe*).

(iii) Između Arktičkog Kruga i Pola, dva para, svaki svetao i taman, ali različitih oblikâ i dužinâ (*virûpe*).

Na Polu, postoji samo jedan dan i jedna noć od po šest meseci. Međutim, pošto u *Rig-Vedi* (IV, 55, 3) nalazimo mesto koje izričito naznačuje dva različita para dan-noć, *Ushâsâ-nâkta* i *Ahanî*, očigledno je da su *Aho-râtre* koje oni predstavljaju dani i noći okolopolarnih oblasti, i to jedino njih. To mesto nam dozvoljava da tvrdimo da prethodni navod, IV, 55, 11, opisuje dva para, jedan obrazovan od dve blizakinje, a drugi od dve sestre. Evo, dakle, kako mi prevodimo tu strofu: »Blizakinje (prvi par) imaju mnogo vidova (dužinâ); jedna od njih sjaji, a druga je tamna. To su dve sestre, *shyâvî* ili tamna, i *arushî* ili sjajna (drugi par)«. Tako, nema ikakvog ponavljanja, pa je i celina strofe mnogo razumljivija.

Videli smo da se u *Rig-Vedi* dani i noći predstavljahu dvoma različitim parovima: *Ushâsâ-nâkti* i *Ahani*, te da se, ako to razlučenje doista ima značenje, mora raditi o opisu danâ i noći unutar Arktičkog Kruga. Teško je reći da li *Ahani* označava par dan-noć različit od *Ushâsâ-nâkta* svuda gde se taj izraz sreće. Može se, međutim, u najmanju ruku reći da, u IV, 55, 3, *Ushâsâ-nâkta* odgovara paru različitom od onog koji predstavlja *Ahani*. Ako ovaj poslednji, dakle, znači celinu dugog polarnog dana i duge polarne noći, može postojati drugo sredstvo da ga razlučimo od prvog para, kod kojeg se dani i noći nadovezuju jedni na druge. Ali dug dan i duga noć, iako jednake dužine, nisu uzastopni. Duga noć se pruža s jedne i s druge strane zimskog solsticija, a dugi dan s obe strane letnjeg solsticija; te dve solsticijske tačke udaljene su 180° i naspramne su prema ekliptici. Čini se da je to svojstvo *Ahani* bilo poznato u predanju u vreme *Aranyakas*. Tako, personifikujući godinu, *Taittiriya Aranyaka*, I, 2, 3 kaže, prvo, da godina ima jednu glavu i dvojna usta, i drugo, da je sve to »odlika godišnjeg doba«, što komentator objašnjava dopuštajući da bog-godina ima dvojna usta zato što ima dva *Ayanas*, severni i južni, odakle ističu godišnja doba. Ali nastavak je još značajniji. *Aranyaka* produžuje: »Desno i levo od boga-godine, (postoji) sjajno i tamno (dani)«; a sledeća strofa se na to nadovezuje: »jedan od tvojih (oblika) je sjajan, drugi je žrtven (taman), dva *Ahans* različitih oblika, ti si kao *Dyau*. Ti, O, *Pûshan*! da nam tvoja plemenitost bude naklonjena«. Strofa ili *mantra* o kojoj je reč je iz *Rig*, VI, 58, 1. *Pûshan* se tu poredi sa *Dyau*, pa se kaže da ima dva vida, sjajan i taman, kao *Ahani*. Ta dva vida čine desnu i levu stranu boga-godine, što će reći dve njegove polovine. Drugim rečima, to mesto jasno utvrđuje da se tamni i svetli deo *Ahani* ne dodiruju, nego su dve oprečno suprotne tačke godine. To ne može biti slučaj ako par dan-noć koji predstavlja *Ahani* označava dug dan i dugu noć arktičkih oblasti. U tim oblastima, dugoj noći odgovara dug dan; prva se zbiva dok je Sunce u zimskom solsticiju, a drugi dok je ono u letnjem. Dva dela *Ahani*, su, dakle, tačno predstavljeni desnom i levom stranom boga-godine u

*Aranyaka*, pa taj navod potkrepljuje gore izloženu teoriju o prirodi *Ahani*.

Najzad, neki odlomci iz *Rig-Vede* jasno opisuju dug dan. U V, 54, 5 se kaže da je Sunce raširilo svoju dnevnu putanju, *dirgham yojanam*, a da su *Maruti* prema tome rasprostrli svoju moć i svoju veličinu.<sup>6)</sup> Ali u X, 138, 3 nalazimo još izričitiji odlomak o dugom danu. Ta himna slavi Indrine podvige koji su se zbili u vazдушnim ili nebeskim oblastima. U prvoj strofi reč je o usmrćivanju *Vritre* i o oslobađanju zora i voda. U drugoj se kaže da je Sunce zahvaljujući tome granulo. Treća strofa<sup>7)</sup> glasi ovako:

Vi sûryo madhye amuchad ratham divo  
vidad dâsâya pratimânam âryah  
Drîdhâni Pipror asurasya mâyinah  
Indro vyâsyach chakrivâm Rijishvanâ.

Četvrta, peta i šesta strofa, sve se odnose na razaranje *Vritrinih* tvrđavâ, na kažnjavanje *Ushas* i na postavljanje mesecâ na nebesa. Ali nama je važna samo treća, gore navedena strofa. Njen rečnik je jednostavan i lak za prevođenje, što daje sledeću verziju: »Sunce ispreže svoju kočiju na sred nebesa; *Arya* pronađe protiv-meru (*pratimânam*) za *Dâsa*-u. *Indra*, delajući zajedno sa *Rijishvanâ*-om, poruši tvrđave *Pipru*-a, zlobnog demona.« To je prvi deo strofe, značajan za naše istraživanje. Kaže se da je Sunce ispreglo svoju kočiju, ne pri zalasku niti na horizontu, nego na sred nebesa gde je izvesno vreme počivalo. Nema ikakve sumnje po tom pitanju, jer su izrazi savršeno jasni; a komentatori su osetili izvesnu teškoću u objašnjavanju tog neobičnog Sunčevog ponašanja na sred nebesa. *Griffith* kaže da se možda radi o aluziji na pomračenje ili na zaustavljanje Sunca radi dopuštanja *Arijima* da izađu na kraj sa svojim neprijateljima. Te dve sugestije nisu, međutim, zadovoljavajuće. Tokom pomračenja Sunca, ovo je, budući privremeno sakriveno Mesecom, potpuno ili delimično nevidljivo, a ne u zastoju. Prethodni opis ne može se, dakle, primeniti na pomračenje Sunca. Što se tiče druge sugestije, naime da je Sunce jedno izvesno vreme ostalo nepokretno ne bi li priteklo u

pomoć svom najmilijem narodu, Arijima, ona, čini se, vodi poreklo iz biblijskog odlomka (Jašve, X, 12, 13), gde se kaže da se Sunce zaustavilo na traženje Jašve, dok se njegov narod ne osveti svojim neprijateljima. Ali nema ikakvog razloga da se ta biblijska ideja prenosi na *Rig-Vedu*. Indrini podvizi se opisuje u izvesnom broju himni *Rig-Vede*, ali se nigde ne kaže da je on od Sunca tražio da se zaustavi zbog Arija. Moramo, dakle, odbaciti ta dva objašnjenja koja predlaže Griffith. Sâyana premošćava tu teškoću tumačeći izraz *ratham vi amuchat madhye divah* sa: »Sunce ispusti (*vi amuchat*) svoju kočiju, tj.пусти je da se sama kreće, negde oko sredine (*madhye*) nebesa (*ratham prasthanâya vimuktavan*).« Sâyana time hoće da kaže da je Indra, dobivši zadovoljenje od Vritre, pustio kočiju Sunca da ide prema sredini neba. Ali to objašnjenje je prelomljeno preko kolena. Glagol *vi much* upotrebljen je preko deset puta u *Rig-Vedi*, u vezi sa konjima, i svuda znači »ispregnuti« ili »odvojiti konje od kola radi odmora«, a i sâm Sâyana ga je tumačio na taj način. Tako, on smatra da *vi-muchya* ima isti smisao kao *rathât vishlishya* u I, 104, 1, *rathât vi-muchya* u III, 32, 1, i *rathât visrija* u X, 160, 1. (Up. takođe I, 171, 1; I, 177, 4; VI, 40, 1.) Najprirodnije značenje te strofe bilo bi, dakle, da je »Sunce ispreglo svoju kočiju«. Ali čak i pretpostavivši da *vi much* može jednako značiti »pustiti uzde«, izraz bi bio prikladan samo ako bi mu prethodilo usporavanje ili zaustavljanje Sunca. Pitanje da li se Sunce zaustavilo ili se usporilo na sred neba ostalo bi, dakle, nerazrešeno. Izraz *divah madhye* prirodno znači »na sredini neba« i ne može se tumačiti kao »negde prema sredini neba«. Naravno, ako bi Sunce bilo ispod horizonta, mogli bismo kao u V, 62, 1 reći da je ispreglo svoje konje, ali to čak i u tom slučaju izgleda da znači da su konji ostali na istom mestu. U datom slučaju, Sunce je već na sredini nebesa, i mi ga ne možemo svući ispod horizonta bez značajne izmene u značenju rečenice. Ne možemo takođe objasniti ni onu protiv-meru (*prati-mânam*). Prihvatimo li Sâyanino tumačenje, prvu polovinu strofe moramo, dakle, prevesti ovako: »Sunce ispreže svoju kočiju na sred nebesa.« Ima drugi jedan odlomak u *Rig-Vedi* koji pominje zaustavljanje

Sunca na sred neba. U VII, 87, 5 kaže se da je kralj Varuna naložio »da se na nebesima zaljulja zlatno (Sunce)« *chakre divi prenkham hirmamayam*), što jasno znači da se Sunce njihalo napred-nazad na nebesima, neprekidno ostajući vidljivo (up. takođe VII, 88, 3). Ideja izražena u toj strofi potpuno je ista, jer čak i u arktičkim oblastima Sunce izgleda kao da se ljulja tokom dugog neprekidnog dana, kada svih 24 časa ne silazi ispod horizonta. Zato nema ničeg čudnog ili neobičnog u tome što ta strofa kaže »da je Sunce ispreglo svoju kočiju tokom izvesnog vremena na sred neba«, pa nam nije potrebno da tražimo neko drugo značenje te strofe. Ovde se jasno opisuje produženi zastoj Sunca na sredini nebesa, i mi moramo uzeti da on upućuje na dug dan arktičke oblasti. Ono što se kaže u drugom stihu potkrepljuje istu ideju. Čini se da su evropski naučnici bili navedeni na zabludu, u tom odlomku, rečima *Arya* i *Dâsa* koje su imali običaj da tumače kao arijska i nearijska rasa. Ali premda se ti izrazi mogu katkad i tako tumačiti, to nije svuda slučaj. Reč *Dâsa* često se primenjuje na Indrinog neprijatelja. Tako, *Shambara* je nazvan *Dâsa* (IV, 30, 14); a isti pridev određuje i *Piprua* u VIII, 32, 2 i *Namuchia* u V, 37. Kaže se da Indra izaziva strah *Dâsa*-i u X, 120, 2, a u II, 11, 2 da je rastrgao *Dâsa*-u koji je verovao da je besmrtn. U strofi o kojoj je reč slavi se Indrina pobeda nad *Pipruom*, a mi znamo da je *Pipru* drugde nazvan *Dâsa*. Zato je sasvim prirodno pretpostaviti da se reči *Arya* i *Dâsa* u predašnjoj strofi odnose na Indru i *Piprua*, a ne na Arije i ne-Arije. Svi opisani podvizi su nebeski pa bismo bili u neskladu sa kontekstom dopustivši da se jedna jedina rečenica u celokupnoj himni odnosila na pobedu Arija nad ne-Arijima. Imamo takođe reč *prati-mâna* (dosl. protiv-mera), koja naznačuje da je ono što je učinjeno bilo iz osvete, vrste protiv-teže ili protiv-udara, u cilju osvećivanja *Dâsa*-inih zlodela. Borba između Arija i ne-Arija ne može se opisivati na taj način, osim ako se najpre ne načini aluzija na neki poraz Arija. Ta strofa, dakle, naprosto znači da se Sunce bilo zaustavilo na sredini neba, što je dovelo do dugog dana, a Indra je na taj način našao protiv-težu svom neprijatelju *Dâsa*-i. Jer mi znamo da je tminu doneo *Dâsa*, i

on je taj koji je tvorac duge noći. Ali ako je *Dāsa* noć učinio dugom, Indra se osvetio ili sproveo protiv-napad učinivši dan isto toliko dugim koliko i *Dāsa*-ina noć. Duga noć arktičkih oblasti je, kao što smo videli, istog trajanja kao i dug dan, i ova strofa izražava upravo tu ideju jednakosti između njih. Nema ikakvog upućivanja na pobedu arijske rase nad ne-Arijima, niti iščeg drugog od onoga što su predložili zapadnjački naučnici. *Sāyana*, koji nije bio pod uticajem historicističkih teorija, ispravno je u toj strofi protumačio *Arya* i *Dāsa* kao odnoseće na Indru i njegovog neprijatelja; ali, sa svoje strane, kao što smo maločas pokazali, on je rđavo protumačio prvu polovinu strofe koja se tiče dugog zastoja Sunca na sredini neba. Rđavo tumačenje drugog polu-stiha potiče od zapadnjačkih egzegeta, kao što je Muir, koji *Arya* prevodi kao *Ariji* a *Dāsa* kao ne-Ariji. To pokazuje kako u odsustvu istinskog ključa za tumačenje možemo biti zavedeni pomodnim teorijama, čak i kada je rečnik jednostavan i lak.

Da sažmemo, *Rig-Veda* govori o dva različita para dan-noć, od kojih samo jedan predstavlja obične dane i noći godine, a drugi, kojeg sačinjavaju *Ahanī*, različit je i predstavlja, prema *Taittirīya Aranyaka*, desnu i levu stranu godine koju obeležava celina od jedne duge arktičke noći i dugog arktičkog dana. *Taittirīya Samhitā* isto tako jasno prenosi predanje da je nekada noć bila toliko duga da su se ljudi plašili da joj nema kraja. U *Rig-Vedi* nalazimo još izvestan broj izrazâ za određivanje duge noći: »duga i zastrašujuća tmina«, »dugo putovanje« Sunca, itd. Vedskim božanstvima upućuju se molitve da dozvole obožavaocu da sigurno dosegne kraj noći, čija je duga granica nepoznata. Najzad, sreli smo se sa tekstom koji izričito objavljuje da se Sunce zaustavilo na sredini neba radi nadoknađivanja zla koje je izazvao *Dāsa*, tvorac duge noći. Tako u *Rig-Vedi* nalazimo ne samo ideju duge noći i dugog dana, nego takođe i ideju da se ovi uravnotežuju, dok nam *Taittirīya Aranyaka* kaže da oni obrazuju dve suprotne strane boga-godine. Osim odlomaka koji dugo trajanje zore čine očiglednim, imamo, dakle, dovoljno drugih dokaza za tvrdnju da su duga noć arktičkih oblasti i njena

protiv-teža dug dan bili poznati pesnicima *Rig-Vede*, a *Taittirīya Samhitā* nas nedvosmisleno poučava da se ta pojava odnosila na jedno davno (*purā*) vreme.

Završiću ovo poglavlje kratkom raspravom o drugoj okolopolarnoj odlici: putovanju Sunca na Jug. Kao što smo već ranije rekli, Sunce se u umerenoj ili arktičkoj oblasti nikada ne može naći u zenitu, jer će posmatrač, smešten u tim pojasevima, na severnoj polulopti videti Sunce kako se usmerava udesno ili prema Jugu, dok će na Severnom Polu izgledati da Sunce izlazi na Jugu. Reč *dakshina*, međutim, na vedskom sanskritu u isti mah znači i desno i Jug, kao i u drugim indo-evropskim jezicima; jer, kao što je to zapazio prof. Sayce, Indoevropljani pozdravljahu izlazak Sunca radi obraćanja svojim bogovima imajući Jug na svojoj desnoj strani, odakle sanskritsko *dakshina*, galsko *dehau*, staro-irsko *des*, što sve u isti mah znači i »desna ruka« i »Jug«. To objašnjenje nam dozvoljava da razumemo kako su, u izvesnom broju odlomaka *Rig-Vede*, zapadnjački naučnici *dakshina* prevodili sa »desna strana«, dok su indijski birali prevod »južna strana«. <sup>9)</sup> *Dakshina* ima i treći smisao, »širina« ili »velikodušnost«, kojem se katkad davao suviše veliki značaj. Tako, kada se kaže da su zraci Sunca samo za *dakshināvats*, u I, 125, 6, čini se vrlo verovatnim da taj izraz izvorno upućuje na južnu stranu, pre nego na žrtvene ponude. U III, 58, 1 *Sūrya* se naziva sinom *Dakshinā*, pa čak i kad se ovde *Dakshinā* uzme u smislu zore, još uvek se postavlja pitanje zašto je zora nazvana *Dakshinā*, a jedino do sada predloženo rešenje jeste da *dakshinā* znači umešan ili vešt. Ti se izrazi bolje mogu objasniti oslanjanjem na južnu stranu; a posle ovoga što je upravo rečeno, takvo jedno objašnjenje izgledaće krajnje verovatno. Naravno, neophodno je sačuvati kritički duh kada se tumače vedske himne, pa mislim da bismo otišli suviše daleko tvrdeći da *dakshinā* i njene izvedenice mi u jednom odlomku *Rig-Vede* nisu upotrebljavane drugačije nego u odnosu na Jug (I, 95, 6; II, 42, 3). Herodot nas obaveštava (IV, 42) da je Faraon Neco, kralj Egipta, naredio feničanskim mornarima da oplove Libiju (Afriku) i da se vrate kroz Heraklove stubove (Gibraltarski tesnac). Mornari obaviše pu-

tovanje i vratiše se treće godine. Ali Herodot im ne verovaše jer su po svom povratku pripovedali takve stvari (neverovatne za njega), na primer, da su oplovljavajući Libiju, videli Sunce sa svoje desne strane. Herodot nije mogao verovati da Sunce može biti na Severu; ali nije ni pomišljao da će ono što je bilo neverovatno kasnije biti smatrano za bespogovorni dokaz za autentičnost tog oplovljavanja. Izvučimo pouku iz te povesti i ne tumačimo *dakshinâ* kao »desna strana« ili »širina« svuda gde tu reč sretnemo u *Rig-Vedi*. Možda i ne postoji mesto koje izričito naznačuje da su Sunce i zora došli sa Juga. Ali činjenica da je *Ushas* nazvana *Dakshinâ* (I, 123, 1; X, 107, 1), a Sunce sin *Dakshinâ* (III, 58, 1), po sebi samoj je vrlo sugestivna, pa smo tu možda u prisustvu izrazâ koje su vedski bard i upotrebljavali zato što su u njihovo vreme bili pševćeni dugim korišćenjem. Reći, baš kao i fosili, vrlo često nose svedočanstvo o najdrevnijim činjenicama ili idejama u jednom jeziku; pa ako su vedski pesnici i mogli zaboraviti izvorno značenje tih izrazâ, nema ikakvog razloga da odbijemo da iz povesti tih reći izvučemo logičke zaključke. Činjenica da se Sever imenuje rečju *ut-tara* koja znači »viši«, a Jug rečju *adhâ-ra* koja znači »niži« povlači za sobom isti zaključak; jer Sever ne može biti u zenitu ili »viši«, osim za posmatrača smeštenog na Severnom Polu ili u njegovom susedstvu. U docnijoj književnosti, jedno predanje saopštava da put Sunca prolazi kroz oblasti koje se nalaze ispod (*adhah*) boravišta Sedam Rishija, ili sazvežđa Velikog Medveda.<sup>9)</sup> Činjenica da se ekliptika nalazi južno od tog sazvežđa dovoljno je očigledna, ali se ne može reći da je ona ispod sazvežđa osim ako je posmatračev zenit u sazvežđu ili između njega i Severnog Pola, položaj koji je moguć samo za posmatrača smeštenog u arktičkoj oblasti. Ja sam već naveo mesto iz *Rig-Vede* koje govori o Sedam Medveda (*Rikshâh*) smeštenih visoko u nebu (*uchchâh*). Ali u *Vedama* nisam mogao naći traga predanju koje kaže da se put Sunca nalazi ispod sazvežđa Sedam Medveda. Ranije smo takođe ustanovili da iako je u potpunosti dokazana, činjenica da se Sunce nalazi na Jugu nije izvestan dokaz da se posmatrač nalazi u okolopolarnoj oblasti, pošto će uvek izgledati da se Sunce pomera južno od

posmatrača, čak i u umerenom pojasu. Zato nije neophodno zadržavati se na toj tački. Pokazali smo da *Rig-Veda* pominje dugu noć i dug dan, a videćemo u narednom poglavlju da se meseci i godišnja doba, o kojima se u njemu radi, potpuno slažu sa teorijom koju smo razvili.

## BELEŠKE

- 1) Videti: *S.B.E. Series*, tom XXXII, str. 218.
- 2) *Hibbert Lectures*, str. 231.
- 3) Videti: *S.B.E. Series*, tom XLVI, str. 195.
- 4) Videti: *Sâma-Vêda*, kalkutsko izdanje, 19, 4, 2, 3.
- 5) Videti: Max Müller, *Lectures on the Science of Language*, tom II, str. 534.
- 6) *Taitt. Aran.*, I, 2, 4.
- 7) *Rig*, V, 54, 5.
- 8) *Rig*, X, 138, 3.
- 9) Videti: Sayce, *Introduction to the Science of Language*, tom II, str. 130.

## GLAVA VII

### MESECI I GODIŠNJA DOBA

Počeli smo od izučavanja duge noći bogova (koja traje šest meseci, koja se nalazi svuda u sanskritskoj književnosti, kao i u *Avesta*). Potom smo pronašli neposredna upućivanja na dugu neprekidnu zoru od trideset dana, u *Rig-Vedi*, kao i osvrtnja na dug dan i dugu noć, tokom kojih Sunce ostaje iznad horizonta ili silazi ispod za više od 24 časa. Najzad, videli smo da tekstovi *Rig-Vede* opisuju te događaje kao pripadajuće jednom proteklom vremenu. Pitanje koje se, dakle, sada postavlja sledeće je: susrećemo li u *Vedama* slična svedočanstva o arktičkim uslovima koja se tiču godišnjih dobâ, meseci ili godinâ? Već smo ustanovili da se kalendar koji je u vreme vedskih *Samhitâs* bio na snazi razlikovao od arktičkog kalendara, ali ako su preci vedskog naroda ikada živeli nadomak Severnog Pola, mi uvek moramo, kako je primetio Sir Norman Lockyer misleći na drevni egipatski kalendar, voditi računa o konzervativizmu sveštenikâ koji su sačuvali predanje o jednom drevnom, napuštenom, kalendaru. Sir Norman Lockyer najpre podvlači kako je stara egipatska godina od 360 dana bila potom zamenjena godinom od 365 dana; zatim daje dva primera predanja preko kojih se sačuvalo sećanje na drevnu godinu. »Tako«, kaže on, »čak i u Philae, kasnije, u Ozirisovom hramu, bilo je 360 žrtvenih peharâ, koje su različite grupe sveštenikâ svakodnevno ispunjavale mlekom.«<sup>1)</sup> A mi možemo sasvim lako pretpostaviti da se ono što se dogodilo u Egiptu moglo dogoditi i kod vedskih Indusa. Odluke arktičke godine do te mere se razlikuju od godine umerenog pojasa da je precima vedskog naroda, ako su nekada živeli u arktičkim oblastima i odselili se prema jugu usied glasi-

cije, bilo neophodno da sprovedu prilagođavanje svog kalendara novim geografskim i astronomskim uslovima toga vremena. Ali, kao što je to dao na znanje Sir Norman Lockyer, možemo očekivati da su konzervativni sveštenici, uprkos toj promeni, u najvećoj mogućoj meri održali stari kalendar, ili bar sačuvali predanja o drevnoj godini u svojim žrtvenim obredima. Indo-evropske etimološke studije ustanovile su činjenicu da su žrtve, iil pre sistem ponudâ bogovima, postojale od najdavnijih vremena,<sup>2)</sup> pa ako je to tako, sistem je morao pretrpeti znatna preinačenja kada su se indoevropski narodi preselili iz arktičkog u umereni pojas. Ja sam drugde pokazao da su kalendar i žrtve, posebno godišnje *sattras*, usko povezani, te da su u slučaju godišnjih *sattras*, ili žrtvenog razdoblja u trajanju od godinu dana, sveštenici sledili godišnji ophod Sunca, kako je to primetio dr Haug.<sup>3)</sup> Zadatak tih svetštenika bio je da sačuvaju žrtvenu vatru, kao što to danas čine persijski sveštenici, i da bdiju kako bi se niz godišnjih žrtvi obavio u pravom trenutku (*ritus*). Arktički žrtveni kalendar morao je i pored toga biti različit od onog kakvim je kasnije postao; a na svu sreću, još uvek možemo otkriti brojne tragove tog kalendara u žrtvenoj književnosti iz vedskog vremena, što dokazuje da su drevni obožavaoci i žreci naše rase morali živeti u okolopolarnim oblastima. Ali pre no što pređemo na te pokazatelje, nužno je kratko opisati tačke u kojima se vedski kalendar morao izmeniti u odnosu na onaj najdrevniji.

U *Samhitâs* i *Brâhmanas* se kaže da su godišnje *sattras*, ili godišnji žrtveni obredi, trajali dvanaest meseci. Ali to je u arktičkoj oblasti bilo nemoguće jer je u njoj Sunce silazilo ispod horizonta tokom više danâ ili meseci u godini, za vreme duge noći. Ako su se godišnje *sattras* doista obavljale u polarnim oblastima, njihovo trajanje moralo je biti manje od dvanaest meseci. Drugim rečima, jedna godišnja *sattra* od manje od dvanaest meseci odlikovala bi drevni žrtveni sistem, u suprotnosti prema novoj *sattra* od dvanaest meseci. Treba jednako biti svestan činjenice da broj sunčanih i tamnih dana ne može svuda biti isti u okolopolarnim oblastima. Na Polu, Sunce se naiz-



menično nalazi iznad i ispod horizonta tokom šest meseci. Za stanovnike arktičke oblasti, broj sunčanih meseci menjaće se od sedam do jedanaest; oni koji su najbliži Severnom Polu imaće sedam sunčanih meseci, dok će oni koji su mu najdalji videti Sunce iznad horizonta tokom osam, devet ili deset meseci, zavisno od geografske širine. Ta sunčana razdoblja sastoje se od dugog arktičkog dana i od smenjivanja običnih uzastopnih danâ i noći. I samo tokom tog razdoblja slaviće se najvažniji obredi, obavljati najvažniji poslovi i odigravati verske i društvene svečanosti. To bi, takoreći, bilo delatno razdoblje, nasuprot dugoj noći koja za njim sledi. Duga zora koja se nadovezuje na dugu noć označavala bi početak tog delatnog razdoblja; a žrtvena arktička godina praktično bi odgovarala tom istom, dakle sunčanom razdoblju. Zato bi promenljivi broj sunčanih meseci bila glavna odlika žrtvenog arktičkog kalendara, i mi ćemo to morati da imamo u ispitivanju pokazateljâ drevnog kalendara u *Rig-Vedi* ili drugim *Samhitâs*.

Zora od trideset dana podrazumeva da sunčano razdoblje na tom mestu ne može premašiti sedam meseci, uključujući tu i dug dan od četiri ili pet meseci i pravilno smenjivanje danâ i noći tokom ostatka vremena. A mi u *Rig-Vedi* nalazimo pokazatelje ovih sunčanih meseci. Najpre ćemo se osloniti na legendu o Aditi, ili o sedam Adityas (Sunaca), koja je očigledno zasnovana na jednoj prirodnoj pojavi. Ta legenda saopštava da je tih Adityas izvorno bilo sedam, a ista ideja se nalazi i na drugim mestima u *Rig-Vedi*. Tako himna IX, 114, 3 pominje sedam Adityas i sedam sveštenikâ, iako ne daje njihova imena. U II, 27, 1, Mitra, Aryaman, Bhaga, Varuna, Daksha i Amsha naznačeni su poimence kao Adytias, ali sedmi nije imenovan. To ispuštanje ne znači, međutim, bog zna šta, budući da je sedmostruko obeležje Sunca osigurano činjenicom da se ono naziva *Saptâshva* (sa sedam konjâ) u V, 45, 9, te da se vozi u kočiji »na sedam točkova«, koju vuče »sedam trkačkih konjâ« (I, 50, 8) ili jedan jedini konj »sa sedam imenâ« (I, 164, 2). *Atharva-Veda* takođe govori o »sedam sjajnih Sunčevih zrakova« (VII, 107, 1), a epitet *Aditya*, primenjen u *Rig-Vedi* na Sunce, objašnjen

je sa *Aditeh putrah* (Aditim sin) u A.V., XIII, 2, 9. Sâyana, kao i pre njega Yâska, izlučuje to sedmostruko obeležje Sunca iz ovih sedam zrakova, ali još uvek nije objašnjeno zašto je bio izabran broj sedam, osim ako se dopusti da su vedski bardî anticipirali otkriće razlaganja svetlosti na sedam bojà, otkriće koje čak nisu poznavali ni Yâska ni Sâyana. Iako se postojanje sedam Sunaca može objasniti polazeći od te hipoteze, ona ipak ne podnosi račun o smrti osmoga Sunca, jer legenda o Aditi (*R.V.*, X, 72, 8—9) pripoveda: »Od osam svojih sinova, koji su bili rođeni iz njenog tela, Aditi se približila bogovima sa sedmoricom i odbacila Mârtându. Sa sedam sinova Aditi se približila (bogovima) u prethodnoj eri (*Pûryam yugam*): odbacila je Mârtându da bi se on ponovo rodio i umro.« O toj legendi govori se na različitim mestima vedske književnosti, a učinjeni su brojni pokušaji njenih tumačenjâ, ali bez uspeha. Tako, u *Taittirîya Samhitâ*, VI, 5, 6, 1 i dalje, pripoveda se o Aditi koja priprema žrtvenu ponudu *Brahmaudana* za bogove Sâdhyas. Ostatak ponude vratili su joj bogovi, što uzrokuje rođenje četvorice njenih sinova, Adityas. Ona zatim priprema drugu žrtvenu ponudu i sama je prva jede; ali Aditya koji odatle nastaje nesavršen je. Ona priprema i treću, i tada se rađa Aditya Vivasvat, rodonačelnik čoveka. Ali *Samhitâ* ne precizira ni broj ni imena osam Adityas, a tu prazninu popunjava *Taittirîya Brâhmana* (I, 1, 9, 1 i dalje). Ona nam kaže da je Aditi četiri puta pripremala žrtvenu ponudu i da su joj bogovi svaki put vraćali ostatak. Četiri para sinova bilo je tako rođeno; prvi par bili su Dhâtri i Aryaman, drugi Mitra i Varuna, treći Amsha i Bhaga, a četvrti Indra i Vivasvat. Ali *Brahmana* ne objašnjava zašto je osmi sin bio nazvan Mârtânda i odbačen. *Taittirîya Aranyaka*, I, 13, 2—3 (koju navodi Sâyana u svom komentaru *Rig*, II, 27, 1 i X, 72, 8) najpre navodi dve strofe iz *Rig-Vede* (X, 72, 8 i 9) koje saopštavaju legendu o Aditi, ali dajući nešto drugačije tumačenje drugoga stiha druge strofe. Tako, umesto *tvat punah mârtândam â abharat* («ona ponovo odbaci Mârtându da bi se rodio i umro»), *Aranyaka* preuzima *tat parâ mârtândam â abharat* («ona stavi na stranu Mârtându da bi se rodio i umro»). *Aranyaka* nastavlja navodeći imena osmo-

rice sinova: Mitra, Varuna, Dhâtri, Aryaman, Amsha, Bhaga, Indra i Vivasvat. Ali ona ne dodaje ikakvo drugo objašnjenje i ne kaže nam kojeg od ove osmorice sinova predstavlja Mârtânda. Ima, međutim, drugo mesto u *Aranyaka* (I, 7, 1—6) koje nam osvetljava prirodu tih Adityas. Imena Sunaca koja su im tu data različita su. To su: Aroga, Bhrâja, Patara, Patanga, Svarnara, Jyotishimat, Vibhâsa i Kashiyapa; kaže se da poslednji među njima stalno prebiva na velikoj planini Meru koja obasjava tu oblast. Sedam ostalih Sunaca odbijaju Kashiyapinu svetlost koja je jedina nevidljiva čoveku. Zatim se kaže da su izvesni Achâryas tih sedam Sunaca smatrali za sedam očitovanja *prânas* ili čovekovih životnih dahova; dok drugi podržavaju mišljenje da su to sedam vrsta sveštenika (*ritvijah*). Treće objašnjenje sastoji se u tvrdnji da razlučenje između sedam Sunaca bez sumnje potiče od različitih učinaka Sunčevih zraka u različitim mesecima ili godišnjim dobima, pa da se ona potkrepi, navodi se jedna *mantra* ili vedski stih: *Dig-Bhrâja ritân karoti* (»posebno u različitim oblastima« ili »sijajućim u različitim oblastima, oni stvaraju godišnja doba«). Ja tu *mantru* nisam mogao pronaći u *Samhitâs*, a Sâyana nam o njoj ne daje ikakav uput, nego se zadovoljava da primeti »da se ne može podneti račun o različitim odlikama različitih godišnjih doba, osim ako se pretpostavi da su ih uzrokovala različita Sunca; zato različita Sunca moraju postojati u različitim oblastima«. Ali to objašnjenje ne odgovara prigovoru koji je izneo Vaishampâyana, da bismo, naime, po toj teoriji morali da prihvatimo postojanje na hiljade Sunaca, s obzirom na broj različitih klimâ. *Aranyaka* do izvesne mere dopušta valjanost tog prigovora, ali ipak kaže: *ashtau tu vyavasitâh*, što znači da spisi utvrđuju broj osam i da tu nema šta da se popravlja. *Shatapatha Brâhmana*, III, 1, 3, 3, objašnjava legendu o Aditi gotovo na isti način. Ona kaže da su ljudi samo sedam Aditinih sinova nazvali *Devâh Adityâh* (bogovi Adityas), a da je osmi, Mârtânda, rođen zakrčljao, a upravo su polazeći od njega bogovi Adityas stvorili čoveka i druga živa bića. Na drugom mestu u *Shatapatha Brâhmana*, VI, 1, 2, 8 i XI, 6, 3, 8, broj Adityas je dvanaest. U prvom tekstu (VI, 1, 2, 8) kaže se

da su oni rođeni iz dvanaest kapljica Prajâpatijeve sperme koje su pale u različite oblasti (*dikshu*); dok je u drugom odlomku (XI, 6, 3, 8), ovih dvanaest Adityas poistovećeno sa dvanaest meseci godine. U *Upanishadama* se takođe kaže da je broj Adityas dvanaest, kao i u post-vedskoj književnosti, gde se svuda nalazi broj dvanaest, odgovarajući broju meseci u godini. U svome delu *Original Sanskrit Texts*, tom IV i V, Muir navodi većinu tih odlomaka, ali ne predlaže ikakvo objašnjenje legende o Aditi, osim onoga što se već nalazi u navedenom tekstu. Zapadnjački egzegeti razradili su brojne teorije o prirodi i svojstvenosti Aditi, ali do sada nisu našli ikakvo zadovoljavajuće objašnjenje po pitanju broja Adityas. Kao što to zapaža prof. Max Müller, preovlađuje, naprotiv, težnja da se taj broj, sedam ili osam, razmatra kao nezavisan od svakog kretanja Sunca. Predloženo je da se osam Adityas predstave kao osam glavnih tačaka na ruži vetrova, ali smrt ili odbacivanje osmog Aditya poništava to objašnjenje. Na taj način, ono je i izneto da bi bilo odbačeno, baš kao i Mârtânda, osmi Aditya.

Zadržali smo se na tekstovima i komentarima legende o Aditi i broju njenih sinova ne bismo li dobro pokazali do koje se mere može zalutati u beskrajnim tumananjima oko značenja jedne proste legende kada se izgubi njen ključ. Očigledno je, po odlomku iz *Shatapatha Brâhmana* (XI, 6, 3, 8 — *Brih. Arn.*, up. III, 9, 5) da su u poznoj književnosti dvanaest Adityas predstavljali dvanaest mesečnih bogova; taj tekst kaže: »Iza dvanaest meseci u godini, to su Adityas.« U prisustvu tog objašnjenja i verovanja da se različita godišnja doba mogu objasniti postojanjem više Sunaca, nije neophodno uložiti veliki napor mašte pa iz toga zaključiti da ako dvanaest Adityas predstavljaju dvanaest meseci u godini, sedam Adityas morahu nekada (*pûrvyam yugam*) predstavljati sedam meseci u godini. Ali to objašnjenje, koliko god razložno, nije došlo na um egzegetima *Vede*, za koje se poroklo Arija nalazilo negde u Središnjoj Aziji. Dovoljno je, dakle, uvideti da je ideja o različitim Suncima, koja proizvode različite mesece, tako izričito zastupljena u *Taittiriya Aranyaka* koja na-

vodi jedan sada izgubljeni vedski tekst, pa da se podupre ta ideja i izjasni se u prilog ove teorije koja smatra da svako od sedam Sunaca upravlja po jednom od sedam nebeskih oblasti, uprkos prigovoru da to može voditi ideji o hiljadama Sunaca, prigovoru koji *Aranyaka* glatko odbačuje primedbom da predanje navodi osam Sunaca, te da mi nemamo ikakvog prava da ga menjamo. To objašnjenje potkrepljuje i jedno mesto iz *Rig-Vede*, IX, 114, 3, koje kaže: »Postoji sedam nebeskih oblasti (*sapta dishah*) sa njihovim različitim Suncima (*nânâ sûryah*), postoji sedam Hotrisa kao sveštenika, oni koji su sedam bogova, Adityas, sa njima. O, Soma! zaštititi nas.« Ovdje je *nânâ sûryâh* pridev koji određuje *dishah* (*sapta*), pa je tako korelacija između sedam oblasti i sedam Sunaca izričito zastupljena. Zato je najjednostavnije objašnjenje legende o Aditi to da je ova predstavila bogovima, tj. donela na nebo, svojih sedam sinova, Adityas, da bi stvorila sedam sunčanih meseci na tom mestu. Ona je imala i osmog sina, no koji je rođen zakržljao ili praktično mrtvo-rođen; to očigledno znači da osmi mesec nije bio sunčani mesec, ili da je razdoblje tmine započinjalo sa osmim mesecom, na tom mestu. Sve to nije se događalo u našem vremenu, nego u jednom prethodnom, a izraz *pûrvyam yugam*, u X, 72, 9, suštastven se u tom pogledu. Reč *yuga* očigledno je upotrebljena u prvoj i drugoj strofi himne da naznači vremensko razdoblje koje se odnosi na vreme bogova (*devânâm pûrvye yuge*), kao i na jedno skorašniji razdoblje (*uttare yuge*). Zapadnjački naučnici obično prevode *yuga* sa »ljudsko pokoljenje« skoro svuda gde naiđu na taj izraz, a mi ćemo kasnije ispitati tačnost takvog tumačenja. Što se tiče ove legende, dovoljno je konstatovati da se izraz *pûrvyam yugam* pojavljuje dva puta u himni i da prvi put (strofa 2) očigledno naznačuje »jedno davno doba« ili »jedno izvesno razdoblje«. Prirodno, mi ga na isti način moramo tumačiti i drugi put kada se pojavljuje u istoj himni, tj. u strofi koja opisuje legendu o sedam sinova Aditi. Sunce sa svojih sedam zrakova ili sedam konjâ podrazumeva takođe istu ideju, različito izraženu. Sedam sunčanih meseci, sa njihovim različitim temperaturama, predstavljeni su sa sedam Sunaca koja zavisno od svog položaja proiz-

vode različite učinke, ili poseduju različite zrake zavisno od toga imaju li različite kočije, konje ili točkove. Tu se uvek ista ideja izražava u različitim oblicima, ili pak, kao što se kaže u *Rig-Vedi*, I, 164, 2, »jedan konj sa sedam različitih imena«. Dugotrajna zora od trideset dana odgovara sunčanom razdoblju od sedam meseci, pa mi sada vidimo da je legenda o Aditi razumljiva samo ako je tumačimo kao ostatak jednog vremena u kojem je bilo sedam cvetnih meseci i jedan mesec bede. *Mârtânda* se etimološki izlučuje iz *mârta* što znači »mrtav ili zakržljao« (iz iste porodice kao *mrita*, prošli particip od *mri*, umreti, sa završetkom *ânda*, jaje ili ptica); on se, dakle, primenjuje na mrtvo Sunce, tj. na ono koje je nestalo ispod horizonta, jer u *Rig-Vedi*, X, 55, 5, nalazimo reč *mamâra* (smrt) upotrebljenu u smislu zalazećeg Sunca. Sunce se takođe često u *Rig-Vedi* predstavlja kao ptica (V, 47, 3; X, 55, 6; X, 177, 1; X, 189, 3). Odbačena ptica (*mârtânda*) odgovara, dakle, Suncu koje je zašlo ili zamrlo ispod horizonta, pa čitava legenda priziva sećanje na mesto gde je Sunce sijalo iznad horizonta tokom sedam meseci i nestalo na početku osmog. Jednom utisnuvši tu odliku boga-Sunca u svoje pamćenje, jedan narod koji je bio primoran da menja teritoriju nije je mogao lako zaboraviti; a tako je i sedmostruko obeležje boga-Sunca moralo preneti jedno drevno predanje, iako je vedski narod kasnije živeo na mestima na kojima je vladalo dvanaest Adityas. Eto kako su drevna predanja svuda sačuvana, kao, na primer, ona koja u egipatskoj književnosti čuvaju sećanje na drevni kalendar.

Mi smo već videli da je jedna od posebnih odlika arktičkih oblasti promenljivost broja sunčanih meseci zavisno od geografske širine. Nedovoljno je, dakle, samo istaći aluzije u *Rig-Vedi* na razdoblje od sedam sunčanih meseci. Ako je naša teorija ispravna, morali bismo naći upućivanja na razdoblja od osam, devet i deset sunčanih meseci, u ovom ili u onom obliku. Srećom, u *Rig-Vedi* smo uspeli da pronađemo takva mesta. Kao što smo videli, Sunčevu kočiju vuče sedam konjâ, i to sedmostruko svojstvo Sunca je transpozicija sedam Sunaca shvaćenih kao različiti mesečni bogovi. Postoji mnogo

drugih legendi zasnovanih na toj sedmočlanoj podjeli, ali kako one ne dotiču neposredno naš predmet, njihovo ispitanje ostavljamo za neku drugu priliku. Činjenica koju je ovde važno spomenuti jeste da broj Sunčevih konja nije samo sedam (I, 50, 8), nego takođe i deset (IX, 63, 9); pa ako je prvi navod protumačen u smislu sedam meseci, drugi mora biti shvaćen tako kao da predstavlja deset meseci. Ali proširenje legende o sedam Adityas na devet ili deset da bi se dokazalo da su pesnici *Rig-Vede* znali i za postojanje devet ili deset sunčanih meseci, predstavlja ipak jedan dosta mršav argument. Dokaz koji ću sada razviti potiče sa drugog izvora, tj. iz žrtvene književnosti, koja je potpuno nezavisna od legende o sedam Adityas. *Rig-Veda* pominje postojanje izvesnog broja drevnih žrecâ koji se nazivaju »naši očevi« (II, 33, 13; VI, 22, 2); oni nekada ustanovljavahu žrtve i zacrtaвахu put kojim bi čovek morao ići u budućnosti. Tako, žrtva koju je ponudio Manu smatra se za arhetip, a druge žrtve upoređuju se sa njom u I, 76, 5. Ali Manu nije bio jedini koji je bogovima nudio tu drevnu žrtvu. U X, 63, 7 kaže se da je on te prve ponude bogovima činio u društvu sedam Hotrisa; dok su Angiras i Yajāti u svojstvu drevnih žrecâ uz njega pomenuti u I, 31, 17, Bhrigu i Angiras u VIII, 43, 13, Atharvan i Dadhyanch u I, 80, 16, a Dadhyanch, Angiras, Atri i Kanva u I, 139, 9. Na drugom mestu se opisuje kako je Atharvan svojom žrtvom prvi utro puteve koji nose Sunce (I, 83, 5), a Atharvani (u množini) nazvani su »naši očevi« (*nah pitarah*), baš kao i Angirasi, Navagvasi i Bhrigusi u X, 14, 6. U II, 34, 12 kaže se da je Dashagvas bio prvi koji je ponudio jednu žrtvu; dok se o Atharvanu govori kao o onom koji je pomoću žrtvi uspostavio red, Bhrigusi se svojom spretnošću pokazuju kao slični bogovima. Filološki, ime *Atharvan* povezuje se sa *Atharvan* što znači sveštenik vatre, u *Avesti*, a reč *Angiras* etimološki je vezana za grčko *Aggelos*, glasnik, i persijsko *Angara*, glasnik na konju. U *Aitareya Brâhmana* (III, 34), kaže se da Angirasi nisu drugo do »užareno ugljevlje ili vatra« (up. *Rig*, X, 62, 5). Dopustili te etimologije ili ne, sličnost između tih različitih reči dovoljno je jemstvo za pretpostavku da su Atharvani i Angirasi bili drevni žreci čitavog

arijskog, i to ne samo vedskoga, naroda. Zato, iako Manu, Atharvan i Angiras ne označavaju imena posebnih jedinki, nije isključeno da ona predstavljaju porodice sveštenikâ koje su sprovodile, ako ne i začinjale, prva žrtvovanja, što će reći pre razdvajanja Indoevropljana, i koja su iz tog razloga u očima pesnikâ *Rig-Vede* po svemu sudeći poprimila gotovo božansko obeležje. Svi se oni manje ili više povezuju sa Yama-om, u X, 14, 3—6. Ali iz toga ne sledi da su svi oni bili predstavnici Yama-e ili bića ne-ljudskog porekla. Jer, kao što smo rekli, ima mnogo odlomaka u kojima su oni opisani kao prvi i najdrevniji žreci rase; pa ako se i kaže da su oni posle svoje smrti odlazili da se pridruže Yama-i ne bi li mu postali prijatelji i pratioci, to im nipošto ne oduzima ljudsko obeležje. Zato je vrlo značajno, u povesti žrtvene književnosti, utvrditi postojanje li u *Rig-Vedi* pokazatelji predanjâ koja se tiču trajanja žrtvenih obredâ koje su sprovodili ovi preci vedskog naroda (*nah pūrve pitarah*, VI, 22, 2) pre razdvajanja Indoevropljana, i mogu li ti odlomci pružiti elemente u prilog teoriji okolopolarnog porekla.

U sadašnjem stanju svojih istraživanja, još nisam uspeo da nađem vedski dokaz za trajanje žrtvenih obredâ koje su sprovodili Manu, Atharvan, Bhrigu ili drugi žreci, osim za Agnirase. *Shautra Sûtra* opisuje jednu godišnju *sattra*, nazvanu *Angirasâm-ayanam*, koja bi bila jedna varijanta *Gavâm-ayanam*, arhetipa svih godišnjih *sattras*. Ali tu ne nalazimo spomena trajanju *sattra* Angirasa. Međutim, trajanje *Gavâm-ayanam* dato je u *Taittiriya Samhitâ*, i o njemu će biti reči u sledećem poglavlju. Za sada, ograničavamo se na *sattra* Angirasa, i sada ćemo potražiti druga sredstva za određivanje njenog trajanja. U *Rig-Vedi*, X, 62, 5 i 6, upravo tu, nalazimo dve vrste Angirasa (*Angiras-tama*) po imenu Navagvas i Dashagvas. Te dve kategorije drevnih žrecâ redovno se združuju, a što se pripisuje Angrisima pripisuje se i njima. Tako, Navagvasi su nazvani »naši preci« u VI, 22, 2, i »naši očevi«, poput Angirasa i Bhrigasa, u X, 14, 6. Kao i Angirasi, i Navagvasi se vezuju za mit o Indri koji svladava Valu, i za mit o Saramâ-u i Panisu (I, 62, 3 i 4; V, 29, 12; V, 45, 7; X, 108, 8).

U jednom od tih odlomaka vidimo Indru gde uživa njihovu pomoć sečući stenu i Valu (I, 62, 4); a u V, 29, 12 kaže se da su Navagvasi uputili Indri hvalospeve i probili vrata štale u kojoj su se nalazile krave. Ali postoje samo dve strofe u kojima se pominje trajanje njihove žrtve. Tako, u V, 45, 7 se kaže: »Ovde, pobuđen rukama, on krepko zamahnu tučkom u avan u kojem Navagvasi pripremahu žrtvu od deset meseci«; a u jedanaestoj strofi iste himne pesnik kaže: »Stavljam na vode vaše molitve koje dosežu svetlost, sa kojima su Navagvasi dovršili svojih deset meseci.« U II, 34, 12 čitamo još: »Dashagvasi su prvi koji su žrtvovali. Neka nas nadahnu u osvit zore«, dok se u IV, 51, 4 kaže da su zore »bogato svanule na Navagvu Angiru i na Dashagvu sa sedam usta«, što jasno pokazuje da se njihova žrtva vezivala za svitanje zore i da je trajala samo deset meseci. Ono što su svršavali Navagvasi i Dashagvasi zahvaljujući svojim žrtvama opisano je sa više potankosti u V, 29, 12, gde se kaže: »Navagvasi i Dashagvasi, koji su pomudili žrtve livenice od Some, hvaljahu Indru pesmama; radeći, ljudi otvoriše štalu sa kravama, koja bejaše čvrsto zatvorena«; dok u III, 39, 5 čitamo: »Tu, kao prijatelj sa prijateljima, praćen Navagvasima, Indra je otišao da traži krave i sa deset Dashagvasa našao je Sunce skriveno u tmimi (*tamasi kshiyantam*). U X, 62, 2 i 3 kaže se da su Angirasi, čije su glavne porodice (*Angiras-tama*, X, 62, 6) Navagvasi i Dashagvasi, pobedili Valu, oslobodili krave i vratili Sunce, na kraju godine (*pari vatsare valam abhinda*); ali to jasno znači da su oni pomogli Indri da posvršava te stvari na kraju godine. Ako složimo sve te navode, možemo iz njih lako zaključiti: (a) da su Navagvasi i Dashagvasi obavljali svoje žrtve za deset meseci; (b) da su te žrtve bile vezane za svitanje zore; (c) da su žrci pomogli Indri da oslobodi krave iz Valinog zatočeništva, na kraju godine; i (d) da je na mestu na kojem je našao krave Indra otkrio Sunce »skriveno u tmimi«.

Sada se možemo malo više zadržati na ova četiri iskaza o Navagvasima i Dashagvasima. Prvo pitanje koje dolazi na um sledeće je: šta se podrazumeva pod žrtvom obavljanom tokom deset me-

seci a ne tokom čitave godine od dvanaest meseci? Izraz upotrebljen za deset meseci u izvornom tekstu je *dasha māsāh*, a te reči su toliko jasne da ne može biti sumnje u pogledu njihovog značenja. Videli smo da su Navagvasi pomogli Indri da oslobodi krave iz Valinog zatočeništva; a u X, 62, 2 i 3 Angirasi nanose poraz Vali na kraju godine, i čine da se Sunce pojavi na nebu. Ovi podvizi Indre, Angirasa, Navagvasa i Dashagvasa jasno, dakle, upućuju na godišnje oslobađanje Sunca, ili jutarnjih kravâ, iz mračnog zatvora u koje ih je bio bacio Vala; a izraz »Indra pronađe Sunce skriveno u tmimi« pruža snažno jemstvo u prilog tom izrazu. U I, 117, 5 kaže se da su Ashvini došli u pomoć Vandani, koji počivaše kao od blistavog zlata, pokopan u zemlju ili »usnuo u krilu Nir-riti (smrti), ili pak kao Sunce skriveno u tmimi« (*tamasi kshiyantam*). Taj izraz »skriveno u tmimi«, koji se primenjuje na Sunce, znači da je ono bilo ispod horizonta, dakle nevidljivo. Moramo se takođe prisettiti da je Indra ubio ili pobedio Valu na kraju godine, na jednom mračnom mestu, te da su mu Dashagvasi pomogli pesmama. To nas može navesti na pretpostavku da su se Somine žrtve livenice, koje su tokom deset meseci nudili Navagvasi i Dashagvasi, obavljale baš u trenutku kada je borba protiv Vale besnela. Ali vedska ideja je potpuno različita. Na primer, jutarnje molitve recituju se pre izlaska Sunca, a isti je slučaj i sa žrtvama nudenim radi pomoći Indri u borbi protiv Vale. Podsećam da je razdoblje tmine u trajanju od deset meseci nemoguće na Zemlji, pa se stoga mora dopustiti da su Navagvasi i Dashagvasi svoje deseto-mesečno žrtveno zasedanje držali tokom sunčanog razdoblja. Uostalom, da je to sunčano razdoblje trajalo dvanaest meseci, ne bi bilo ikakvog razloga da Dashagvasi skraćuju svoju žrtvu i završavaju je za deset meseci. Žrtvovanja su se, dakle, mogla obavljati samo tokom deset sunčanih meseci, posle čega je Sunce nestajalo iza horizonta; a Indra, koga bi Dashagvasi umirili točenjem Some, ulazio je u Valinu pećinu, ostavljao je otvorenom, oslobađao krave zore i vraćao natrag Sunce na kraju godine, kada Dashagvasi iznova započinjahu svoje žrtve posle duge zore. Dashagvasi i Navagvasi, kao i svi drevni žrci, živeli su u jednoj oblasti u kojoj je

Sunce iznad horizonta bilo tokom deset meseci, a ispod tokom dva meseca. Tih deset meseci sačinjavalo je godišnje žrtveno zasedanje, ili kalendar-sku godinu, drevnih žrecâ Indoevropljana; a mi ćemo u sledećem poglavlju videti da u vedskoj žrtvenoj književnosti, nezavisno od legende o Dashagvasima, postoje i mnoga druga neposredna upućivanja na jedan takav kalendar.

Etimološka analiza reči Navagva i Dashagva vodi nas istom zaključku. Te reči sačinjene su od prefiksâ *nava* i *dasha* i od korena *gva*. Do sada se svi slažu. Ali Yâska (XI, 19) razumeva *nava*, u *navagva*, kao »nov« ili »ljubak«, pa tu reč prevodi sa »oni koji imaju nov ili lep put« (*gva*, od *gam*, ići). To objašnjenje nije, međutim, zadovoljavajuće, utoliko što se Navagvasi i Dashagvasi u *Rig-Vedi* gotovo uvek pominju zajedno, pa nas to tesno i učestalo združivanje njihovih imenâ primorava da iznađemo takvo etimološko objašnjenje reči koje i za *nava* i za *dasha* zadržava isti odnos prema *gva*. *Dasha*, ili pre *dashan*, jeste brojka koja znači »deset« i koja se ne može uzeti ni u jednom drugom smislu; zato se, kao što je to primetio prof. Lignana,<sup>4)</sup> *nava*, ili pre *navan*, može uzeti samo u smislu »nov«. Značenje *gva* (*gu+a*) mora se još razjasniti. Jedni taj naziv izlučuju iz *go*, krava, a drugi iz *gam*, ići. U prvom slučaju, imali bismo tako »od devet krava« ili »od deset krava«, dok bi to u drugom slučaju bilo »koji idu po devet« ili »koji idu po deset«; a činjenica da Dashagvasa ima deset, kao u III, 39, 5, vodi nas do opredeljenja u prilog drugog objašnjenja. Ali upotreba reči *Navagva* i *Dashagva*, katkad čak u jednini radi bližeg određivanja neke imenice u jednini, pokazuje da se nije uvek imala svest o tome da se radilo o grupi od devet ili deset ljudi. Tako se u VI, 6, 3 kaže da su Agnijevi zraci *navagvas*, dok se Adhrigu određuje sa *dashagva* u VIII, 12, 2, a Dadhyanch je nazvan *navagva* u IX, 108, 4. Zato nam valja pronaći drugi smisao za te prefikse »devet« ili »deset«, a jedino moguće objašnjenje je ono koje je dao Sâyana u svom komentaru o *Rig*, I, 62, 4, koji kaže: »Angirasa ima dve vrste, Navagvasi ili oni koji ustaju pošto završe *sattra* za devet meseci, i Dashagvasi ili oni koji ustaju pošto

završe *sattra* za deset meseci.« Mi smo, pak, videli, u *Rig-Vedi*, V, 45, 7 i 11, da su Navagvasi i Dashagvasi obavljali svoju žrtvu za deset meseci. Sâyano objašnjenje, je, dakle, savršeno potvrđeno tim tekstovima, pa je čak verovatno da ga potkrepljuje i usmeno prednje o Dashagvasima. Prof. Lignana (iz Rima<sup>5)</sup>) iznosi pretpostavku da bi se brojevi *navan* i *dashan* morali shvatiti tako kao da se odnose na razdoblje bremenitosti, pošto se reči *nava-mâhya* i *dasha-mâhya* pojavljuju u *Vendidad*, V, 45 (136) u tom značenju. To nas navodi da *navagva* protumačimo kao »rođen posle devet meseci«, a *dashagva* kao »rođen posle deset meseci«. Ali to objašnjenje je krajnje neverovatno, pošto ne možemo pretpostaviti da su se nekada ljudi u velikom broju rađali prerano, i da su to naročito bile one osobe koje su primale božanske počasti. Prirodno razdoblje bremenitosti je 280 dana, ili deset lunarnih meseci (V, 78, 9), a oni koji se rađahu mesec dana ranije nisu u opštem slučaju mogli živeti dugo ili ostvariti dela koja bi im vredela božanskih počasti. Upućivanje na *Vendidad* ništa ne dokazuje, jer se tu spominje slučaj jednog deteta mrtvorodnog pre isteka desetog meseca, pa Ahura Mazda naređuje da se očisti i posebno posveti kuća u kojoj bi se rodilo neko mrtvorodeno dete. Objasnjeno prof. Lignana dolazi u sukob sa vedskim odlomcima u kojima se kaže da je Dashagvasa bilo deset (III, 39, 5) ili da Navagvasi obavljahu svoje žrtve tokom samo deset meseci (V, 47, 5). Sâyano objašnjenje je tako jedino koje možemo prihvatiti. Dodajem ovde da *Rig-Veda* (V, 47, 7 i 11) govori o žrtvi od deset meseci u vezi sa Navagvasima, a nigde ne spominje žrtvu od devet meseci. Ali etimologija imenâ može nam sada pomoći da žrtvu od deset meseci pripišemo Dashagvasima, a od devet meseci Navagvasima. Jer ako *navan* u Navagva nije drugo do brojčana varijanta poput *dashan* u Dashagva, sledi da ono što Dashagvasi činjahu za deset, Navagvasi činjahu za devet.

Drugo zapažanje o Angirasima ide u potvrdu našeg stanovišta. Oni se često određuju sa *Virûpas*. Tako u III, 53, 7, Angirasi su opisani kao »*Virûpas* i sinovi neba«; a reč *Virûpa* pojavljuje se samo jedanput kao ime onih koji pevaju hvale Agniju,

u strofi VIII, 75, 6 koja ide za jednom drugom strofom u kojoj se prizivaju Angirasi, što pokazuje da se *Virûpa* ovde koristi kao sinonim za Angiras. Ali mi smo našli jedno još izričitiije mesto, X, 62, 5 i 6. Prva od ovih strofa pripoveda da su Angirasi zapravo *Virupasi* i da su oni Agniji i sinovi; dok ih druga svrstava među Navagvase i Dashagvase sledećim rečima: »A ti *Virûpasi* rođeni su od Agnija i neba; Navagva ili Dashagva, kao najbolji od svih Angirasa (*Angiras-tama*), napreduje okružen bogovima.« *Virûpas* doslovno znači »različitih oblika«, a u strofama koje smo upravo pomenuli izgleda da je to pridev koji bliže određuje Agnirase da bi naznačio da ih ima više kategorija. Kaže nam se takođe da su Navagvasi i Dashagvasi bile najznačajnije (*Angiras-tamah*) od tih kategorija. U prethodnom poglavlju raspravljao sam o smislu prideva *Virûpa* primenjenog na par dan-noć, i dokazao, oslanjajući se na Mâdhavin iskaz, da ta reč, u tom smislu, označava trajanje danâ i noći. To je, čini se, smisao u kojem je upotrebljen *Virûpas* u sadašnjem primenu. Navagvasi i Dashagvasi bili su bez sumnje najznačajniji od prvih žrecâ, ali oni nisu bili i jedine kategorije. Drugim rečima, nisu bili samo »oni koji idu po devet« ili »oni koji idu po deset«, nego »oni koji idu na raznolik način (*virûpas*)«, što naznačuje da je trajanje njihove žrtve bilo katkad kraće od devet meseci, a katkad duže. Doista, u X, 47, 6 pominje se jedan *Sapta-gu* (»koji ide po sedam«) u pratnji Brihaspatija, sina Angirasâ, a ta je reč izgleda upotrebljena kao pridev koji određuje Brihaspatija; sâm Brihaspati opisan je u IV, 50, 4 kao *saptâsya* (sa sedam usta), dok ga *Atharva Veda*, IV, 6, 1, opisuje kao prvog od Brahmana i *dashâsya* ili sa deset ustâ. Mi smo takođe videli da se u IV, 51, 4 Dashagva jednako naziva »sa sedam usta«. Svi ovi izrazi mogu se na zadovoljavajući način objasniti ako se pretpostavi da Agnirasi nisu bili samo »oni koji idu po devet ili po deset«, nego i *virûpas*, tj. »koji idu na promenljiv način«, i da su uspešno sprovodili svoje žrtve u mesecima kada je Sunce bilo iznad horizonta na mestu na kojem su se te žrtve obavljale. Iz toga sledi da je godišnje zasedanje trajalo od sedam do deset meseci, i da je broj žrecâ (*Hotris*) odgovarao broju meseci, pri čemu je svaki obavljao

svoj zadatak kad mu dođe red, otprilike na način egipatskih sveštenikâ, o čemu smo ranije govorili. Te žrtve se okončavahu kad započinjaše duga noć tokom koje se Indra borio protiv Vale i odnosio pobedu na kraju godine (*parivatsare*, X, 62, 2). Ta reč *parivatsare* (na kraju godine) naznačuje da se godina završavala dugom noći.

Drugo jedno upućivanje na razdoblje od deset sunčanih meseci nalazi se u legendi o *Dirghatamasu*. Ovaj je bio bačen u jarak, pošto je bio slep i one-moćao, te mu Ashvini pritekoše u pomoć. Ja sam u daljem tekstu posvetio jedno poglavlje raspravama o vedskim legendama. Ali ovde koristim priliku da govorim o ovoj legendi o *Dirghatamasu*, zato što ona potvrđuje zaključak do kojeg nas je dovela povest o Dashagvasima. Ta povest o *Dirghatamasu* ispričana je u *Mahâbhâratu* (*Adiparvan*, gl. 104). Kaže se da je on bio sin Mamatâ i Utathya, i da je rođen slep usled zlih vradžbina svog ujaka Brihaspatija. On se ipak oženi, i njegova žena Pradvehi dade mu mnogo dece. Ali njoj i njenim sinovima dojadi da hrane slepog *Dirghatamasa* (tako nazvanog zato što je bio slepo-rođen), pa ga sinovi staviše na splav koji je klizio niz Gang. Posle duge plovidbe, prihvati ga kralj Bali. *Dirghatamas* dobi druge sinove sa jednom služavkom (*dâsi*), kao i sa Balijevom ženom, pa ovi postadoše kraljevi različitih provincija. U *Rig-Vedi*, *Dirghatamas* je jedan od šticenika Ashvina, i skoro 25 himni prve knjige njemu je posvećeno. On se tu naziva *Mâmatya* ili sin *Mâmatâ* u I, 152, 6, i potomak *Uchatya* u I, 158, 4. U ovoj himni, on priziva Ashvine da mu priteknu u pomoć povodom kušanja vatrom vodom kojem ga bejaše podvrgao sluga *Traitana*. U I, 147, 3 i IV, 4, 13, kaže se da ga je Agni vratio u život. To ne treba da nas previše iznenadi, jer se u *Rig-Vedi* dela jednog božanstva često pripisuju drugom. *Dirghatamas* nije jedini koji uživaše naklonost Ashvina, a kaže se i da su mu oni vratili mladost. *Vandanu* i mnoge druge Ashvini su spašavali, štitali, lečili i podmlađivali. Sve te činjenice tumače se sada kao da simbolizuju obnavljanje moći koje je Sunce gubilo tokom zime. Ali u prisustvu izrazâ poput »kao Sunce koje prebiva u tmîni«, u legendi o *Vandani* (I, 117, 5), dolazimo

na misao da su ove legende ne samo aluzija na opadanje Sunčeve moći tokom zime, nego i na njegov stvarni silazak ispod horizonta za jedno izvesno vreme. Držeći to na umu, pređimo sada na legendu o Dîrghatamasu kako bismo videli šta iz nje po tom pitanju možemo zaključiti.

Najvažniji navod za naš predmet u toj legendi je sadržan u I, 158, 6. Strofa se doslovno može prevesti ovako: »Dîrghatamas, sin Mamatâ, budući ostario tokom desetog *yuga*, postaje Brahman koji upravlja svojim splavom na vodama koje se usmeravaju prema svome cilju.«<sup>5)</sup> Dva izraza koja zahtevaju razjašnjenje su: »tokom desetog *yuga*« i »vode koje se usmeravaju prema svome cilju«. Izuzev njih, povest je jednostavna. Dîrghatamas stari tokom desetog *yuga*, i polazeći na vode, kako to pripoveda povest iz *Mahâbhârata*, ide niz struju prema mestu koje je cilj tih vodâ. Ali egzegeti nisu u saglasnosti u pogledu smisla koji treba pripisati reči *yuga*. Neki misle da ona označava izvestam broj godinâ, pet prema *Vedânga-Jyotisha*, pa otud Dîrghatamasovu onemoćalost pripisuju njegovom dobi koja bi bila oko pedeset godina. Petersbergov rečnik tumačio bi *yuga*, svuda gde tu reč srećemo u *Rig-Veda*, u smislu »naraštaj« ili »odnos potomstva u odnosu na jedno zajedničko stablo«; a u tom smislu preuzima ga i Grassmann. Po ovih egzegetima, izraz »u toku desetog *yuga*« značio bi »tokom desetog naraštaja«, ako to uopšte ima nekog smisla. U stvari, čini se da postoji predrasuda protiv mogućnosti da se *yuga* tumači u smislu »vremensko razdoblje«, u *Rig-Vedi*, i ona zasluhuje da se na njoj zadržimo. Sâm se po sebi razume da *yuga* znači »vremensko razdoblje«, ili bar da je to jedan od njegovih smislova. Čak mu i petersburški rečnik pripisuje to značenje u *Atharva-Vedi*, VIII, 2, 21; ali je nemoguće da se *yuga* protumači u istom smislu svaki put kad se ta reč sretne u *Rig-Vedi*, gde se ona, po tom rečniku, uvek prevodi sa »potomstvo«, »naraštaj« ili tome slično. To je, primerice, slučaj sa izrazom *Mânushâ yugâ* ili *Mânushyâ yugâni*, koji se često sreće u *Rig-Vedi*. Zapadnjački naučnici automatski će, dakle, prevesti sa »ljudski naraštaji«, dok će indijski egzegeti, kao Sâyana i Mahîdhara, taj izraz prevesti sa »vreme

smrtnikâ«, u većini slučajeva. U izvesnim slučajevima (I, 124, 2; I, 144, 4), međutim, Sâyana preporučuje drugu mogućnost gde bi se izraz imao shvatiti kao »spregu«<sup>\*)</sup> ili »par ljudi«; i upravo je to po svoj prilici stvorilo prostor tumačenju koje su zadržali zapadnjački egzegeti. Etimološki, *yuga* može imati smisao »sprega« ili »par«, što bi moglo označavati bilo »par dan-noć«, bilo »skup meseci«, tj. »jedno godišnje doba«, bilo »par od po dve sedmice«, bilo razdoblje »sprege Meseca i Sunca«, što će reći »jedan mesec«. Tako, kaže se da su na početku Kali-Yuga Sunce i planete bili u spregi, i to je razlog što se to razdoblje naziva *yuga*. Taj se izraz jednako mogao upotrebljavati u smislu »sjedinenje, par ili naraštaj ljudi«. Etimologija nam, dakle, ne dozvoljava da na zadovoljavajući način odredimo smisao *Mânushâ yugâ* u *Rig-Vedi*, pa moramo potražiti druga sredstva. Predrasuda na koju smo se osvrnuli nastala je usled činjenice da je teorija o *Yugas* stvorena posle vedskog vremena, i zato što zapadnjački naučnici nisu hteli da je učitavaju u *Rig-Vedu*. No čini mi se da je ta opreznost bila do te mere preterana da se pretvorila u predrasudu.

Kao što je to zapazio Muir, mi u himnama *Rig-Vede* izraz *yuge* nalazimo bar pet do šest puta (III, 26, 3; VI, 15, 8; X, 94, 12; itd.), a Sâyana ga prevodi sa »vremensko razdoblje«. U III, 33, 8 i X, 10, 10 imamo *uttara yugâni* (skorašnje doba), a u X, 72, 1 *uttare yuge* (u jedno skorašnje doba); dok u dve poslednje strofe nalazimo izraze *Devânam pûrve yuge* i *Devânam prathame yuge*, koj se očigledno odnose na najskorašnije i najdrevnije doba bogova. Reč *Devânam* je u množini a *yuga* u jednini, pa izraz nije moguće prevesti sa »naraštaji bogova«. Kontekst potvrđuje tu ideju vremena, jer himna govori o stvaranju i rođenju bogova na početku vekova. Ako, dakle, *Devânam yugam* protumačimo sa »vreme bogova«, ne vidim zašto se *mânushyâ yugâni* ili *mânushyâ yuga* ne bi

\*) Izloženo značenje termina *yuga* savršeno koincidira sa onim u jezicima zapadnog dela indoevropske dijaspore, primerice u latinskom, gde *iugo* znači »vezati«, »spojiti« ili »venčati«, a *iugum* »jaram« te ljudsku moć samosavladavanja. — Prim. urednika.



moglo protumačiti sa »vreme ljudi«. Ima i drugih mestâ u *Rig-Vedi* gde se *mânushâ yuga* ne može uzeti u smislu »ljudski naraštaji«. Tako, u V, 52, 4, koja je himna Marutima, imamo: *Vishve ye mânushâ yugâ pânti martyam rishah*. Glagol je ovde *panti* (štiti), podmet *vishve ye* (svi oni), a predmetni dodatak *martyam* (smrtan čovek), dok *rishh* (rane), u ablativu, označava predmet za koji se traži da bude zaštićen. Dovde rečenica glasi: »Svi oni koji čoveka štite od ranâ«; ali ostaje pitanje šta znači *mânushâ yuga*. Ako ga protumačimo sa »ljudski naraštaj«, u akuzativu, on postaje suvišan, jer je *martyam* (čovek) već predmetni dodatak za *panti* (štiti). Stoga je nužno za *mânushâ yuga* uzeti jedino drugo poznato značenje, naime »vreme ljudi«, pa izraz smatrati za vremenski akuzativ. Tako protumačena, cela rečenica glasi: »Svi oni koji štite čoveka od ranâ tokom vremena ljudi.« Ni jedna druga konstrukcija nije ni prirodnija ni razlošnija od ove; pa ipak prof. Max Müller prevodi ovaj stih sa: »Svi oni koji štite naraštaje ljudi, koji štite smrtnika od ranâ«,<sup>6)</sup> iako je taj izraz tautološki i nema usklađujućeg veznika (kao *cha*) da se poveže ono što po njemu obrazuje dva predmetna dodatka uz glagol »štiti«. Griffith je, čini se, zapazio tu teškoću, i preveo: »Svi oni koji, tokom epohâ čovečanstva, štite smrtnike od rana.« U X, 146 nalazimo drugi isto toliko odlučujući odlomak po tom pitanju. Radi se o jednoj strofi upućenoj Agniju, a kaže se da je ona bila smeštena na početak himne da se dobije Agnijev blagoslov:

Ritâvânam mahisham vishva-darshatam  
agnim sumnâya dadhire puro janâh  
Shrut-karnam saprathas-taman  
tvâ girâ daivyam mânushâ yugâ

Ovde, *ritâvânam* (ispravan), *mahisham* (jak), *vishvadarsatam* (koga svi vide), *agnim* (Agni, vatra), *shrutkarnam* (koga slušaju s pažnjom), *saprathas-taman* (koji se pruža na velikim prostorima), *tvâ* (ti) i *daivyam* (božanski) svi su u akuzativu, određeni sa *dadhire* (smestiti), i opisuju Agnijeva svojstva. *Janâh* (ljudi) je u nominativu, a *dadhire*

(smestiti) jedini je glagol u iskazu. *Sumnâya* (na dobrobit) izražava cilj sa kojim su ljudi smestili Agnija na početak (*puro*), a *girâ* (pohvalama) označava sredstvo kojim se može dobiti Agnijeva naklonost. Ako izostavimo različite odredbe za Agnija, strofa glasi: »Ljudi su smestili Agnija (tako opisanog) na početak na svoju dobrobit, pohvalama.« Jedini neprevedeni izraz je *mânushâ yugâ*, koji se sa kontekstom može uskladiti samo preko vremenskog akuzativa. Tada bi strofa glasila: »Ljudi su smestili Agnija (tako opisanog) na početak na svoju dobrobit, pohvalama, tokom vremena ljudi.« Ali Griffith tumači *yugâ* u smislu »naraštaji«, i dodajući jedan glagol iz svoje mašte, prevodi poslednji deo strofe ovako: »Naraštaji ljudi pevali su pohvale Agniju (*girâ*).« To pokazuje na kakva smo preobrtanja navedeni ako odlučimo da *mânushâ yugâ* ne tumačimo u smislu »vremensko razdoblje«; U stvari, reči »pevati pohvale« ne nalaze se u izvornom tekstu. Ta strofa je preuzeta u *Vâjasaneji Samhitâ* (XII, 111), a Mahâdhara objašnjava izraz *mânushâ yugâ* sa »vreme ljudi« ili »vremenska razdoblja« poput dvosedmičnog. Imamo, dakle, bar dva odlomka u kojima se *mânushâ yugâ* mora prevesti u smislu »vremenska razdoblja«, a ne »ljudski naraštaj«, prema poznatim pravilima tumačenja, osim ako nećemo da oduzmemo mnogo od prvog smisla. Nisam našao drugih odlomaka u *Rig-Vedi* gde se *mânushâ yugâ* javlja naporedo sa rečima poput *janâh* ili *martyam*, na način koji ne ostavlja ikakvu drugu mogućnost izbora u pogledu smisla *yugâ*. Ali ako je značenje jednog izraza, makar i na jednom jedinom mestu, bilo određeno, tada ga sa sigurnošću možemo u istom smislu razumeti i na drugim mestima sve dok to tumačenje ne dolazi u sukob sa kontekstom. Upravo na taj način mnogobrojni vedski nazivi mogli su biti odgo netnuti umešnošću takvih egzegetâ kakav je Yâska, pa mi u datom slučaju ništa ne novačimo, pošto samo preuzimamo njegov metod.

Ako, dakle, *mânushâ yugâ* znači »vreme ljudi«, a ne »ljudski naraštaj«, ostaje nam još da odredimo tačno trajanje tih razdobljâ. U *Atharva Vedi*, VIII, 2, 21, gde se kaže: »Mi ti pripisujemo sto godina, deset hiljada godina, dve, tri ili četiri *yugas*«, reč

*yuga* izgleda da označava vremensko razdoblje koje nije kraće od deset hiljada godina. Ali mi imamo razloga da mislimo da je *yuga*, u prvom dobu *Rig-Vede*, morao označavati kraće vremensko razdoblje, ili bar da je u to doba to bilo jedno od njegovih značenja. *Rig-Veda* često govori o »prvoj (*prathamâ*)« zori, ili o »prvoj od (zorâ) koje dolaze« (*âytinâm prathamâ*, *Rig*, I, 113, 8; 123, 2; VII, 76, 6; X, 35, 4); dok je »poslednja (*avamâ*)« pomenuta u VII, 71, 3, a u I, 123, 9 kaže se da ta zora »ima znanje o prvom danu«. Na tom stupnju i nezavisno od onog što sam već rekao o vedskim zorama, redni broj »prva«, primenjen na zoru, razumljiv je samo ako pretpostavimo da se odnosi na prvu zoru godine, ili na zoru prvog dana godine. otprilike kao u izrazu »prva noć« (*prathamâ râtrih*) upotrebljenom u *Brâhmanas* (up. *Orion*, str. 67). »Prva« (*prathamâ*) i »poslednja« (*avamâ*) zora moraju se, dakle, protumačiti u smislu početka i kraja godine; a preuzevši ono što sam već po pitanju vedskih zorâ rekao u petom poglavlju, možemo sa sigurnošću zaključiti da je »prva« od zorâ bila prva u nizu zorâ koje se javljahu na isteku duge noći i koja najavljivaše godinu. Ta »prva zora« opisana je kao ona »koja do kraja nosi ljudske *yugas*« (*Praminâtî mânushya yugâni*), u I, 124, 2; I, 92, 11; dok se u I, 115, 2 kaže da »pobožni ljudi produžuju *yugas*«, pri pojavi zore (*yatra naro devayanto yugâni vitanvate*). Evropski egzegeti tumače *yugâ* u gornjim odlomcima sa »ljudski naraštaj«. Ali osim činjenice da se izraz *mânushâ yugâ* mora protumačiti sa »vreme ljudi« bar u dva gore analizirana odlomka, kontekst u I, 124, 2; I, 92, 11 zahteva da reč *yugâ* tumačimo kao odgovarajuću za vremensko razdoblje. Ovde opisana zora započinje novi niz nebeskih obreda ili žrtava (*daivyani vratâni*), i uvodi u *mânushâ yugâni*, što očigledno podrazumeva da sa prvom zorom započinjahu žrtve, kao i vremenski ciklus poznat pod imenom »vreme ljudi«, ili da su ti *mânushâ yugâni* bili računati počev od prve zore. To združivanje *mânushâ yugâ*, ili »vremena ljudi«, sa prvom zorom neposredno nam dopušta da odredimo dužinu ili trajanje tog vremenskog razdoblja; jer ako ti *yugas* započinjahu sa prvom zorom godine, morali su se završavati sa poslednjom (*Avamâ*). Drugim

rečima, *mânushâ yugâ* označavaše čitavo vremensko razdoblje između prve i poslednje zore u godini, pri čemu jedan *yuga* označavaše jedan kraći odsećak toga razdoblja.

Osim legende o *Dîrghatamasu*, mi tako imamo dovoljno dokazâ u *Rig-Vedi* za tvrdnju da je reč *yuga* bila korišćena za označavanje vremenskog razdoblja manjeg od jedne godine, i da je izraz *mânushâ yugâ* značio »vreme ljudi« ili »vremensko razdoblje između prve i poslednje zore u godini«, a ne »ljudski naraštaji.«\*) Tvrdnja da »*Dîrghatamas* starijaše tokom desetog *yuga*« ne samo da je sada laka za razumevanje, nego nam dopušta da sa još više izvesnosti odredimo smisao *yuga* u vremenu *Rig-Vede*. Jer ako je *yuga* činila jedan deo *mânushâ yugâ*, tj. razdoblja između prve i poslednje zore u godini, a legenda o *Dîrghatamasu* bila jedna solarna legenda, tvrdnja da »*Dîrghatamas* starijaše tokom desetog *yuga*« može jedino značiti da »Sunce odstupaše tokom desetog meseca«. Drugim rečima, pretpostavljalo se da je između prve i poslednje zore, ili dve krajnje tačke u godini, proticalo deset *yugas*. Izraz *dashame yuge* ne može se, dakle, drugačije prevesti nego sa »deset meseci«, pošto bi deset dana ili deset dvosedmičnika bio odveć kratak vremenski razmak, a deset godišnjih dobâ odveć dug. Da sažmemo, *Dîrghatamas* je bio *Sunce* koje je odstupalo tokom desetog meseca, i strujom nebeskih vodâ nošeno prema njihovom određenju tj. prema Okeanu (VII, 49, 2) ispod horizonta. Vode o kojima je ovde reč nisu druge do one nad kojima vlada kralj *Varuna*, koje teku pod njegovim rukovođenjem, za koje je on izdubio korito (VII, 49, 1—4; II, 28, 4; VII, 87, 1) i tako prosekao put za *Sûrya-u*, i koje su, pošto ih je *Indra* stavio van *Vritrinog* domašaja, odnele *Sunce* (I, 51, 4). U svome delu *Contributions to the Science of Mythology* (tom II, str. 583—598), prof. Max Müller je pokazao da se većina dela *Ashvinâ* može razložno objasniti uzevši da se odnose na odstupajuće *Sunce*. Legenda o *Dîrghatamasu* je na taj način samo mitološka predstava arktičkog *Sunca*

\*) Ovo »vreme ljudi« u potpunosti odgovara »živoj godini« starog rimskog kalendara. — *Prim. urednika.*

koje se pomalja iznad »sjajećeg okeana« (VII, 60, 4), te ostaje vidljivo tokom *mânushâ yugâ* ili deset meseci, zatim zapada u donje vode. Priroda tih vodâ dugo je rđavo shvatana, i mi ćemo je objasniti u jednom potonjem poglavlju, u raspravi o vedskim mitovima. Ovde će biti dovoljno reći da se legenda o Dîrghatamasu, kako smo je mi protumačili, u svim tačkama slaže sa legendom o Dashagvasima koji svoje žrtveno zasedanje obavljaju tokom samo deset meseci.

Ja sam se malo zadržao na značenju *yuga* i *mânushâ yugâ* zato što su ti izrazi bili rđavo tumačeni uprkos mestima koja jasno pokazuju da su te reči označavale jedno »vremensko razdoblje«. Strofe V, 52, 4 i X, 140, 6 ustanovljuju činjenicu da su *mânushâ yugâ* označavali »vremena ljudi«; a slaganje tih vremenâ sa »prvom zorom« (I, 124, 2; I, 115, 2) pokazuje, osim toga, da je trajanje jednog *yuga* bilo kraće od jedne godine. Osvrtanjem na deseti *yuga* mi smo konačno došli do zaključka da je jedan *yuga* jednak jednom mesecu. Eto kako sam dospao do tumačenja ovih izrazâ, a srećan sam da mogu konstatovati da me je u tim zaključcima preduhitrio prof. Rangâchâra iz Madrasa sa različite tačke gledišta. U svome ogledu o *yugas*, on je došao do toga da prvi smisao *yuga* odredi kao »sprega«, pa primećuje: »Budući da su Mesečeve méne tako neposredno opazive, verovatno je da je, kako je to predložio prof. Weber, ideja vremenskog razdoblja poznatog pod imenom *yuga* i zavišeg od sprežanja nekih nebeskih telâ, izvorno izlučena iz posmatranja tih ménâ. Profesor ilustruje svoju teoriju upućivanjem na mesto navedeno u *Shadvimsha Brâhmana* (IV, 6) gde se četiri *yugas* još označavaju njihovim stanim imenima i vezani su za četiri mesečeve méne kojima duguju svoje poreklo.« Rangâchâra se zatim poziva na *darsha*, staru reč koja označava spregu Sunca i Meseca, pa zaključuje rekavši: »Drugi razlozi, mitološki ili ne, navode nas na misao da su naši preci zapažali mnoge druge zanimljive vrste nebeskih sprega, te da je, po svoj verovatnoći, prva ideja *yuga*-e odgovarala razdoblju koje protiče između dva uzastopna nova Meseca«, tj. jednom lunarnom mesecu. Već smo naveli mesto koje ustanovljuje da je prva zora

uvodila u ciklus *mânushâ yugâ*; pa ako to mesto uporedimo sa *Rig*, X, 138, 6 gde se kaže da je Indra, ubivši Vritru i donevši zoru i Sunce, »ustanovio poredak meseci na nebu«, još je očiglednije da je na taj način postavljeni ciklus bio mesečni ciklus. Bez straha od zablude, možemo, dakle, zaključiti da je *mânushâ yugâ* nekada predstavljao ciklus tokom kojeg je Sunce bilo iznad horizonta, ili pre ono sunčano i delatno razdoblje u kojem su indoevropski sveštenici držali svoja žrtvena zasedanja ili slavili druge religiozne i društvene svečanosti.

Ima mnogo drugih odlomaka u *Rig-Vedi* koji potkrepljuju to stanovište. Ali kako su zapadnjaci *mânushâ yugâ* svuda tumačili sa »ljudski naraštaji ili plemena«, istinski smisao tih odlomaka postao je nejasan i nerazumljiv. Tako, u VIII, 46, 12 nalazimo rečenicu: »Svi žreci, podižući svoje pehare, prizivahu moćnoga Indru za *mânushâ yugâ*; i to očigledno znači da je točenje Some nuđeno Indri tokom razdoblja *mânushâ yugâ*. Ali smatrajući da *mânushâ yugâ* označava »ljudska plemena«, Griffith prevodi: »Sve rase čovečanstva prizivaju...«, prevod koji, iako razumljiv, ne čuva smisao izvornog teksta. Isto tako, u VII, 9, 4, kaže se da Agni sija tokom *mânushâ yugâ*. Ali i ovde, smisao »ljudska plemena« nije prikladan. Najočiglednija ilustracija rđavog tumačenja *yuga* u smislu »naraštaj« nalazi se u *Rig*, II, 2, 2. Tu se kaže da Agni sija tokom *mânushâ yugâ kshapah*. *Kshapah*, pak, znači »noć«, pa bi najprijatnije tumačenje bilo *mânushâ yugâ kshapah* shvatiti kao dva komplementarna izraza za označavanje jednog vremenskog razdoblja. Stih tako dobija sledeće značenje: »O, Agni! ti sijaš tokom vremenâ ljudi i noćima.« Važno je spomenuti reč »noć« zato što, iako je *mânushâ yugâ* jedno sunčano razdoblje, koje sadrži jedan dug dan i sukcesiju običnih danâ i noći, duga neprekidna noć koja sledi *mânushâ yugâ* ne može biti uključena u ovaj poslednji izraz. Zato je bilo mužno, kada se htelo naznačiti čitavo razdoblje solarne godine, upotrebiti jedan izraz kao »*mânushâ yugâ* i neprekidne noći«, a upravo je to značenje strofe II, 2, 2. Ali objašnjenje prof. Oldenberga,<sup>7)</sup> koji sledi Max Müllera, daje sledeći prevod: »O, Agni! ti sijaš na ljudska plemena, na neprekidne

noći.« Ovde je, na prvom mestu, teško razumeti šta znači navod »sijati na ljudska plemena«, a na drugom, ako *kshapah* znači »neprekidne noći«, može se raditi samo o dugoj neprekidnoj noći; pa ako je tako, zašto ne dopustiti da *mânushâ yugâ* predstavlja razdoblje solarne godine koje preostaje kada se od ove oduzme duga noć? Kao što sam to ranije naznačio, prof. Max Müller je valjano preveo *kshapah* sa »neprekidne noći«, no on je prošao mimo pravog značenja *mânushâ yugâ* na tom mestu. Analogna greška počinjena je u IV, 16, 19, gde se sreće izraz *kshapah madema sharadas cha purvih*. Ovde, uprkos naglasku, Max Müller, kao i Sâyana, *kshapah* smatra za akuzativ. Ali Sâyana ispravno tumači izraz na sledeći način: »Kako se radujemo mnogobrojnim jesenima (godišnjim dobima) i noćima.« »Godišnja doba i noći« je jedna složena reč, a rečca *cha* gubi svoj smisao ako noć (*kshapah*) složimo sa drugim glagolom, a godišnja doba (*sharadah*) sa drugim. Naravno, sve dok je arktička teorija bila nepoznata, izraz »godišnja doba i noći« ili »*mânushâ yugâ* i noći« bio je nerazumljiv, pošto su noći uključivane u godišnja doba ili *yugas*. Ali i sâm prof. Max Müller predložio je rešenje te teškoće *kshapah* kao »neprekidne noći« u II, 2, 2; pa usvajajući taj prevod, možemo uzeti zajedno godišnja doba i noći, kako je to naznačeno rečcom *cha*, i izraz shvatiti u smislu jedne potpune solarne godine koja uključuje dugu noć. Celina *kshapah* i *mânushâ yugâ* osnažuje tako zaključak da je ovaj drugi izraz označavao sunčano razdoblje. Ima mnogo drugih odlomaka čiji je prevod nerazgovetan zato što se u njima *mânushâ yugâ* uzimalo u smislu »ljudskih plemena«; ali ne spada u naš predmet da o njima ovde raspravljamo.

Nezavisno od zaključka koji smo izvukli iz legendi o Dashagvasima i Dirghatamasu, našu teoriju potkrepljuje broj godišnjih doba pomenut u nekim vedskim tekstovima. Sunčano razdoblje u trajanju od deset meseci za kojim sledi duga dvomesečna noć, može se sasvim lepo opisati sa pet godišnjih dobâ od po dva meseca, za kojima sledi nestanak Sunca u donjim vodama; a sledstveno tome, nalazimo tako opisanu godinu u I, 164, 12,

strofi koju nalazimo i u *Atharva-Vedi* (IX, 9, 12), sa neznatnim izmenama, i u *Prashnopanishad* (I, 11). Ta strofa može se doslovno prevesti ovako: »Otac sa pet nogu (*pancha-padâm*) i dvanaest oblićja, kažu oni, pun je vodene pare (*purishinam*) na udaljenoj polovini (*pare ardhe*) neba. Oni drugi još kažu da je Onaj koji vidi na daleko (*vickakshanam*) smešten u kočiji od sedam točkova i šest zrakova (*shad-are*) na bližoj polovini (*upare ardhe*) neba.«<sup>8)</sup> Kvalifikativ »koji vidi na daleko« odnosi se na kočiju sa sedam točkova, a ne na »Njega«, u *Atharva-Vedi*, jer je *vichakshae* u lokativu, dok Shankarâchârya, u svom komentaru za *Prashnopanishad*, razdvaja *upare* na dve reči, *u* i *pare*, uzimajući *u* kao dopunsku reč. Ali to tumačenje ne menja bitno smisao strofe. Kontekst svuda jasno naznačuje da se u njoj opisuje bog godine od dvanaest meseci (*âkriti*, X, 85, 5). Prethodna strofa himne, (*Rig*, I, 164), spominje »točak sa dvanaest zrakova na kojem prebiva 720 Agnijevih sinova«, što jasno upućuje na godinu od dvanaest meseci koja obuhvata 720 danâ i noći. Nesumnjivo je, dakle, da to mesto sadrži opis godine, a dve polovine strofe, koje se uvode izrazima »kažu oni« i »oni drugi kažu« daju nam dva mišljenja o prirodi boga-godine, u tih dvanaest oblićâ. Pogledajmo sada koja su to mišljenja. Jedni kažu da bog-godina ima pet nogu (*pancha-padâm*), tj. da je godina podeljena na pet godišnjih dobâ; a drugi kažu da on ima točak sa šest zrakova, što bi se podudaralo sa šest godišnjih dobâ. Jasno je da to znači da su jedni smatrali da je bilo pet godišnjih dobâ, a drugi šest. Otkuda ta razlika u mišljenjima *Aitareya Brâhmana*, I, 1 (kao i *Taittirîya Samhitâ*, I, 6, 2, 3) objašnjava da su dva godišnja doba *Hemanta* i *Shishir* zajedno obrazovala jedno jedino godišnje doba, što je njihov broj sa šest svodilo na pet. Čini se, pak, da je to objašnjenje *a posteriori*, jer su u *Shatapatha Brâhmana*, XIII, 6, 1, 10, to *Varshâ* i *Sharad*, a ne *Hemanta* i *Shishir*, koji se objedinjuju u istom cilju. To pokazuje da se u doba *Taittirîya Samhitâ* i *Brâhmanas* nije tačno znalo kako izvršiti svođenje broja godišnjih dobâ sa šest na pet; ali ako se katkad u *Vedama* pominje pet godišnjih doba, bilo je nužno tome naći objašnjenje, pa se zbog toga sastavljahu bilo koja

dva uzastopna godišnja doba da se obrazuje jedno od četini meseca. Ali to objašnjenje je odveć neodređeno da bi bilo tačno, pa ne možemo poverovati da se u praksi primenjivao jedan tako proizvoljan sistem. Zato moramo odbaciti to objašnjenje i videti da li, polazeći od *Rig-Vede*, možemo pronaći bolje tumačenje činjenice da se nekada smatralo da je postojalo samo pet godišnjih dobâ. Prvi deo gore navedene strofe govori o pet nogu, dok je u drugoj reč o kočiji sa šest zrakova. Štaviše, *purishinam* (pun vode ili obitavajući u vodama), u prvom stihu, čini se da odgovara izrazu *vichakshanam* (koji vidi daleko) u drugom stihu. Objašnjenje dolazi u sledećoj strofi. Doista, trinaesta strofa kaže da »točak sa pet zrakova« ostaje nedodirnut i čitav, uprkos svojoj starosti, a strofa XIV kaže da se »većni točak obrće; desetonica ga vuku, upregnuti iznad prostora. Sunčevo oko napreduje, prekriveno sa *rajas* (atmosferska para); svi svetovi zavise od njega.«<sup>9)</sup> Upoređujući tu strofu sa napred navedenom jedanaestom, lako se vidi da su *purishinam* (pun vodene pare) i *rajasâ âvritam* (prekriven sa *rajas*) gotovo sinonimi, pa je jedini zaključak koji odatle možemo izvući taj da je bog-godina sa pet nogu, ili Sunce, odlazio da obitava u vodenim isparenjima, tj. postajao nevidljiv ili sakriven tminom (*rajas*) tokom izvesnog vremena, na najudaljenijem delu nebesa. Rečenica: »Desetonica, upregnuti, vukli su njegovu kočiju« (vid. takođe *Rig*, IX, 63, 9) pokazuje osim toga da se pet godišnjih dobâ nije moglo obrazovati polazeći od sklapanja dva uzastopna od šest godišnjih dobâ, kao što to objašnjava *Brâhmanas* (jer u tom slučaju broj konjâ ne bi mogao biti deset), nego da se tu radilo o jednoj istinskoj godini od pet godišnjih doba ili deset meseci. Kada je broj godišnjih doba stizao do šest, bog-godina prestajâše da bude *purishinam* (pun vode) i postajâše *vichakshanam* (koji vidi daleko). Videli smo da je Sunce, onakvo kakvim ga predstavlja *Dîrghatamas*, starilo tokom desetog meseca, i nošeno vazдушnim vodama, tonulo u okean. Ista ideja izražena je i u ovoj strofi, koja opisuje dve različite tačke gledišta o prirodi godine, jedne sačinjene od pet a druge od šest godišnjih dobâ, i koja suprotstavlja glavne odlike te dve godine. Tako, *pare ardhe* suprotstavljeno je prema *upare*

*arthe* u drugom stihu, *pancha-pâdam* (up. prema *Pânchare* u sledećoj strofi, I, 164, 13) sa *shad-are*, a *purishinam* prema *vichakshanam*. Da sažmemo, strofa o kojoj je reč opisuje godinu bilo kao (a) sa pet nogu i obitavajuću u vodama najudaljenijeg dela nebesa, (b) bilo kao jašuću u kočiji sa šest zrakova i onu koja vidi daleko na najbližem delu nebesa. Ta dva opisa ne mogu se očigledno primeniti na godišnja doba jednog jedinog mesta, a postupak koji se sastoji u sklapanju dva uzastopna godišnja doba je neprihvatljiv. U prvoj polovini ovog odlomka (I, 164, 12) tačno je opisano pet godišnjih doba, ili deset meseci, za kojima slédi boravak Sunca u vodama, ili tamnim noćima, a prema onome što sam do sada rekao, lako se vidi da je ovde reč o arktičkoj godini od deset meseci. Ta strofa, a sasvim posebno opreka između *purishinam* i *vichakshanam*, ne čini se da je privukla pažnju koju zasluđuje. Ali iz svetlosti arktičke teorije, taj opis je sada isto toliko razumljiv koliko i ostatak. Vedski barda su sačuvali sećanje na godinu od pet godišnjih doba ili deset meseci, iako je njihov kalendar od pre mnogo vremena bio pretvoren u godinu od dvanaest meseci. Objašnjenja koja pružaju *Brâhmanas* jesu postupci *a posteriori* da se pronađe razlog spominjanju pet godišnjih doba u *Rig-Vedi*, i ja ne mislim da ih moramo prihvatiti, kad već imamo prihvatljivije rešenje tog problema. Ja sam već ranije zapazio da bismo, istražujući dokaze za drevna predanja, morali očekivati da ih nađemo združene sa poznijim predanjima, a strofa I, 164, 12, gore raspravljana, predstavlja izvrsnu ilustraciju za to zapažanje. Iako govori o pet godišnjih doba, prvi stih opisuje godinu kao obrazovanu od dvanaest delova, dok drugi stih, gde je reč o godini od šest godišnjih dobâ ili dvanaest meseci, govori o njoj kao o godini sa »sedam točkova«, tj. sastavljenoj od sedam meseci, sedam Sunaca ili sedam Sunčevih zrakova. To izgleda prilično protivurečno na prvi pogled. Ali razvitak reči pokazuje da se u jednom jeziku očuvavaju drevni izrazi, dugo pošto bi izgubili svoj pravi smisao. Na taj način upotrebljavamo i kovani novac te reč »novčani«, izvedenu iz *pecus* (stoka) iako zaboravljamo njeno poreklo; a tako isto, još uvek govorimo o izlasku Sunca, znajući da to nije

ova zvezda koja se diže, nego nam Zemlja, okrećući se oko svoje ose, čini Sunce vidljivim. Na isti način, izrazi poput *saptâshva* (sa sedam konja) ili *saptâ-chakra* (sa sedam točkova), primenjeni na godinu ili na Sunce, morali su postati izrazi svakodnevnih upotrebe, pre no što su himne zabeležile njihov sadašnji oblik, pa ih vedski barda nisu mogli izbeći, iako su znali da se oni ne primenjuju na stanje stvari koje su poznavali. Naprotiv, mi u *Brâhmanas* srećemo sve vrste izmišljenih postupaka kako bi se pokušalo sa usklađivanjem ovih drevnih izrazâ i zbiljskog stanja stvari, a sa religiozne ili obredne tačke gledišta, to je bilo potpuno neophodno. Ali ako hoćemo da stvar ispitujeemo sa istorijske tačke gledišta, naš je zadatak da napravimo razliku između ostataka najdrevnijeg razdoblja i činjenicâ ili pridodavanjâ poznijeg razdoblja sa kojima su se prvi neizbežno mešali; pa ako na taj način analiziramo strofu, I, 164, 12 o kojoj je reč, mi u njoj jasno uočavamo tragove jedne godine od deset meseci i pet godišnjih dobâ. Isto načelo primenjuje se i na druge slučajeve, na primer onaj sa Navagvasima pomenutim u isto vreme kad i sedam *vîpras* u VI, 22, 2. Barda, koji su nam ostavili sadašnjju verziju himni, poznavali su drevno stanje stvari samo preko predanjâ, pa nema ičeg čudnog u tome što su se ova s vremena na vreme mešala sa skorašnjijim događajima. Naprotiv, krajnje je upečatljivo da se moglo sačuvati toliko aluzijâ na geografsko poreklo, i to je činjenica koja prvoj od *Vedâ* daje sasvim posebnu važnost, kako sa religiozne, tako i sa istorijske tačke gledišta.

Da sažmemo, u *Rig-Vedi* se nalaze svedočanstva za godinu koja se nekada sastojala od sedam meseci ili sedam Sunaca, kako to pokazuje legenda o sinovima Aditi, ili, pak, za godinu od deset meseci u legendi o Dashagvasima ili o Dîrghatamasu, o kojima se može podneti račun samo ako se prihvati arktička teorija. Tih deset meseci obrazovahu žrtveno zasjedanje Arija i to razdoblje nazivano je *mânushâ yugâ* ili vreme ljudi, izraz koji su zapadnjaci krajnje rđavo tumačili. Sunce nestajâše iza horizonta u toku desetog od tih *yugasa*, a Indra se borio protiv Vale u razdoblju tmine koje usledi-

vaše, da bi, na kraju godine, vratio Sunce koje je tokom tog razdoblja »ostajalo u tmîni«. Cela godina se na taj način sastojala od *mânushâ yugâ* i neprekidnih noći, pa iako su vedski barda kasnije živeli na mestima gde je Sunce iznad horizonta bilo tokom dvanaest meseci, izraz »*mânushâ yugâ* i *kshapah* (noći)« još se nalazi u *Rig-Vedi*. Tačno je, doduše, da su činjenice raspravljane u ovom poglavlju suštinski vezane za legende; ali to ne oduzima ništa od njihove važnosti, jer mi ćemo dalje videti da su neka od tih predanja indoevropskog obeležja. Činjenica da su neki godinu smatrali kao sastavljenu od samo pet godišnjih dobâ, ili da je Sunčevu kočiju vuklo samo deset konja, takođe se u potpunosti slaže sa smislom ovih legendi; a mi ćemo u narednom poglavlju pokazati da u vedskoj književnosti ima neposrednih aluzijâ na žrtveno desetomesečno zasjedanje, potpuno nezavisnih od ovih predanjâ, koje, dakle, dokazuju i osnažuju zaključke izvedene iz legendi analiziranih u ovom poglavlju.

#### BELEŠKE

- 1) Lockyer, *Dawn of Astronomy*, str. 248.
- 2) Schrader, *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples*, knjiga IV, glava XIII, preveo Jevons, str. 241. Up. sanskrit *yaj*, zend *yaz*, grč. *azomai*, *agios*. Videti, takođe, *Orion*, gl. II.
- 3) *Aitareya Brâh.*, pripremio dr Haug, tom I, Uvod, str. 46.
- 4) Oglad prof. Lignana, *Les Navagvas et les dashagvas dans le Rig Vêda u Actes du 7<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes*, 1886, str. 59, 68. Oglad je na italijanskom i bio mi je dostupan zahvaljujući ljubaznosti g. Shrinivâs Iyengar, advokata pri madraskom sudu koji ga je posebno za ovu priliku preveo.
- 5) Videti njegov ogled u *Actes du 7<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes*.
- 6) Videti: *S.B.E. Series*, tom XXXII, str. 312.
- 7) *S.B.E. Series*, tom XLVI, strane 193, 195.
- 8) *Rig*, I, 164, 12, za *vichakshanam*, A.V. (IX, 9, 12), piše *vichakshané*. Shankarâcharyâ u svom komentaru uz *Prashnopanishad* razlučuje u i *par* kao dve različite reči. Njegovo objašnjenje za *paré ardhé* takođe zasluđuje da bude zabeleženo. On taj izraz prevodi sa *tritiyasyam divi* »na trećem nebu« koje bi bilo oblast trećeg Vishnuovog koraka, što bi podrazumevalo da bi bog godine sa pet nogu bio skriven u najzabitijem delu neba.
- 9) *Rig*, I, 164, 13—14.

## GLAVA VIII

### KRAVLJI HOD

Legenda o Dashagvasima, koji svoje žrtve obavljahu tokom deset meseci, nije jedini ostatak drevnog kalendara sačuvan u žrtvenoj književnosti. Svečanost Pravargya, koja je opisana u *Aitareya Brâhmana* (I, 18—22), pruža nam drugi primer u kojem se pomimje drevna godina. U svome prevodu *Aitareya Brâhmana*, dr Haug je u belešci uz strofu I, 18 opisao čitavu tu svečanost. Ona traje tri dana i prethodi žrtvovanju životinjâ i Some, budući da nikom nije dopušteno učestvovanje u Sominom prazniku ako nije prisustvovao toj svečanosti. Čitav obred simbolizuje obnovu Sunca ili žrtvovanja (*yajna*), koje je još sačuvano u stanju semenke da bi se u željeno vreme moglo ponovo razviti (*Ait. Br.*, I, 18). Tako, osnovno oruđe toga obreda je zemljani lonac nazvan *Gharma* ili *Mahâvîra*. Postavljajući ga na vedski oltar, Adhavaryu iscrtava krug od ilovače nazvan *khara* zato što je sazdan od zemlje koju je do mesta žrtvovanja na svojim plećima donosio magarac. Adhavaryu smešta posudu na krug i zagreva je (*gharma*). Zatim se ona izvlači pomoću dva *shaphas* (dva komada drveta), pa se uzme jedna krava čije se mleko sipa u toplu posudu i meša sa mlekom kože čije je mladunče uginulo. Posle toga, sadržaj se iz *Mahâvîra* prosipa u vatru *Ahavanîya*. Ne sipa se, međutim, sve, jer je rečeno da Hotri pije ostatak tekućine iz *Gharma*, spravljene da bude puna meda, soka, hrane, i pritom vrela. *Aitareya Brâhmana* (I, 22) daje nam razlog tog obreda: »Mleko iz posude je semenka. Ta semenka (u obliku mleka) sipa se u Agnija (vatru) da proklija, jer Agni je materica bogova.« Ovo objašnjenje dokazuje simboličku prirodu tog obreda i pokazuje da su se Sunce, žrtva i kalendar

očuvavali u obliku semenke, koja je klijala u pravom trenutku. *Mantra* ili strofa koja se recitovala dok se mleko točilo u *Mahâvîra* uzeta je iz *Rig-Vedè* (VIII, 72, 8), a vrlo je verovatno da ta strofa nije bila izabrana isključivo iz razloga svoje posebne zvučnosti. Himna iz koje je strofa izvađena prilično je nejasna. Ali sâma strofa baš kao i dve prethodne (VIII, 72, 6—7—8), ne predstavlja ikakvu teškoću što se tiče rečnika i može se ovako prevesti:

»6. A sada vidimo njegovu veliku i moćnu kočiju, sa njegovim konjima, kao i tragove njegove kočije.«

»7. Sedmorica muzu jednu, a bogovi stvaraju petonicu, na zvučnoj obali okeanâ.«

»8. Sa desetonicom Vivasvata, Indra, svojim trozupcem, obori pečat sa nebesa.«

Ovde se najpre kaže da je kočija (Sunce) sa svojim konjima postala vidljiva, što očigledno znači da se zora pojavila na horizontu. Zatim se kaže da sedmorica, verovatno sedmorica *Hotrisa* ili sedam rekâ, muzu ovu zoru i stvaraju bogove. Ta muža je uobičajeni postupak u *Rig-Vedi*, pa se u I, 33, 10 kaže da se tmina muze kako bi se iz nje istrgle krave jutra. Dvojica očigledno označavaju dan i noć, a čim su izmuženi, oni daju na svet pet godišnjih doba. Kaže se da su dan i noć dve Sûryine majke (III, 55, 6), a to su takođe majke pet godišnjih doba. Osmi stih opisuje šta se događa posle pet godišnjih doba. Desetog Vivasvata, ili desetog meseca, Indra je oborio nebesku posudu svojim trozupcem. To znači da su tri nebeska rezervoara ispražnjena od svojih vodâ (VII, 101, 4), koje se sručuju u okean, povlačeći sa sobom Sunce u donji svet. Kaže se da Sunčeva svetlost ima tri oblika (VII, 101, 2), a Sâyana ovde navodi *Taittirîya Samhitâ* (II, 1, 2, 5) koja kaže da Sunce ima tri svetlosti: jutarnju (*Vasanta*), podnevnu (*Grishma*) i večernju (*Sharad*). Ova strofa očigledno upućuje na tri kruženjâ nebeskih vodâ i na tri vida Sunca, a sve se to završava sa desetim Vivasvatom. Sunce i žrtva se tada očuvavaju u jednoj semenci koja će

se kasnije preporoditi, proces koji simbolizuje svečanost Pravargya. Ideja da Sunce pada sa neba vrlo je raširena u žrtvenoj književnosti. Na primer, u *Aitareya Brâhmana* (IV, 11): »Bogovi, zastrašeni videvši Sunce preokrenuto, posle pada s onu stranu njihovog carstva, staviše iznad njega najuzvišenije svetove da ga pridržavaju«<sup>1)</sup> a istu ideju nalazimo i u *Tândya Brâhmana* (IV, 5, 9, 11). Reči »pasti s onu stranu« (*parachas atipâtât*) imaju poseban značaj, pošto naznačuju da je Sunce padalo u oblasti koje su se nalazile iza neke granice. Jedan od šticićenika Ashvinâ zvao se Chyavâna, ime koje prof. Max Müller izlučuju iz *chyu* (pasti). Kaže se da su mu Ashvini vratili mladost, što sasvim jasno znači da se Sunce obnavljalo posle pada u donji svet. Svečanost Pravargya, koja pohranjuje semenku žrtve, u žrtvenoj je književnosti samo jedna faza povesti o Sunčevom padu, pa su stihovi korišćeni u toku ovog obreda, ako se protumače u njegovom duhu, dodatna potvrda za drevnu godinu od pet godišnjih doba i deset meseci.

*Mantra* korišćene u svečanosti Pravargya nisu, međutim, toliko izričite koliko bismo to želeli. Umesto nagomilavanja drugih pokazatelja istoga reda, a oni su mnogobrojni u vedskoj žrtvenoj književnosti, zadržaću se na odlomcima koji se tiču trajanja godišnjih *Sattras*, izvučenim iz najbolje poznatih vedskih delâ. Ti odlomci nemaju ikakvo legendarno obeležje, pa se otud mogu smatrati za pouzdane. Videli smo da je ustanova žrtvovanja bila veoma drevna i da je potvrđena kako u azijskom, tako i u evropskom ogranaku Indoevropskoga. Žrtvovanje je predstavljalo najznačajniji obred religije ovih naroda, a sve njegove potankosti brižljivo su bile propisane, da ih sveštenici, zaduženi za njihovo sprovođenje, obave kad za to dođe vreme. Tačno je, doduše, da su se oni, tražeći razloge za davanje prednosti ovoj ili onoj službi, upuštali katkad u čiste spekulacije; ali potankosti ovih žrtvovanja bile su utvrđene u punoj saglasnosti sa običajnošću i predanjem, kakva god da su mogla biti data objašnjenja, osobito o njihovom poreklu. Te činjenice bile su čak katkad toliko neprozirne da su se opirale svakom objašnjenju, pa su se sveštenici morali zadovoljavati njihovim ponavlja-

njem, dodajući da je »takav običaj od nezapamćenih vremena«. Mi ćemo, dakle, trajanje godišnjih *Sattras* proučiti polazeći od podataka toga roda.

Postoje brojne vrste godišnjih *Sattras*, kao *Adityânâm-ayanam*, *Angirasâm-ayanam*, *Gavâm-ayanam*, itd., pomenute u *Brâhmanas* i *Shauta Sutrâs*; a čini se da su one, kako je to zapazio dr Haug, nastale iz oponašanja godišnjeg ophoda Sunca. To su najstarije od vedskih žrtava, a njihovo trajanje i druge potankosti bili su podrobno zabeleženi u žrtvenoj književnosti. Međutim, sve ove godišnje *Sattras* ne razlikuju se bitno između sebe, to su samo varijante, zavisne od okolnosti, jednog zajedničkog prauzora ili obrasca, a kaže se da je taj *Sattra* obrazac *Gavâm-ayanam* (up., na primer, *Ashv. S. S.*, II, 7, 1). Tako nam se u *Aitareya Brâhmana* (IV, 17) kaže: »Oni obavljahu *Gavâm-ayanam*, što će reći žrtveno zasedanje nazvano kraljji hod. Krave su Adityas (bogovi meseci). U isto vreme kada i to zasedanje, oni su takođe obavljali *Adityânâm-ayanam* (hod Arityas).« Ako, dakle, za obrazac uzmemo *Gavâm-ayanam*, isto trajanje primenjuje se i na sve druge godišnje *Sattras*, pa nemamo potrebe da ih proučavamo odvojeno. Taj *Gavâm-ayanam* potpuno je opisan na tri mesta: jedanput u *Aitareya Brâhmana* i dva puta u *Taittirîya Samhitâ*. Započecemo sa *Aitareya Brâhmana* (IV, 17) koja poreklo i trajanje *Sattra* opisuje ovako:

»Krave, željne da dobiju papke i rogove, okupiše se radi žrtvovanja. Desetog meseca žrtvovanja, dobiše papke i rogove. One rekoše: 'Želja iz koje smo preduzele žrtvene obrede uslišena je. Ustanimo (jer je žrtvovanje završeno).' Krave koje ustadoše one su koje imaju rogove. Onima koje ostadoše se decí radi nastavka zasedanja, govoreći: 'Završimo godinu', rogovi potom spadoše usled nedostatka poverenja. To su one koje nemaju rogove (*tûparâh*). Nastavljajući žrtvovanje, one proizveše energiju (*ûrjam*). Posle toga, žrtvujući tokom dvanaest meseci i ostajući tokom svih godišnjih doba, one se konačno podigoše. Jer one su stvorile energiju (radi proizvođenja rogova, papaka, itd., kad bi se ovi istrošili). Tako se krave omiliše svima (celom svetu), i svi ih ulepšavahu (ukrašavahu).«



Mi ovde nalazimo očiglednu aluziju na činjenicu da je želja kravâ najpre bila uslišena tokom deset meseci, te da su neke od njih prestale sa žrtvovanjem. One koje su ostale tokom dva dodatna meseca nazvane su »neverujućim«, pa su morale da pretrpe posledice u vidu oduzimanja rogova koje su bile dobile. Tako je jasno da je ova godišnja *Sattra*, koja je prema *Samhitâs* i *Brâhmanas* trajala dvanaest meseci, baš kao i godišnji ophod Sunca, nekada bila svršavana za samo deset meseci. Zašto je to bilo tako? Zašto je jedna *Sattra*, koja je izvorno bila godišnja a koja danas traje dvanaest meseci, nekada bila svršavana za deset meseci? Kako su žreci mogli da religioznu nagradu za dvanaestomesečnu žrtvu dobiju posle žrtvovanja koje trajalo samo deset meseci? To su vrlo važna pitanja, ali *Aitareya Brâhmana* nije ih nikada pokrenula niti je dala ikakav ključ za njihovo rešenje. Ako se, međutim, vratimo na *Taittirîya Samhitâ*, najdrevnije i najautoritativnije delo po pitanju žrtvovanja, nalazimo ta pitanja jasno postavljena: *Gavâm-ayanam* može se obaviti za deset ili dvanaest meseci zavisno od žrečevog izbora; ali *Samhitâ* naprosto priznaje svoju nesposobnost da pruži objašnjenje činjenici da se dvanaestomesečna *Sattra* može obaviti za deset meseci, osim ako to nije objašnjenje »da je to drevna služba koju sankcionišu nezapamćeni običaj«. Ti odlomci su za nas od najveće važnosti, i ja ću im dole dati doslovam prevod. Prvi se nalazi u *Taittirîya Samhitâ* (VII, 5, 1—2) i može se prevesti ovako:

»Krave obavljahu to žrtveno zasedanje, izražavajući želju da budući bez rogova, rogovi nam niknu'. Njihovo zasedanje trajalo deset meseci. Zatim, kad im rogovi iznikoše, one ustadoše, govoreći: 'Pobedile smo'. Ali one čiji rogovi nisu iznikli ustadoše na kraju godine, govoreći: 'Pobedile smo'. One koje imadahu rogove, kao i one koje ih ne imadahu, ustadoše govoreći: 'Pobedile smo'. Zasedanje kravâ tako je jednogodišnje. Oni koji to znaju dovršavaju godinu i napreduju. Zato krava bez rogova srećno pase tokom dva kišna meseca. Eto šta je *Sattra* učinila za nju. Zato je sve što se čini u kući onoga ko obavlja godišnju *Sattra* dobro učinjeno, sa uspehom i u pravo vreme.«

Ova verzija neznatno se razlikuje od one koju nalazimo u *Aitareya Brâhmana*. U *Samhitâ*, kaže se da su krave čije je zasedanje trajalo dvanaest meseci još uvek bez rogova. Ali umesto da dobiju energiju (*úrjam*), kaže se da su one u naknadu za svoju istrajnost dobile zadovoljstvo da pasu na obilnom pašnjaku tokom dva kišna meseca, dok su, kao što primećuje komentator, rogovi koji su iznikli drugim kravama sprečavali ove poslednje da slobodno pasu novu travu. Ali što se tiče trajanja *Sattra*, naime deset ili dvanaest meseci, ista stvar nalazi se i u *Samhitâ* i u *Brâhmana*. *Samhitâ* opet pokreće to pitanje, u sledećoj velikoj *Anuvâka* (VII, 5, 2, 1—2), a evo kako ona opisuje zasedanje kravâ:

»Krave obavljahu svoje žrtveno zasedanje, budući bez rogova i željne da ih dobiju. Njihovo zasedanje trajalo deset meseci; tada kada im rogovi niknuše, one rekoše: 'Pobedile smo, ustanimo, dobile smo uslišenje želje radi koje smo preduzele zasedanje'. Polovina od njih reče: 'Mi ostajemo tokom dva dvanaesta (dva poslednja meseca), i ustaćemo tek na kraju godine, neke od njih dobiše rogove desetog meseca blagodareći svome poverenju, dok zbog svog neverovanja one koje su bile bez rogova to i ostaše. Sve, što će reći i one koje primiše rogove i one koje dobiše energiju, tako su dosegle svoj cilj. Onaj ko to zna napreduje, bilo da prekida žrtvovanje desetog ili dvanaestog meseca. One su išle dobrim putem (*padena*); onaj ko ide dobrim putem doseže svoj cilj. U tome je uspeh ovog *ayanam* (zasedanja). Zato je on *go-sani* (blagougodan kravama).«

Ovaj odlomak, u svom prvom delu, preuzima povest koju smo videli u prethodnoj *Anuvâka* iz *Samhitâ* i u *Aitareya Brâhmana* sa neznatnim izmenama. Ali drugi deo sadrži dve važne teme: prvo, dovršilo se žrtvovanje za deset ili za dvanaest meseci, religiozna nagrada ili dobijena naknada ista je u oba slučaja, jer se kaže da se u oba slučaja jednako napreduje; drugo, kaže se da je to tako zato što je to »dobar put« ili, kako to objašnjava *Sâyana*, »jedan nezapamćeni običaj«. U stvari, *Samhitâ* ne objašnjava zašto je jedna godišnja *Sattra*, koja bi morala trajati dvanaest meseci, kao što je to slučaj danas, morala nekada biti obav-

ljena za deset meseci. A ta tišina je utoliko upečatljivija što se *Samhitâ* često odvažuje na umovanja o poreklu žrtvenih obredâ. Bilo kako mu drago, mi se ovde nalazimo u prisustvu dve izvesnosti: s jedne strane, u vreme *Taittirya Samhitâ*, *Gâvâm-ayanam*, ili obrazac godišnje *Sattra*, mogao se obaviti za deset meseci. S druge strane, ne bi bilo ikakvog razloga da se u to vreme jedna *Sattra* od dvanaest meseci obavi za deset, da se nije radilo »o jednom nezapamćenom običaju«. U *Tandya Brâhmana* (IV, 1) nalazimo analognu raspravu o *Gâvâm-ayanam*, a u njoj se jasno razlučuje dvostruko obeležje trajanja. Ne može se, dakle, reći da su *Sâyana* i *Bhatt Bhâskara* u svom komentaru o *Taittirya Samhitâ* izmislili novu teoriju koja se tiče trajanja godišnje *Sattra*. Mi ćemo kasnije analizirati šta u gornjim odlomcima mogu predstavljati krave. Za sada, mi se zanimamo za trajanje *Sattra*, pa ako činjenice saopštene u *Samhitâ*, po pitanju trajanja godišnje *Sattra*, uporedimo sa legendom o *Dashagvasima* koji žrtvuju tokom deset meseci, ne može se izbeći zaključak da su preci vedskih Arija nekada svršavali svoje godišnje žrtve za deset meseci. To trajanje, zajedničko za sve *Sattra*, moralo se prebaciti na dvanaest meseci kada se vedski narod naselio u oblasti gde su takva godišnja zasedanja bila nepojmljiva. Ali konzervativizam u religioznim pitanjima toliko je jak da je stara služba morala preživeti preinačenja kalendara, te da je u *Samhitâs* morala biti priznata za drugu mogućnost *Sattra*. *Taittirya Samhitâ* na taj način čuva tu drugu mogućnost, naznačujući da se radi o drevnoj praksi, i ja mislim da to razrešava pitanja koja se tiču trajanja ovih *Sattras*. Kakvi god bili razlozi koje za njega možemo dati, van sumnje je da su najdrevnije godišnje *Sattras* trajale samo deset meseci.

Ali *Taittirya Samhitâ* nije jedina koja nije u stanju da pruži razlog za taj ostatak drevnog kalendara. U Evropi, deseti mesec solarnog kalendara zove se *decembar* (lat. *decembre*), što znači deseti mesec. (Lat. *decem*, sanskr.: *dashan*, deset; a lat. *bre*, sanscr.: *vâra*, vreme ili epoha), a kao što svako zna, *Numa* je starom latinskom kalendaru dodao dva meseca da bi obrazovao godinu od dvanaest

meseci. U svojoj biografiji *Nume*, *Plutarh* daje drugu verziju te povesti: po nekima, *Numa* nije dodao dva meseca, nego ih je naprosto premestio sa kraja na početak godine. Ali imena meseci jasno pokazuju da se to nije moglo tako dogoditi, jer sistem naziva meseci, koji naznačuje njihov porijek, kao peti ili *quintilis* (staro ime za juli), šesti ili *Sixtilis* (avgust), sedmi ili *septembar*, itd., nije mogao dopustiti da dva poslednja meseca posle *decembra* ispadnu. *Plutarh* je primetio sa razlogom da mi »u imenu poslednjeg meseca imamo dokaz da je rimska godina na početku sadržavala samo deset, a ne dvanaest meseci.«<sup>2)</sup> Pa ako je i postojala sumnja po tom pitanju, ona je sada otklonjena analogijom sa *Gâvâm-ayanam* i legendama o *Dashagvasima* i o *Dirghatamasu*. *Makrobije* (*Saturnales* I, gl. 12) potvrđuje povest po kojoj je *Numa* dodao, a ne samo premestio, dva meseca drevnog kalendara od deset meseci. Mi ćemo kasnije videti šta po tom pitanju pripoveda *Avesta*, kao i svedočanstva koja o starom kalendaru ostavljaju drugi indoevropski narodi. Ograničićemo se da kažemo da je, prema predanju, drevna rimska godina sadržala samo deset meseci, te da je, baš kao i trajanje *Gâvâm-ayanam* bila kasnije prebačena na dvanaest meseci. I pored toga, koliko mi je poznato, mi ne znamo razlog iz kojeg je drevna rimska godina sadržavala dva meseca manje. Naprotiv, težnja je da se predanje eliminiše, bilo zato što je neodgovarajuće bilo što ne uliva poverenja. Ali pošto reč *decembar* postoji i pošto znamo odakle je izlučena, predanje se ne može tako lako odbaciti. *Encyclopedia Britannica* (pod rubrikom *kalendar*) saopštava da je najdrevnija rimska godina, ona *Romulusova*, sadržavala deset meseci i 304 dana, a članak dodaje: »Ne zna se kako su se raspoređivali ostali dani.« Ako mi, raspolažući svim izvorima moderne nauke, još nismo mogli ustanoviti zašto je drevna rimska godina imala samo deset meseci, i šta se činilo sa ostatkom danâ, ne smemo se čuditi da se *Taittirya Samhitâ* uzdržala od svakog umovanja po tom pitanju i zadovoljila se da ustanovi da je takav bio »dobar put« ili drevni običaj prenošen s kolena na koleno od nezapamćenih vremena. Arktička teorija, međutim, baca sada sasvim novu svetlost na ta predanja,

kako vedska, tako i rimska; pa ako dopustimo da su *Gavâm-ayanam*, kao i drevna rimska godina od deset meseci, ostaci jednog vremena u kojem su preci ova dva naroda živeli zajedno unutar Arktičkog Kruga, nema ikakve teškoće da se objasni šta se činilo sa ostatkom danâ. Radilo se o razdoblju duge noći, razdoblju u kojem je Indra vodio borbu sa Valom da oslobodi krave koje je ovaj poslednji zatvorio, i u kojem je Herkul ubio diva Kakusa, troglavo čudovište koje bljuje vatru, koje je odvelo Herkulove krave i sakrilo ih u pećinu vukući ih natraške da se ne bi mogli sléditi njihovi tragovi. Kada je Indoevropski narod napustio svoju drevnu zemlju radi preseljenja na Jug, on je morao promeniti svoj kalendar da bi se prilagodio novim uslovima, dodajući staroj godini dva meseca. Ali tragovi starog kalendara nisu se potpuno izbrišali, pa nam ostaje dovoljno razlogâ, vezanih za predanja ili žrtvovanja, da se osmelimo na tvrdnju da je u indoevropsko doba bila poznata godina od deset meseci za kojom je slédila noć od dva meseca, zaključak koji su potvrdili germanski mitovi i legende, kako to objašnjava prof. Rhys, čije će ideje biti izložene u jednom potonjem poglavlju.

*Taittîrya Samhitâ* i *Aitareya Brâhmana* govore o *Gavâm-ayanam* kao da su ga stvarno održavale krave. Da li se doista radilo o ovim životinjama ili, pak, o nečem drugom? *Aitareya Brâhmana* (IV, 17), kao što smo videli, napominje »da su krave Aditîyas«, što će reći bogovi meseci, i da je zasedanje kravâ u stvari zasedanje solarnih bogova meseci. Uporedna mitologija dolazi sada u potvrdu autentičnosti te upečatljive sugestije koju iznosi *Brâhmana*. Krave, onakve kakvima smo ih susreli u mitološkim legendama, predstavljaju dane i noći godine, ne samo u vedskoj mitologiji, nego isto tako i u grčkoj; a polazeći od toga možemo dati bolje objašnjenje porekla tog žrtvenog zasedanja, nego što je ono koje se sastoji u tvrdnji da se tu radilo o zasedanju govečadi koja želi da dobije rogove. U svom delu *Contributions to the Science of Mythology* (Tom II, str. 761), prof. Max Müller piše povodom kravâ u arijskoj mitologiji:

»Bilo je tri vrste kravâ, istinske, one koje se nalaze na crnim oblacima (kiša=mleko), i one koje

izlaze iz mračne štale noći (jutarnji zraci). Nije uvek lako napraviti razliku između ove tri vrste u *Vedama*; štaviše, čini se da pesnici uživaju u tome da izmešaju različita značenja. U prethodnom navodu (I, 32, 11), videli smo kako su zarobljene vode upoređene sa kravama koje je oteo Pani (*miruddhâh âpah Pâninâ iva gâvam*), ali svako poređenje u *Vedama* brzo dospeva do poistovećivanja. Takav je slučaj sa zorom, koja se ne samo upoređuje sa kravom, nego se i naziva kravom. Tako u *Rig-Vedi* (I, 92, 1) čitamo da su ove zore bacile svetlost na polovinu neba da blistaju svim svojim sjajem, blistave krave se približavaju, krave majke; reč *gâvah* (krave) ne može ovde značiti drugo do same zore, pri čemu se množina za zoru neprekidno upotrebljava u *Rig-Vedi*, tamo gde bismo mi očekivali jedninu. U *Rig-Vedi*, I, 93, 4, čitamo da je 'Agnishomau oduzeo krave Paniju i pronašao veliku količinu svetlosti'. Krave su i ovde zore koje čuva Pani u mračnoj štali ili pećini noći, koje je otkrio Saramâ, a svakoga jutra oslobađaju ih svetlosni bogovi.«

»U *R.V.*, I, 62, 3, čitamo da je Brihaspati posekao stenu i našao krave.«

»Što se tiče Indre, u II, 19, 3 se kaže da je stvorio Sunce i našao krave; u II, 24, 3 Brihaspati je omogućio kravama izlazak i svojom rečju razorio pećinu, sakrio tminu i upalio nebo. Šta se jasnije može zahtevati? Kaže se, u II, 34, 1, da su i Manuti otkrili krave, a u V, 14, 4 hvali se Agni, što je ubio demone, pobedio tminu svetlošću, i našao krave, zoru i Sunce.«

Nigde u ovim odlomcima ne nalazimo reče *iva* ili *na*, koje bi naznačavale da je reč »krava« upotrebljena u prenesenom smislu. Zore ili dani jesu krave kada ove izlaze iz mračne štale ili kada su oslobođene od zlih duhova. Ako se za njih upotrebljava množina, ista je stvar i sa zorom (*ushas*) (koja se često predstavlja kao mnogostruka, kao u II, 28, 2, *upâyane ushasâm gomatinâm* (nadimak zorâ sa njihovim kravama). Polazeći odatle, ostajao je samo jedan mali korak pa da se zora poistoveti sa kravljom majkom (*mâtâgavâm*, IV, 52, 2).

»Kuhn je mislio da te krave nisu bile drugo do crveni jutarnji oblaci, ali pri izlasku sunca nema uvek oblaka, pa se ne može reći ni da su ih tokom noći odvodile i zatvarale sile tame.«

»Ono što je značajno i što stavlja tačku na sva ta nagađanja, jeste to što se i u drugim mitologijama takođe susreću ove krave ili goveda izlazećeg Sunca, gde one očigledno predstavljaju dane. Po broju ih ima 12 x 30, što će reći 30 dana po 12 lunarnih meseci. Ako Helios ima 350 goveda i 350 ovaca, ovi se mogu odnositi samo na dane i noći godine, što bi na taj način dokazalo činjenicu da je pre razdvajanja Indoevropljana bila poznata godina od 350 dana.«

Ako, dakle, usvojimo objašnjenje da su ove mitološke krave dani i noći, ili zore, koje je zatvorio Pani, i ako ih zamenimo metaforičkim kravama *gāvah* i *Gavām-ayanam*, nije teško videti šta se krije iza te neobične povesti o kravama koje drže žrtveno zasedanje da bi dobile rogove. Ta povest krije upečatljivu pojavu da su krave, posle oslobođenja iz Panijevog zatočeništva, hodale tokom dva meseca, što je najdrevnije poznato trajanje zasedanja zvanog kravliji hod. Ako to treba da nešto znači, onda je to da se najdrevnija indoevropska godina sastojala od deset meseci za kojima je išla duga noć, tokom koje je krave ponovo preuzimala tmina sa svojim silama. Mi smo videli da je drevna rimska godina trajala deset meseci, i kao što ćemo kasnije pokazati, *Avesta* takođe govori o letu koje vlada deset meseci u Ariyana Vaejo pre no što su zemlju osvojili zli dusi koji su doneli oštru i ledenu zimu. Tako možemo dopustiti da su Indoevropljani, pre svog razdvajanja, poznavali desetomesečnu godinu praćenu dugom dvomesečnom noći, a odlomci koji se u vedskoj književnosti na nju osvrću nisu ni retki ni izmišljeni. Ima ostataka drevne povesti koji su u žrtvenoj književnosti Indije bili verno sačuvani, pa ako su do sada bili rđavo shvaćeni, to je bilo zato što je nedostajao ključ za njihovo tumačenje.

Kao što smo već videli, broj sunčanih meseci u godini u okolopolarnim oblastima menja se sa

geografskom širinom. Dakle, iako postoji dovoljno elemenata u prilog postojanja jedne desetomesečne godine, ne možemo tvrditi da je to bila jedina godina koju su nekada poznavali. Doista, videli smo da legenda o Aditi naznačuje postojanje sedam sunčanih meseci; a niz od trideset neprekidnih zorâ potkrepljuje taj zaključak. No, čini se da je uobičajenije bilo govoriti o godini od deset sunčanih meseci, ili, pak, da je ova bila izabrana kao srednja godina. To stanovište potvrđuje se činjenicom da se kaže da su Angirasi različitih oblika (*virūpas*), Navagvasi i Dashagvasi, bili glavne ličnosti *Rig-Vede* (X, 62, 6). No koje god trajanje zadržali, postojanje jedne godine od sedam do jedanaest sunčanih meseci proističe iz činjenice da se nalazimo unutar Arktičkog Kruga. U napred navedenom odlomku, prof. Max Müller zapaža da je drevna grčka godina verovatno brojala 350 dana, gde 350 Heliosovih goveda predstavlja dane, a 350 noći predstavlja 350 ovaca. On takođe upozorava da se u germanskoj mitologiji govori o 700 zlatnih prstenova kovača Wielanda, pa upoređujući taj broj sa 720 Agnijevih sinova pomenutih u I, 164, 11, iz toga izvlači zaključak da su i Germani poznavali godinu od 350 dana. Jednoj takvoj godini nedostaje deset dana građanske godine, ili petnaest dana solarne godine. To, dakle, pokazuje da je pre razdvajanja Indoevropljana bila u upotrebi godina od 350 dana, a za tom je godinom morala slediti neprekidna desetodnevna noć; dok je pre toga, kada je godina trajala 300 dana, duga noć dosegala 60 dana. Tako imamo više vrsta neprekidnih noći, pa je nužno podneti račun o tome možemo li sabrati dokaze za trajanje najduže neprekidne noći pre Indoevropskog razdvajanja. Govoreći o Heliosovim kravama i govedima, prof. Max Müller nastavlja:

»Heliosovim kravama i govedima pravi smisao daje vedski kontekst, a ono što o njima kaže Homer nejasno je. Kada on veli da su Odisejevi pratoci pojeli Heliosova goveda te da su na taj način doveli u pitanje svoj povratak, jedini smisao koji tom izrazu možemo pridati jeste da su oni pojeli odnosno potrošili svoje dane. Isto tako, kako razumeti basnu na koju se osvrće homerska himna u kojoj Hermes, pošto je oteo Apolonova goveda,

ubija dva među njima? Broj Apolonovih goveda je 50 (neki kažu da je bilo sto kravâ, dvanaest goveda i jedan bik), što odgovara broju nedeljâ u lunarnoj godini, ali je teško pogoditi zašto je Hermes odveo celo stado i ubio dva njegova pripadnika, osim ako imamo na umu dva dodatna meseca koja su se dodavala svake četiri godine.«

Arktička teorija nam dopušta da tu zagonjetku rešimo bez teškoća. Nije nužno zamišljati da otkimanje kravâ odgovara prostom gubitku danâ ili vremena, u savremenom smislu te reči, niti da su te povesti nastale iz »mašte pesnikâ i pripovedača«. Legenda ili predanje o otmici, ili jedenju, govedâ ili kravâ samo je drugi način da se kaže da su izgubljeni mnogi dani, progutani dugom noći koja je iskršavala na kraju godine i trajala duže ili kraće, zavisno od geografske širine. Sve dok su te legende bile objašnjavane svakodnevnom borbom svetlosti i tame, one su ostajale nerazumljive. Ali viđene iz ugla arktičke teorije, one postaju mnogo razumljivije. U vedskoj mitologiji postoji jedna slična otmica kravâ koju je izvršio Vritra ili Vala, ali se nigde ne pominje njihov broj, osim u priči o Rjirâshvi (crvenom konju) koji uništava 100 ili 101 ovca da ih jednoj vučici da na ispašu (I, 116, 16; 117, 18). Žrtvena vedska književnost sačuvala je za nas važne ostatke drevnog kalendara, a naročito o dugoj noći. Radi se o žrtvi Some. Ali to sećanje bivalo je često menjano, prilagođavano i objašnjavano, da se na njemu moramo malo zadržati ne bismo li otkrili izvorni smisao obredâ koji su se označavali tim imenom. Žrtvovanje Some vrlo je drevna ustanova, kako to pokazuju paralelni obredi opisani u persijskoj književnosti; pa čak i ako možemo sumnjati da je ta žrtva bila poznata tokom zajedničkog indoevropskog razdoblja, pošto ta reč ne postoji u evropskim jezicima, ustanovi žrtvovanja može se ući u trag počev od samih početaka. Žrtvovanje Some jamačno je drevnije od svih žrtvenih sistema, pošto mu rigvedski obred posvećuje čitavu knjigu od 114 himni. Počev od potanke analize žrtvovanja Some, moći ćemo, dakle, da otkrijemo, bar delimično, prirodu najdrevnijeg žrtvenog sistema Arija; zato ćemo ga sada proučiti.

Glavna odlika koja žrtvovanje Some razlučuje od drugih jeste, kao što sâmo ime kazuje, ceđenje soka Some i njegovo nuđenje bogovima pre pijenja. Postoje tri točenja Some na dan: jedno jutarnje, jedno podnevno i jedno večernje, i sva su praćena liturgijskim pesmama. Ta žrtvovanja Some mogu se svrstati u tri kategorije prema njihovom trajanju: (A) ona koja traju samo jedan dan, nazvana *Ekâhas*; (B) ona koja traju između jednog i trinaest dana nazvana *Ahinas*, (C) ona koja uzimaju trinaest ili više dana, i mogu trajati do hiljadu godina, nazvana *Sattras*. U prvoj kategoriji imamo Agnishtoma, koja je potpuno opisana u *Aitareya Brâhmana* (III, 39—44) i koja predstavlja obrazac te žrtve. Ima šest varijanti Agnishtoma: *Ati-agnishtoma*, *Ukthya*, *Shodashî*, *Vâjapeya*, *Atirâta* i *Aptoryâma*, koje predstavljaju, sa Agnishtomom, sedam delova ili sedam varijanti žrtvovanja *Jyotishtoma* (*Ashv. S. S.*, VI, 11, 1). Varijanta se suštinski sastoji u broju himni koje se recituju u trenutku točenja, u načinu njihovog recitovanja, ili u broju *Grahas* ili pehara Some korišćenih tom prilikom. Ali to izlazi van našeg domašaja. U drugoj kategoriji, žrtva *Dvâdashâha* (dvanaest dana) slavila se u isti mah i kao *Ahina* i kao *Sattra*, i smatra se za vrlo značajnu. Sastavljena je od tri *tryahas* (trijade) koje se nazivaju *Jyotis*, *Go* i *Ayus*, od desetog dana i od dva *Atirâtras* (*Ait. Br.*, IV, 23, 24). Slavljenje prvih devet dana (tri *tryahas*) naziva se *Navarâtra*. Paralelno sa tim, postoje žrtvovanja Some koja traju dve, tri, četiri ili do dvanaest noći, i koja se sledstveno nazivaju *dvi-râtra*, *tri-râtra*, itd. (*Tait. Sam.*, VII, 1, 4; VII, 3, 2; *Ashv. S. S.*, X, XI; *Tân. Br.*, 20, 11—24, 19). U trećoj kategoriji nalazimo godišnje *Sattras* čiji je obrazac *Gavâm-ayanam*. Kaže se da neke *Sattras* te kategorije traju hiljadu godina, ali po pitanju tog trajanja ne slažu se svi, pa ga neki tumače kao hiljadu dana. To nije naš problem. Godišnje *Sattras* su jedine važne u toj kategoriji, a da bismo shvatili njihovu prirodu, moramo najpre objasniti što je to *shalaha*. Reč doslovno označava grupu od šest dana (*Shat-aham*) i koristi se da u žrtvenoj književnosti označi proslavu od šest dana. Ona služi za razdeobu jednog meseca, onako kako mi upot-

rebljavamo nedelje, pri čemu se jedan mesec sastoji od pet *shalahas*. *Shalaha* se sa svoje strane sastoji od dnevnih žrtvovanja nazvanih *Jyots, Go, Ayns, i Ayus, Go, Jyotis*. Svaka *shalaha* tako počinje i završava se jednom Jyotishtomom (*Ait. Br., IV, 15*). *Shalaha* su raspoređene na *Abhiplava* i *Prishthya*, prema poretku *stomas* ili pesama recitovanih u trenutku točenja *Some*. Jedna godišnja *Sattra* u opštem slučaju se sastoji od izvesnog broja *shalahas* okupljenih posebnim obredima na početku, u sredini i na kraju *Sattra*. Jedan dan, nazvan *Vishuvân*, deli *Sattra* na dva jednaka dela, kao krila jedne kuće (*Tait. Br., I, 2, 3, 1*); a obredi druge polovine zasedanja, dakle posle *Vishuvana*, obavljaju se obrnutim redom od prvog dela. Obrazac godišnje *Sattra* (*Gavâm-ayanam*) sastavljen je, dakle, od sledećih delova:

1. Uvodna Atirâtra	1 dan
2. Chaturvimsha, ili Arambhaniya ( <i>Ait. Br., IV, 12</i> ), ili Prâyaniya ( <i>Tând. Br., IV, 12</i> ), stvarni početak <i>Sattra</i>	1 dan
3. Četiri Abhiplava za kojima sledi jedna Prishthya shalaha svakog meseca; i tako dalje tokom pet meseci	150 dana
4. Tri Abhiplava i jedna Prishthya shalaha	24 dana
5. Abhijit	1 dan
6. Tri Svara-Sâman	3 dana
7. Vishuvân, ili centralni dan, koji ne ulazi u celinu <i>Sattrinih</i> dana	3 dana
8. Tri Svara-Sâman	3 dana
9. Vishwajit	1 dan
10. Jedna Prishthya i tri Abhiplava shalaha	24 dana
11. Jedna Prishthya i tri Abhiplava svakog meseca, tokom četiri meseca	120 dana
12. Tri Abhiplava shalaha, jedna Go-shtoma, jedna Ayushtoma i jedna Dasharâtra (deset dana Dvâdashâha), koji čine jedan mesec	30 dana
13. Mâhavrata, koja se podudara sa početnom Chaturvimsha	14 dana
14. Završna Atirâtra	1 dan
Ukupno:	360 dana

Prethodna šema pokazuje da ima zaista malo žrtvenih obreda koji su potpuno nepromenljivi u godišnjoj *Sattra*. Postoje samo dve *Atirâtra*, ona s početka i ona s kraja, Chaturvimsha i Mahâvrata, Abhijit i Viswajit, tri Svara-Sâman sa obe strane samog Vishuvâna, i deset dana Dvâdashâha, što ukupno čini 22 dana, isključujući Vishuvân. Dani koji preostaju su bilo *Abhiplava*, bilo *Prishthya shalaha*, i oni predstavljaju ono što se može nazvati pokretnim ili promenljivim delom godišnje *Sattra*. Ako, dakle, hoćemo da imamo jedan *Gavâm-ayanam* od deset dana, treba samo da izostavimo pet *shalahas* iz 3. i 11. dela sa prethodne tabele. *Adityânâm-ayanam* je druga varijanta ove tabele, u kojoj, između ostalog, sve *shalahas* jesu *Abhiplava*, umesto da budu *Abhiplava* i *Prishthya*; naprotiv, ako sve *shalahas* jesu *Prishthya*, dobijamo *Angirasâm-ayanam*. Sve ove varijante ni u čemu ne menjaju celinu od 360 dana. Ali neki su žreci usvojili lunarnu godinu od 354 dana, te zato izostavljali šest dana sa tabele, a njihova *Sattra* naziva se *Utsarginâm-ayanam* (*Tait. Sam., VII, 5, 7, 1; Tândya Br., V, 10*). Ukratko, cilj je bio da se uskladi *Sattra* sa usvojenom godinom, građanskom ili lunarnom, onoliko tačno koliko je to moguće. Ali to nas se ovde ne tiče. *Brâhmanas* i *Shautra Sûttas* daju najopsežnije potankosti o različitim obredima koji su se obavljali tokom Vishuvân, Abhijit i Viswajit ili Svara-Sâman. *Aitareya Aranyaka* opisuje obred Mahâvrata; a *Aitareya Brâhmana* opisuje u svojoj 4. knjizi Atirâtra i Chaturvimsha. Naziv Chaturvimsha potiče od činjenice da je *stoma* pevana toga dana sastavljena od 24 dela. To je stvarni početak *Sattra*, kao što je Mahâvrata njen kraj. *Aitareya Brâhmana* (IV, 14): »Hotri sipa semenje. Tako on čini da semenje (koje je prosuto) na dan Mahâvrata proizvede potomstvo. Jer semenje, ako se baca svake godine, daje plod.« To objašnjenje pokazuje da je i Mahâvrata, kao i svečanost Pravargya, bila namenjena očuvanju žrtvenog semenja, tako da proklija i rodi u pravom trenutku. To je neka vrsta veze između godine koja umire i one koja dolazi, i to je dolično okončavalo godišnju *Sattra*. Videćemo dalje da sve godišnje *Sattras* započinju i završavaju jednom Ati-

ratra, a da Dvâdashâha, ili pre deset dana koji je sačinjavaju, obrazuju određeni deo *Sattras*.

Ograničili smo se ovde na kratak šematski opis godišnjih *Sattras* spominjanih u žrtvenim delima, ali to je dovoljno za naš cilj. Vidimo, polazeći od toga, da građanska godina od 360 dana bejaše u osnovi ovih *Sattras*, a položaj Vishuvâna imao je veliku važnost utoliko što se svečanosti koje su za njim slédile odvijahu u obrnutom redu. Drugde sam pokazao koji se važni zaključci mogu izvući iz položaja Vishuvâna u odnosu na kalendar upotrebljavan u doba kada je ova šema bila utvrđena. Ali mi moramo imati u vidu jedno doba prethodeće toj šemi, pa ćemo zato opisati drugi jedan skup obreda žrtvovanja Some, obuhvaćen opštom kategorijom *Sattras*. Kao što smo gore rekli, paralelno sa Dvâdashâha, postoje žrtve *Ahina* od dva, tri, itd., do dvanaest noći. Ali taj niz se tu ne zaustavlja, jer postoje i žrtve od trinaest, četrnaest itd., do sto noći, koje se nazivahu *Trayodasharâtra*, *Chaturdasharâtra* itd., do *Shatarâtra*. Ali pošto je *Ahina* određena kao žrtva koja ne traje duže od dvanaest dana, sva noćna žrtvovanja koja se protežu na razdoblje duže od dvanaest noći, sastavni su deo treće kategorije, tj. *Sattras*. Međutim, ako se okanemo ove veštačke klasifikacije, nalazimo da u *Ekâha*, *Dvâdashâha* i u godišnjim *Sattras* paralelno postoji čitav niz noćnih žrtvovanja ili *Sattras*, koja traju između dve i stotinu noći, ali ne duže. Ta noćna žrtvovanja ili *Ratri-sattras* pomenuta su u *Taittirîya Samhitâ*, *Brâhmanas* i u *Shautra Sûtras* u izrazima nedvosmislenim kada se radi o njihovoj prirodi, njihovom broju i njihovom trajanju. Opisujući ih, *Taittirîya Samhitâ* često koristi izraz *Râtrih* (noći) u množini, kazujući da je jedan dati broj noći, tj. žrtava (*Vimshatim râtrih*, VII, 3, 9, 1; *dvâtrimshatam râtrih*, VII, 4, 4, 1), prvi ustanovio Untel. Po napred usvojenom načelu podele, sva noćna žrtvovanja od manje od trinaest noći biće nazvana *Ahina*, dok ona koja premašuju to trajanje ulaze u kategoriju *Sattras*; ali, kao što sam to ranije dao zapaziti, to je očigledno samo jedna veštačka klasifikacija, pa onaj ko pažljivo čita opis ovih žrtvovanja neće propustiti da se iznenadi činjenicom da ovde imamo niz noćnih žrt-

vovanja koja traju od dve do stotinu noći ili, ako u taj niz uključimo *Atirâtra*, imamo praktično celinu od sto noćnih žrtvovanja Some, iako prema usvojenom načelu klasifikacije, neka od njih mogu biti svrstana u klasu *Ahina* a druga u *Sattras*.

Važno pitanje koje se postavlja povodom ovih *Sattras* jeste zašto se samo ove poslednje mogu nazvati »noćna žrtvovanja« (*râtri-kratus*) ili »noćna zasedanja« (*râtri-sattras*), i zašto je njihov broj ograničen na sto. Drugim rečima, zašto nema noćnih *sattras* koje traju duže od sto noći. *Mimâksakas* odgovaraju na prvi deo ovog pitanja, tražeći da razumemo reč »noć« (*râtrih*) u smislu »dan« za ta žrtvovanja (*Shabara*, po pitanju *Jaimini*, VIII, 1, 17). Reč *dvi-râtra* po toj teoriji znači dvodnevno žrtvovanje, a *shata-râtra* žrtvovanje od stotinu dana. To objašnjenje na prvi pogled izgleda zadovoljavajuće, pa su ga zato dopustili svi komentatori žrtvenih svečanosti. Da to potkrepimo, navešćemo takođe činjenicu da je noć, pošto je Mesec nekada služio za merenje vremena, prirodno bila važnija od dana, pa se umesto »toliko dana«, radije govorilo »toliko noći«. Tim objašnjenjem možemo se zadovoljiti. Ali pitanje je u tome zašto trajanje žrtvovanja Some ne premašivaše sto dana, i zašto je u nizu žrtvovanja Some postojao procep ili praznina, između *Sattras* od sto noći i godišnjih *Sattras* od 360 dana. Dopuštajući podudarnost između dana i noći, imamo žrtvovanja Some koja traju od 1—100 dana, pa ako je tako, zašto niz nije upotpunjen do godišnjih *Sattras* od 360 dana? Onoliko koliko znam, nijedan komentator žrtvenih svečanosti nije pokušao da na zadovoljavajući način odgovori na ovo pitanje. Prirodno, usvojimo li spekulativni metod *Brâhmanas*, možemo reći da nije bilo žrtvovanja Some u trajanju dužem od sto noći, zato što život čovekov ne može premašiti sto godina (*Tait. Br.*, III, 8, 16, 2). Ali takvo jedno objašnjenje nikada nas neće zadovoljiti, pa su *Mimâksakas*, koji su pitanje rešili tumačeći »noć« u smislu »dan«, to pitanje ostavili po strani. Ukratko, činjenice su sledeće: žrtvena književnost ponajviše niz od 99 ili 100 žrtvovanja Some, nazvan »noćna žrtvovanja«; ali ova nisu sastavni deo godišnjih *Sattras*, kao *Gâvam-ayanam*, a tom zasebnom svrstavanju,

i tom posebnom trajanju ne daje se ikakvo objašnjenje. Ni pisci *Brâhmanas*, ni oni koji su pisali *Shautra Sûtras*, a još manje *Sâyana* i *Yâska*, ne daju nam ključ za rešenje ove zagonetke; a pošto su objasnili da »noći« odgovaraju »danima« u nazivima ovih žrtava, *Mîmâmsakas* su ih uvek smatrali izdvojenim iz organizovanog sistema žrtvovanja *Some*. U tim uslovima, bez sumnje bi izgledalo nadmeno preporučivati neko objašnjenje toliko vekova posle onog doba koje bi se moglo nazvati vremenom *Sattras*. Ali ja smatram da arktička teorija, koja je, kao što smo videli, potvrđena suštinskim činjenicama, uzorno podnosi račun o odvojenom postojanju ovog niza od sto žrtvovanja *Some*; zato ću objasniti svoju tačku gledišta po tom pitanju.

Uistinu mi se čini da, ako se reč *râtri* u *Atirâta* uvek shvati u smislu »noć«, i ako se *Atirâtra* uvek obavlja tokom noći, nema ikakvog razloga da se na isti način ne protumače i reči *Dvirâtra*, *Trirâtra*, itd., do *Shatarâtra*. Prigovor da se sok *Some* ne cedi tokom noći iluzoran je, pošto ne postoji poseban postupak da se on pripravi tokom *Atirâtra*, koja se obavlja na početku i kraju svake *Sattra*; a tri točenja *Some* koja je sačinjavaju nude se tokom tri dela (*paryâyas*) noći. *Aitareya Brâhmana* (IV, 5), objašnjava poreklo te žrtve kazujući da su *Asurasi* našli utočište u noći, a da su *Devasi*, koji su utočište nalazili u danu, hteli da ih iščupaju iz tame. Ali jedini koji ushte da preduzme taj zadatak bio je *Indra*, koji uđe u tamu te uz pomoć *Maruta* otarasi prvi deo noći od *Asurasa*, zahvaljujući prvom točenju *Some*; zatim drugi deo (*paryâya*) za vreme drugog nuđenja pehara *Some*; i najzad treći deo za vreme trećeg nuđenja. Tri točenja *Some* o kojima je reč uvek se obavljaju tokom noći, i *Brâhmana* primećuje da se ona ne nude nijednom drugom božanstvu do *Indri* i *Marutima* (up. *Apas*. S. S., XIV, 3, 12). Ista *Brahmana* (IV, 6) postavlja zatim pitanje: »Kako treba pevati *Pavamâna Stotras* (za pročišćenje sokom *Some*), budući da se takve *Stotras* odnose samo na dan a ne i na noć?« A odgovor je da su *Stotras* iste i za dan i za noć. Jasno je, dakle, da je sok *Some* bio ceđen i pročišćavan tokom noći, za vreme trajanja žrtve *Atirâtra*, i da su točenja nuđena samo

*Indri*, u nameni da mu se pomogne u borbi protiv *Asurasa*, koji su našli utočište u tami. U persijskim rukopisima postoji sličan obred, što dokazuje da je *Atirâtra* bila drevna žrtva. U *Avesti* ne srećemo reč *Atirâtra*, nego samo u *Vendida*, XVIII, 18, (43), 22 (48), gde nam se kaže da je noć sastavljena od tri dela: tokom prvog (*trishvai*), *Vatra*, sin *Ahura Mazde*; poziva domaćina, kaže mu da ustane, da stavi venac, i da ode po suva drva kako bi ona mogla usplamteti; jer, kaže *Vatra*, »evo dolazi *Azi* (sanskrit: *Ahi*), tvorevina *Daêvasa* (koji odgovaraju vedskom: *Asuras*) koji dolazi da me pobedi i hoće da me ubije«. *Vatra* ponavlja isti zahtev u toku drugog i trećeg dela noći. Izgleda da do sada nije zapažena tesna srodnost koja taj odlomak povezuje sa onim u kojem je reč o tri *paryâyas* iz *Atirâtra*, a oba u svakom slučaju pokazuju da je *Atirâtra* drevan obred, obavljen tokom noći, u cilju pomoći *Indri*, ili božanstva koje se bori sa silama tame, te da su obredi poput onog sa »stavljanjem venca«, nazvanog *kosti*, ili ceđenja *Some*, obavljani tokom ovog razdoblja tame.

Ono što se primenjuje na samo jednu noć može se sasvim lepo proširiti i na slučajeve kada su se žrtve morale obavljati tokom dve, tri ili više neprekidnih noći. Ja sam ranije već pokazao da su drevni žreci svršavali svoja zasedanja za deset meseci, i da je po isteku tih žrtvovanja dolazila duga noć. Šta su činili žreci tokom te duge noći? Oni nisu mogli spavati sve to vreme; a mi uistinu znamo da stanovnici krajnjeg severa Evrope i Azije ne spavaju čitavom dužinom neprekidne noći koja se zbiva na tim delovima Zemljine kugle. *Paul du Chailly*, koji je 1900. godine objavio izveštaj sa svojih »Putovanja u zemlju duge noći«, obaveštava nas, str. 75, da iako Sunce u arktičkim oblastima, tokom više dana silazi ispod horizonta, *Laponci* su ipak tokom tog razdoblja »iz položaja zvezda mogli da zaključe da li je to bila noć ili dan, pošto su imali običaj da vreme mere prema visini zvezdâ iznad horizonta, kao što mi to činimo sa Suncem«. A drevni stanovnici okolo polarnih oblasti morali su nekada činiti isto što i *Laponci* danas. Jasno je, dakle, da drevni žreci



Arija nisu mogli ići na spavanje posle desetome-sečnog žrtvovanja. Jesu li ostajali sedeći, skrštenih ruku, dok se Indra borio za njih protiv sila tame? Oni su svoje žrtvovanje obavljali tokom deset meseci u cilju pomaganja Indri da pobedi Valu; a upravo u onom trenutku kada je Indri bila najpotrebnija pomoć koju donose njihove pesme i njihova točenja Some, moramo li pretpostaviti da su ti žreci ostajali dokoni, napuštali žrtvovanje i ostavljali Indru samog protiv Vale? To bi bilo u protivurečnosti sa čitavom teorijom žrtvovanja. Zato, ako je arktička teorija istinita i ako su preci vedskih Rishija ikada živeli u jednoj oblasti u kojoj je tmina trajala tokom više dana (tj. više puta po dvadeset-četiri časa), prirodno je da očekujemo da se sretnemo sa nizom noćnih žrtvovanja Some, koja bi se obavljala tokom tog razdoblja radi pomaganja bogovima u njihovoj borbi protiv demona tame; i zaista, mi u vedskoj žrtvenoj književnosti nalazimo brojna žrtvovanja koja, ako tu uključimo i *Atirâtra*, traju od jedne do stotinu noći. *Mimâmsakas* i sâmi pisci *Brahmanas*, koji su malo toga znali o arktičkom poreklu, pretvorili su ta noćna žrtvovanja u dnevna; ali objašnjenje je očigledno izmišljeno u jednom dobu kada je priroda *Râtri-kratus* ili *Râtri-sattras* bila zaboravljena, pa to ne isključuje mogućnost da mi te činjenice tumačimo na drugi način. Kao što sam to već rekao, ako prihvatimo objašnjenje *Mimâsakasa*, ne možemo razumeti zašto bi se niz noćnih žrtvovanja morao iznenada završiti sa *Shatarâtra* ili žrtvovanjem od sto noći; ali arktička teorija nam dopušta da tu činjenicu objasnimo na zadovoljavajući način, pretpostavivši da se trajanje duge noći moglo kretati od dvadeset-četiri časa do sto neprekidnih dana ili 2.400 sati, zavisno od geografske širine, i da je sto noćnih žrtvovanja Some odgovaralo različitim trajanjima noći zavisno od geografske širine unutar Arktičkog Kruga. Tako, kada je tmina trajala samo deset noći (240 sati), bila je dovoljna jedna *Dasharâtra*, dok ako je trajala sto noći (2.400 sati), bilo je neophodno obaviti jednu *Shatarâtra*. Ne postoji žrtvovanje u trajanju dužem od *Shatarâtra*, zato što je sto neprekidnih noći bilo maksimalno trajanje tmine koje su poznavali drevni žreci. Mi smo videli da legenda

o Aditi naznačuje razdoblje od sedam sunčanih meseci; ako se tome dodaju zora i suton od po trideset dana, ostaje tri meseca (ili, ako se računa da godina ima 365 dana, ostaje 95 dana) za trajanje duge neprekidne noći, rezultat koji se upečatljivo slaže sa maksimalnim trajanjem noćnih žrtvovanja poznatih u vedskoj književnosti. Zora označavaše kraj duge noći, pa otud nije mogla u ovu poslednju biti uključena, bar što se tiče žrtvovanja. U stvani, u književnosti su za zoru bila predviđena različita žrtvovanja, pa dugu zoru možemo mirno isključiti iz celine noćnih žrtvovanja, a isto je tako i sa dugim sutonima. Žrtvovanje od sto noći označavalo je tako maksimalno trajanje tmine tokom koje se Indra borio protiv Vale uz podršku točenja Some koja mu je nuđena u žrtvu. Pošto ne postoji ikakva druga teorija koja objašnjava ova noćna žrtvovanja, niti njihov broj, možemo mirno dopustiti da ova žrtvovanja dokazuju postojanje jedne drevne godine, približno podeljene na sedam sunčanih meseci, jedan mesec zore, jedan mesec sutona i tri meseca duge neprekidne noći.

Druga razmatranja vode do istog zaključka. Mi u post-vedskoj književnosti imamo jedno živo predanje koje kaže da je Indra, jedini od svih bogova, gospodar stotinu žrtava (*shata-kratu*), i da je on, pošto je taj pridevak obrazovao takoreći suštinu »indraizma«, uvek bdeo da se ne počini ikakva pogreška. Ali pozivajući se na činjenicu da Sâyana više voli da, osim na nekoliko mesta (III, 51, 2), *shata-kratu*, u *Rig-Vedi* primenjeno na Indru, protumači kao da znači, ne »gospodar stotinu žrtava«, nego »gospodar stotinu moći«, evropski naučnici ne samo da su prenebregnuli tradiciju *Purana*, nego su i odbili da reč *kratu* u *Rig-Vedi*, uopšte tumače, sem u smislu »moć, energija, mudrost ili, u opštijem smislu, moć tela i duha«. Ali ako je objašnjenje koje smo dali o noćnim žrtvovanjima ispravno, mi ipak moramo priznati da tradicija *Purana* nije izgrađena u protivnom smislu po pitanju naziva *shata-kratu* u vedskoj književnosti, primenjenog na Indru. Svestan sam činjenice da post-vedska predanja često imaju samo labav odnos sa *Vedama*, ali u datom slučaju imamo

nešto postojanije: imamo izdvojenu grupu od stotinu noćnih žrtvovanja Some, pa bi, u meri u kojoj to nije objašnjeno u vedskoj književnosti, bilo nerazumno ne povezati tu činjenicu sa predanjem *Purana* o jedinstvenoj Indrinoj vladavini nad stotinu žrtava, naročito kada se, iz svetlosti arktičke teorije, dve činjenice mogu tako dobro povezati. Stotinu žrtava, za koje se smatra da sačinjavaju suštinu »indraizma« u *Puranama*, nazvane su žrtvanma Ashvamedha, pa se *a priori* može tvrditi da žrtva *Shatarâtra* u žrtvenoj književnosti nije iz roda Ashvamedha. Ali razlika nije toliko važna, žrtva Ashvamedha je žrtva Some, a u žrtvenoj književnosti opisana je među noćnim žrtvovanjima. U *Taittirîya Samhitâ* (VII, 2, 11), pominje se pripreavljanje stotinu ponuda u hrani za žrtvu Ashvamedha, a *Taittirîya Brâhmana* (III, 8, 15, 1) dodaje da Prajâpati dobijaše te ponude »tokom noći«, pa se zato one nazivaju *Râtri-homas*. Trajanje Ashvamedhe nije čvrsto određeno, pošto zavisi od povratka konja, a u *Rig-Vedi* (I, 163, 1), žrtveni konj se poistovećuje sa Suncem koje se kreće prema vodama. Povratak tog konja može, dakle, simbolizovati povratak Sunca posle duge noći, pa se može dopustiti tesna veza između Ashvamedhe i noćnih žrtvovanja, koja su vršena da se omogući Indri pobjeda nad Valom i da se zora i Sunce oslobode zatočeništva ovog demona. U svakom slučaju, ne treba da budemo iznenađeni ako se žrtva *Shatarâtra* pojavljuje u obliku stotinu žrtava Ashvamedha u *Puranama*. Predanje je u suštini isto u oba slučaja, i pošto se može tako lako i tako prirodno objasniti polazeći od arktičke teorije, ne bi bilo razložno ostaviti ga po strani, tvrdeći da su ga pisci *Purânas* izmislili polazeći od rdavog tumačenja naziva *shata-kratu* u *Vedama*.

Videli smo da su zapadnjački egzegeti, pa čak i Sâyana, na više mesta *shata-kratu*, primenjeno na Indru, tumačili kao »gospodar stotinu moći«. S vremena na vreme (III, 51, 2; 10, 103, 7), Sâyana preporučuje drugo objašnjenje, čineći od Indre »gospodara stotinu žrtava«; ali zapadnjaci su otišli dalje i odbacili svako drugo objašnjenje osim prvog. Mi ćemo, dakle, malo detaljnije ispitati smisao tog epiteta. Ako se reč *kratu*, u *shata-kratu*,

prevede sa »moć«, brojčana oznaka *shata* koja znači »sto«, moraće se smatrati kao istovetna sa »mnogo«, »mnogobrojno«, utoliko što se ne može naći ikakva određena celina od stotinu moći koja pripada isključivo Indri. Kada je *shata* upotrebljavano u tom smislu, kao na primer *shata-nîtha* (I, 100, 12) i *shatam-ûti* (I, 102, 6; 130, 8), primenjeno na Indru u *Rig-Vedi*, nalazimo takođe i druge oblike, *sahasra-nîtha* (III, 67) i *sahasram-ûti* (I, 52, 2). Indrina stela se i tu čas naziva *shata-bradha*, a čas *sahasra-parna* u istoj strofi (VII, 77, 7); takođe se kaže da Soma prelazi preko stotinu puteva (*shata-yâman*; IX, 86, 16), a nekoliko himni dalje, on ide preko hiljadu puteva (*sahasta-yâman*; IX, 106, 7). Pridev *shata-manyu*, koji Sâyana tumači u smislu »gospodar stotinu žrtava« u X, 103, 7, ima takođe svoju protivnost, ne u *Rig-Vedi*, nego u *Sâma-Vedi*, gde čitamo *sahasra-manyu* umesto *sahasra-mushka* (R. V., VI, 46, 3). To dokazuje da su vedski bardovi *shata* (sto) i *sahasra* (1.000) smatrali za međusobno zamenjive nazive u izvesnim prilikama; a da je to bio slučaj za *shata* u *shata-kratu*, mi bismo nužno negde u vedskoj književnosti naišli na *sahasra-kratu*; ali iako se epitet *shata-kratu*, primenjen na Indru, nalazi otprilike šezdeset puta u *Rig-Vedi* i još više u drugim vedskim delima, on nigde nije zamenjen sa *sahasra-kratu*, što dokazuje da se vedski bardovi nisu osećali slobodnim da menjaju ili parafraziraju taj izraz kako bi to oni želeli. Pridev *amita-kratu* primenjuje se na Indru u I, 102, 6; ali kako *amita* ne znači nužno više od jedne stotine, ne sledi da bismo morali odbaciti uobičajeni smisao *shata* u *shata-kratu*. Da reč *kratu* u *Rig-Vedi* nikada nije bila upotrebljena u smislu žrtve, tada bismo imali pravo da *shata-kratu* tumačimo na isti način kao i zapadnjački egzegeti. Ali kao što je primetio dr Haug, kada Vasishtha upućuje svoju molitvu Indri (VII, 32, 26): »Usliši, O, Indra! našu žrtvu (*kratum*) kao što otac čini za svoje sinove (pomazući im). O Ti, koga doziva mnoštvo, nauči nas da, okrećući se (od noći), živi dosegnemo (sferu) svetlosti (*jyotis*)«<sup>3)</sup> — molitva se verovatno odnosi na žrtvu (*kratu* koja se obavlja u cilju dopuštanja žrecu da zdrav i čitav dočeka kraj noći. Ona se, u stvari, odnosi na žrtvu *Atirâtra*, koju *Aitareya Brâhmana*

(IV, 10) navodi i tumači na isti način. U svom komentaru uz *Aitareya Brâhmana*, ali ne i uz *Rig-Veda Bhâshya*, Sâyana usvaja istu tačku gledišta; pa pošto je u *Rig-Vedi* (VII, 103, 7) izričito upućeno na žrtvu *Aitrâtra*, nije neverovatno da se i u drugim himnama pronade strofa koja se odnosi na žrtvovanje *Some*. Sledstveno, ako se ovde radi o odlomku gde *kratu* ima smisao »žrtve«, nema razloga da se *shata-kratu* ne protumači u smislu »gospodar stotinu žrtava«, kako je to predložila tradicija *Purana*. Druga činjenica u prilog ovom tumačenju jeste da *Rig-Veda* (I, 130, 7; II, 19, 6; VI, 31, 4; II, 14, 6) opisuje Indru u trenutku razaranja 90,99 ili 100 tvrđava ili gradova (*purah*) svojih neprijatelja. *Deva-purâh* koje znači »tvrđave bogova« bilo je pak, tumačeno u smislu »dani« u opisu žrtve *Dasharâtra (Taittiriya Samhitâ, VII, 2, 5, 3—4)*; A ako *deva-purah* znači »dani«, *Shambarine purah* (gradovi, tvrđave) mogu isto tako dobro značiti »noći«. Tu ideju potvrđuje odlomak iz *Aitareya Brâhmana* koji smo napred naveli, gde se kaže da *Asurasi* nalaze utočište u noći, ili, drugim rečima, da je noćna tmina takoreći njihova tvrđava. Reći da *Indra* razara stotinu *Shambarinih* tvrđava svodi se, dakle, na to da se on bori protiv neprijateljâ tokom stotinu neprekidnih noći, razdoblje tokom kojeg mu drevni žreci nuđahu *Somme* žrtve livenice da bi se on mogao bolje pripremiti za svoju borbu protiv *Vale*. Razaranja 99 ili 100 neprijateljskih tvrđava, grupa od 100 noćnih žrtvovanja, 99 rekâ (*sравantih*) koje je pregazio *Indra* tokom svoje borbe protiv *Ahi* (I, 32, 14) i 100 kožnih kaiševa kojima je *Kutsa* vezao *Indru* (*Tândya Brâhmana, IX, 2, 22*), i zahtev ovome da se od njih oslobodi (*Rig-Veda, X, 38, 5*), sve to obrazuje jednu te istu kaledioskopsku ideju, po kojoj je *Indra*, i to samo on, gospodar stotinu žrtava; ako svežemo sada ovaj snop istosmernih navoda, dobijamo jedan element više za tvrdnju da su preci vedskog naroda poznavali razdoblje neprekidne noći u svojoj postojbini. U V, 48, 3 kaže se da »jedna stotina«, krećući se po *Indrinom* obitavalištu, ide tamo-amo tokom običnih dana kada *Indra* pogađa *Vitru* svojim gromom; a ja mislim da se radi o neposrednoj aluziji bilo na stotinu žrtava, bilo na sto neprekidnih noći, koje su neophodne

da se osigura potpuna pobeda nad silama tame u donjem svetu, čije noći (ili pre jedna duga noć od stotinu dana), mogu sasvim lepo biti opisane kao »odlazna i povratna« sukcesija običnih danâ i noći, u meri u kojoj duga noć neposredno slédi i prethodi sunčanom razdoblju u arktičkim oblastima.

Ali *Avesta* nam pruža još uverljiviju potvrdu, tamo gde se opisuje kako se *Tishtrya* bori protiv demona suše, nazvanog *Apaosha* ili »spaljivač« u persijskim rukopisima. U *Rig-Vedi*, borba *Indre* protiv *Vitre (Vritra-tûrya)* često se predstavlja kao »borba za vode (*up-tûrya*)«, »borba za krave (*go-ishti*)« ili »borba za dan (*div-ishti*)«, pa se kaže da je *Indra* oslobodio krave ili vode, i doneo zoru ili Sunce, ubivši *Vritru* (I, 51, 4; II, 19, 3). Međutim, *Indra*, u svojstvu *Vritra-han*, pojavljuje se kao *Verethraghna* u *Avesti*; borba za vode ne pripisuje se, pak, *Verethraghni* nego *Tishtryi*, zvezdi kiše. On je taj koji »uz pomoć vetrova« ruši *Apaoshu* i na dobrobit čoveka oslobađa vode, te »svetlost koja obitava u vodama«. Ukratko, pobeda *Tishtrye* nad *Apaoshom* potpuna je paralela pobedi *Indre* nad *Vritrom*, onakvom kakva je opisana u *Rig-Vedi*; a ove legende, kako su tumačene do naših dana, odnose se na provaljivanje oblaka i na dolazak kiše na zemlju, pri čemu se pretpostavlja da je *Tishtrya* zvezda kiše. Ali ta teorija ne obrazlaže činjenicu da su se povratak zore i izlazak *Sunca*, ili pojava svetlosti, računali u učinke *Indrine* pobede na *Vritrom*. Videćemo, u narednom poglavlju, da borba za vode nema mnogo veze sa kišom, i da su ta borba i ona za svetlost, zaista simultane, budući dve verzije iste povesti. Ukratko, te dve legende doista predočavaju pobedu sila svetlosti nad tminom, *Shushna*, ili »gulikoža«, jedno je od imenâ datih *Indrinom* neprijatelju u *Rig-Vedi* (I, 51, 11), a ishod borbe između *Indre* i *Shushne* jeste oslobađanje vodâ, kao i otkriće jutarnjih kravâ (VIII, 96, 17) i pobeda *Sunca* (VI, 20, 5). *Apaosha* nije, dakle, drugo do *Shushna* u drugom obliku, a jedina razlika između dve legende je ta da, dok je *Indra* glavni junak jedne, *Tishtrya* je to u drugoj. Ali ta razlika ima malo značaja, utoliko što su pridevci jednog božanstva često, čak i u *Rig-Vedi*, prenošeni na neko drugo. *Avestina* le-

gendu o Tishtryi valjano su, dakle, tumačili egzegeti Zenda, kao reprodukciju vedske legende o Indri i Vritri.<sup>4</sup>) U Tir Yasht, Tishtrya je, međutim, predstavljen kako najzad svladava Apaoshu, zahvaljujući žrtvovanju Haoma koje Ahura Mazda nudi Tishtryi (Yt., VIII, 15—25). Borba se odvija u oblasti vodâ, na moru Vouru-Kasha, iz kojeg Tishtrya pobednički izronjava, pošto je pobedio Apaoshu (Yt., VIII, 32). Još se kaže da je Daêva Apaosha uzeo oblik mrkog konja, dok je Tishtrya predstavljen, naprotiv, u obliku svetlog konja, kopito uz kopito (Yt., VIII, 28), i konačno kako pobednički izranja iz mora Vouru-Kasha, kao što žrtveni konj izranja iz vodâ u *Rig-Vedi* (I, 163, 1). Ali za nas je najvažniji odlomak onaj gde Tishtrya obaveštava Ahura Mazdu o tome šta mora biti učinjeno da se omogući da Tishtrya pobedi svoga neprijatelja i da se pred vernicima pojavi u pravom trenutku. »Kad bi me ljudi obožavali«, kaže Tishtrya Ahura Mazdi, »putem žrtve u kojoj bih bio dozivan svojim imenom, kao što obožavaju druge Yasatas žrtvama u kojima ove dozivaju njihovim vlastitim imenima, ja bih se pojavio pred vernicima u pravom trenutku; došao bih u pravom trenutku iz svoga lepog besmrtnog života, bila to jedna noć, ili dve noći, ili pedeset, ili stotinu noći« (Yt., VIII, 11). Pošto Tishtrya izlazi pred ljude posle svoje borbe protiv Apaoshe, izraz »u pravom trenutku« označava trenutak kad borba traje i posle koje se Tishtrya pojavljuje pred vernicima; taj odlomak, dakle, s jedne strane znači da se pravi trenutak, kada se Tishtrya morao pojaviti pred ljudima pobeđivši Apaoshu, kretao od jedne do stotinu noći; a s druge strane da je Tishtryi bila potrebna podrška preko žrtve Haoma ili preko prizivanja njegovog vlastitog imena. Mi smo ranije videli da su drevni vedski žreci nudili Indri stotinu noćnih žrtava, da mu omoguće pobedu nad Vritrom, te da je Indra bio jedino božanstvo kojem su nuđene žrtve livenice u toku tih žrtvovanja. Legenda o Tishtryi i Apaoshi je, dakle, tačna reprodukcija Indrine borbe protiv Vritre ili Vale; a držeći tu sličnost na umu, možemo bez kolebanja prihvatiti ideju, koju smo gore izneli, o poreklu žrtve *Shatarâtra*. Ni Danmesteter, ni Spiegel nisu objasnili zašto je pravi trenutak za pojavu Tishtrye bio opi-

san kao »jedna noć, dve noći, pedeset ili stotinu noći«, iako su obojica izvornik preveli na isti način. Ta je legenda preuzeta u glavi VII *Bundahisha*, ali se ni tu ne objašnjava zašto se pravi trenutak menja između jedne i stotinu noći. Neki i pored toga preporučuju da se taj trenutak možda veže za kišno godišnje doba. Ali ne može se reći da kiše dolaze posle jedne, dve, pedeset ili stotinu noći, pa bi, dakle, ovaj poslednji izraz u tom slučaju bio potpuno neodgovarajući; uostalom, borba Tishtrye protiv Apaoshe ne može takođe predstavljati ni samo borbu za kišu, pošto mi znamo da se takođe radilo i o borbi za svetlost. Mi smo jednako videli da postojanje noćnih žrtvovanja, u vedskoj književnosti, u trajanju od jedne, dve, tri, deset ili sto noći, naznačava dugu tminu tokom koje se Indra borio sa Valom, pa podudaranje između tog odlomka i »pravog trenutka« za Tishtryu ne može se smatrati kao slučajno. Te legende jamčno imaju zajedničko poreklo, pa ako jednu objašnjavamo drugom, jedini zaključak koji iz toga možemo izvesti jeste da se smatralo da je maksimalno trajanje borbe između Indre i Vale, ili Tishtrye i Apaoshe, bilo stotinu noći, bar što se tiče Indo-iranaca, te da je more Vouru-kasha, ili okean »okružen tminom« iz *Rig-Vede* (II, 23, 18). bilo pozornica te borbe između sila svetlosti i tame. Te nas legende jednako uče da je junak bitke, bio to Indra ili Tishtrya, zavisio od pomoći žrtava koje su isključivo njemu bile posvećene, te da su te žrtve nekada bile obavljane. U *Avesti* ne nalazimo reč *shata-kratu*, nego u *Ashi Yasht* (Yt., XVII, 56), gde se govori o »jarcu sa stotinu energijâ« (*maeshahe satokarahe*); a uočivši činjenicu da je u *Bahram Yasht* (Yt., XIV, 23), »jedan prelepi jarac sa povijenim rogovima« jedno od otelotvorenja Verethraghne, i da je i Indra takođe opisan kao da se pojavljuje u obliku bika, *Rig-Veda* (VIII, 2, 40), vrlo je verovatno da izraz *maeshahe satokarahe* upućuje na Verethraghnu u *Ashi Yasht* i da pridev *satokarahe*, kao i epitet *shata-kratu*, ne znači »onaj koga poseduju stotinu moći«, nego »gospodar stotinu dela ili žrtava«. Postoji, dakle, tesna veza između Vedskih i Avestinih ideja po tom pitanju, a to potvrđuje zaključak da noćna žrtvovanja u vedskoj književnosti vuku svoje poreklo iz posto-

janja jedne duge neprekidne noći promenljivog trajanja u postojbini Vedskog naroda. Mi sada na zadovoljavajući način možemo objasniti zašto je Tishtrya opisan (Yt., VIII, 36; up. Spiegelov prevod) kao »onaj koji dopušta povratak ljudskih godina«. Radi se o Avestinoj paraleli sa vedskom povešću o zori, koja uvodi »vreme ljudi« ili *mânushâ yugâ*, o čemu je bilo reči u prethodnom poglavlju, a to pokazuje da je, kada se Tishtryina borba protiv Apaoshe, ili Indrina protiv Vale, završavala, započinjala nova godina dugom zorom za kojom su sledili sunčani meseci, čiji se broj menjao od sedam do jedanaest, zavisno od geografske širine mesta.<sup>5)</sup>

Iz svetlosti ovog što je upravo rečeno, mi sada možemo bolje razumeti istinsku prirodu i značenje žrtve Atirâtra. To je jedno noćno žrtvovanje, obavljano tokom noći, čak i u naše vreme, a Mîmamsakas nisu dospeli do toga da od njega načine dnevno. Do ove tačke, sve je jasno. Ali sada se postavlja pitanje zašto se te žrtve nazivaju Atirâtra. Prefiks *ati* (koji odgovara latinskom *trans*) obično označava nešto što se nalazi »preko«, »s onu stranu«, »na drugom kraju«, a ne nešto što je »sa-prostitruće« ili se proteže na ukupno ili celovito trajanje nečega. U svom komentaru uz strofu VII, 103, 7, jedinu u kojoj se u *Rig-Vedi* nalazi reč *Atirâtra*, sâm Sâyana objašnjava da ona označava »ono što je s onu stranu noći« (*râtrim atitya vartate iti atirâtra*), a Rudradatta, u svom komentaru uz *Apathamba Shautra Sûtra* (XIV, 1, 1), daje isto objašnjenje. *Atirâtra* označava, dakle, jednu trans-noćnu žrtvu, što će reći obavljaju u dve krajnje tačke noći. Međutim, prema *Aitareya Brâhmana*, žrtva *Atirâtra* obavlja se u cilju isterivanja Asurasa iz noćne tmine; a *Tândya Brâhmana* (IV, 1, 4—5) nam kaže da je Prajâpati, koji je zasnovao žrtvu, stvorio, polazeći od nje, par dan-noć (*aho-râtre*). Iz toga sledi da se ta *Atirâtra* obavljala na kraju rečene noći da bi omogućila rođenje običnih danâ i noći; a to može biti slučaj samo ako pretpostavimo da je *Atirâtra* obavljana na kraju duge neprekidne noći, u oblastima u kojima se odigravala ta pojava. Kod nas, u umerenom ili tropskom pojasu

obični dani i noći sléde jedni za drugima od početka do kraja godine, bez ikakvog prekida, pa je besmisleno govoriti o nekom ciklusu danâ i noći (koji bi proistekao iz ma koje noći godine. Ako se doista radi o teoniji svakodnevnne borbe između svetlosti i tame, Asurasi se moraju svake noći izginiti iz tmine; a da bi to učinila, jedna *Atirâtra* mora se obaviti tokom 360 noći *Sattra*. A, u stvari, *Atirâtra* se obavlja samo na početku i kraju *Sattra*; a normalna *Sattra* započinje, uostalom, sa *Chaturvimsha*, a završava se sa *Mahâvrata*, a ne sa završnom *Atirâtra*. Izgleda, dakle, da se *Atirâtra* izvorno nije obavljala zato da se Asure isteraju samo iz prve od 360 noći, što danas sačinjava celinu *Sattra*, jer u tom slučaju ne bi bilo ikakvog razloga ne hteti isterati Asurase iz 359 ostalih noći. Iz toga sledi da se *Atirâtra*, ili trans-noćna žrtva, odnosi na izvesne noći isključene iz pravilnog ciklusa noći iz *Gavâm-ayanam*. Tačno je, doduše, da se *Atirâtra* obavlja na početku i na kraju svake *Sattra*, pa je to, u jednom smislu, žrtva *trans-sattra* ili *ati-sattra*. Ali to ne objašnjava ime *Atirâtra*, pošto se *Sattra* nije držala tokom noći. Moramo, dakle, dopustiti da su se izvorno obe *Atirâtras* obavljale ne na početku i na kraju jedne *Sattra*, nego na početku i na kraju noći između poslednjeg i prvog dana *Sattra*. Kada se noć završavala jednom *Atirâtra*, započinjase normalna *Sattra*, i kako je Sunce bilo iznad horizonta tokom razdoblja pravilnog smenjivanja danâ i noći, nije bilo nužno obavljati *Atirâtra* tokom *Sattra*, jer kao što se kaže u *Tândya Brâhmana*, cilj *Atirâtra* bio je dosegnut. Ali *Sattra* se završavase dugom noći, pa je tada trebalo iznova obaviti *Atirâtra* na kraju *Sattra*, da se Asurasi isteraju iz noći. Ja sam ranije pokazao da se mi neposredno oslanjamo na tekstove od autoriteta, u *Taittiriya Samhitâ*, da bismo poduprli tvrdnju da se nekada *Gavâm-ayanam* obavljao za deset meseci ili trista dana, te da je započinjao i okončavao se jednom *Atirâtra*. Reč *Atirâtra* na taj se način racionalno objašnjava, jer je žrtvovanje obavljano na početku i na kraju duge noći, pa mu je dobro stajalo njegovo ime trans-noćne žrtve. Između te dve *Atirâtras* odvijala su se sva napred pominjana noćna žrtvovanja, isključivo posvećena Indri. Stari *Gavâm-ayanam* od deset ili manje me-

seci, *Atirâtra* ili trans-noćna žrtva, *Râtri-kratus* i *Râtri-sattras*, ili noćna žrtvovanja Some od dve, tri, itd., do stotinu neprekidnih noći, i konačno *Atirâtra*, za kojom ponovo ide *Gavâm-ayanam*, sve to obrazovalo je potpunu godinu žrtvi koje su obavljali preci vedskog naroda; a svaka od tih žrtvi obavljala se u trenutku koji naznačuje sâm koren njenog imena.<sup>6)</sup> Ali kada je godina od deset meseci preobražena u godinu od dvanaest meseci radi prilagođavanja novim uslovima života Arija, trajanje *Gavâm-ayanam* prebačeno je na 360 dana, a istinska priroda većine ovih žrtava dopuštala je, kao što smo to ranije pokazali, ova prilagođavanja. Dok je godišnja *Sattra* bila na taj način produžena, protežući se na noćna žrtvovanja duge noći, koja uostalom nisu više bila nužna, *Atirâtra* je bila zadržana kao uvodna žrtva, utelovljena u svečanosti same *Sattra*. Tako, dve žrtve *Atirâtras*, koje su se izvorno, kako to pokazuje etimologija, obavljale u dve krajnje tačke duge noći, preobražene su u jednu uvodnu i jednu zaključnu žrtvu godišnje *Sattra*; a da reč *Atirâtra* nije bila sačuvana, mi ne bismo imali ikakvog načina da otkrijemo povest tih zapleta. Ali noćna žrtvovanja, *Râtri-kratus* ili *Râtri-sattras*, koja su se obavljala tokom duge noći između dve *Atirâtras*, bila su postala izlišna, pa su i rdavo shvaćena, dok im najzad *Mîmâmsakasi* ne načiniše mesto u kategoriji svakodnevnih žrtvovanja Some, svrstavajući ih delom među *Ahinas*, a delom među *Sattras*, dopuštajući jednakost između *râtri* (moć) i *aho-râtre* (dan i noć) u žrtvenoj književnosti. Povest tog preobražavanja izlazi iz okvira ovog dela; ali neka mi se dopusti da ovde izrazim svoju tačku gledišta, naime da su pisci *Brâhmanas*, ili *Brahmavâdini* koji su im prethodili, bili ti koji su ostvarili težak zadatak prilagođavanja drevnog žrtvenog kalendara novim životnim uslovima, otprilike na isti način kao i Numa sa rimskim kalendarom. Žrtvovanje je bilo suštinski obred vedske religije, pa je prirodno da su sveštenici pokušavali da koliko je god moguće sačuvaju drevni žrtveni sistem i da ga prilagode novim uslovima. Taj zadatak nije bio nimalo lak, a oni koji optužuju *Brâhmanas* za maštarske spekulacije ne smeju zaboraviti da se drevni i sveti sistem žrtava morao prilagoditi novim uslovima, dajući za njega

verodostojne razloge, u jednom dobu u kojem je istinsko poreklo sistema bilo već praktično zaboravljeno. *Brâhmanas* ne bi mogle sebi dopustiti proizvoljna umovanja o poreklu obredâ i svečanosti koje su pominjale da su bile savremene sa njihovim stvaranjem. Ali sve dok su ta predanja još uvek bila vremenski bliska, verovatno nije bilo nužno dodavati im objašnjenja. A kada ona izbledeše, morahu ih zameniti verodostojnim razlozima zasnovanim na shvatanjima toga doba. To baca jednu sasvim novu svetlost na prirodu i sastav *Brâhmanas*; ali kako se ta rasprava ne tiče našeg izučavanja, nećemo se na njoj zadržavati.

Mi smo sada izvršili pregled glavnih odlika sistema žrtvovanja Some opisanog u vedskoj književnosti, i videli da uz pomoć arktičke teorije izvesne činjenice, koje su do sada odolevale svakom tumačenju, sada nalaze lako i prirodno objašnjenje. Jedna povest celine žrtvenog sistema sa napred naznačene tačke gledišta prevazilazi okvir našeg izučavanja; ali mi smo taj predmet dovoljno izučili, a naročito pitanje izdvojene grupe od stotinu noćnih žrtvovanja Some, da bismo, mislim, imali dovoljno razloga za potvrdu stava da su ta žrtvovanja ostatak jednog drevnog doba u kojem su ih preci vedskih *Rîshija* obavljali u cilju pomaganja Indri da potuče sile tame. Mi smo u prvom delu ovog poglavlja takođe videli da je *Gavâm-ayanam*, ili kravlji hod, baš kao i rimska godina, trajao nekada samo deset meseci, i da je ta zasedanja upotpunjavao niz noćnih žrtvovanja. I jedna i druga ostatak su pradavnog doba, pa ako ih sučelimo sa činjenicama koje dokazuju postojanje jedne duge zore od trideset dana, kao i dugog dana i duge noći, o kojima je bilo reči u prethodnim poglavljima, sa izvesnošću se može ustanoviti postojanje postojbine predaka vedskog naroda smeštene u okolopolarnim oblastima. Žrtvena zasedanja *Navagvasa* i *Dashagvasa*, legenda o *Dîrghatamasu* koji stari tokom desetog meseca, predanje o drevnoj godini od pet godišnjih doba, ili uprezanje sedam ili deset konjâ u Sunčevu kočiju, sve ove činjenice osnažuju istu ideju; a odlomci iz *Aveste* koji se tiču trajanja borbe između *Tishtrye* i *Apaoshe*, puranističko predanje o Indri, gospodaru stotinu žr-

tava ili razaraocu stotinu gradova, postojanje niza od stotinu noćnih žrtvovanja Some, koja, iako već poodavno izlišna, ne bi mogla naći svoje mesto u žrtvenoj književnosti kao *Râtri-sattras* da nije bilo drevnih žrtvovanja obavljenih, kako to naznačuje njihovo ime, tokom noći, sve ove činjenice, kao i druge manje značajne, potkrepljuju našu teoriju o poreklu Arija u oblastima bliskim Severnom Polu. Neka mi se, međutim, ne kaže da su brojne žrtvene potankosti u vedskoj književnosti bile poznate u tim drevnim vremenima. Naprotiv, sklon sam da verujem da su te drevne žrtve po svojoj verovatnoći bile pomno ispitivane. Drevni sveštenici morali su da svoje žrtve obavljaju iz dana u dan i iz noći u noć, nemajući ideju da bi ti obredi mogli sačinjavati kruti sistem *Sattras*. Žrtvovanje je bilo jedini oblik njihove religije; i koliko god ta drevna žrtvovanja bila prosta, bio je zadatak tih službenika da ih svakodnevno obavljaju. Kao što sam to drugde pokazao, to je takođe bio način da se očuva drevni kalendar, budući da je godišnji ciklus žrtava slédio ophod Sunca. I upravo sa ove poslednje tačke gledišta drevni žrtveni sistem značajan je za istoričare i preistoričare, pa sam ga ja u tom duhu i ispitivao. Ova studija me je vodila do otkrića izvesnog broja činjenica koje nas dovođe pravo do arktičke teorije; i pošto su naše zaključke na taj način u isti mah potvrdile i himne *Rig-Vede* i žrtvena književnost, mislim da ne smemo zadržati i najmanju sumnju u njihovu tačnost.

#### BELEŠKE

- 1) Videti, takođe: *Tândya Brâh.*, IV, 5, 9, 11.
- 2) Plutarh, *Životi*, engleski prevod: prečasnii John i William Langhorne (Ward, Lock and Co.), str. 54. i dalje.
- 3) *Aitareya Brâh.*, IV, 10, prevod dr Hauga, tom II, str. 274. i prevodiočeva beleška po tom pitanju. On misli da se strofa (*Rig*, VII, 32, 26) odnosi na praznik *Aitarâtra* za koji ju je sastavio Vasishtha.
- 4) Darmsteterov prevod *Zend Aveste*, 2. deo (tom XXIII, *S.B.E. Series*) str. 92. On primećuje da je legenda o *Tishtrya refacimento* drevnih mitova o oluji.
- 5) Odlomak u kojem se *Tishtrya* dovodi u vezu sa godinom objasnio je g. Meherjibhai Noshervanji Kuka u svom ogledu: *On the Order of Percy Month*, objavljenom u *Châma Memorial Volume* (str. 58).

Taj odlomak se nalazi u *Tir Yasht*, 36:

»Tishtrîm stârem raevantem kharenanghuantem yazamaide, yim yâre-charesho mashyehe Ahurachakhratu-guto aurunacha gairishâcho sizdaraclia ravascharâto uziyoirentem hisposentem huyâiryâicha danghve uzjasentem duzyâiryâicha, kata Airyâo danghâvo huyâiryâo bavâonti.« Spiegel prevodi ovako: »Mi hvalimo zvezdu *Tishtrya*, sjajnu, veličanstvenu, koja dovodi ovde godine ljudi koje opisuju krugove.« Darmsteter povezuje *yârecharesho mashyehe...* sa *uziyoirentem hisposentem* i prevodi: »Mi hvalimo *Tishtryu* itd., čiji izlazak vrebaju ljudi koji žive od plodova godine.« Prema Dastur Erachji Meherjirana (videti njegovu knjigu *Yasht bâ mâeni*), smisao ovog teksta bio bi: »Mi hvalimo *Tishtryu*, itd., pomoću koga se godine obrću po znanju planinaca i nomada. On izlazi i vidljiv je iz oblasti u kojima se godina ne računa pravilno.«

Kakve god mogle biti teškoće tumačenja, jedna stvar je izvesna: *Tishtrya* je bio zvezda preko je se prepoznavala godina. U *Tir Yasht*, 5, kaže se da izvori počinju da teku po izlasku *Tishtrye*, koji je u 16 opisan kao »onaj koji svoj oblik meša sa svetlošću«, ili »koji se kreće u svetlosti«, § 46. Svi ovi događaji mogu se objasniti ako pretpostavimo da su posle borbe između *Tishtrye* i *Apoashe*, koja je trajala najviše stotinu noći, nebeske vode, koje su Sunce i druga nebeska tela uvele u njihova kretanja (videti *Farvardin Yasht*, 53—58) i koje su stajale nepokretne, sada slobodne da se kreću duž koritâ koja je prosekao Mazda. One donose sa sobom svetlost Sunca i godina može iznova da započne posle duge noći poznate unutar Arktičkog Kruga. Simultano obeležje kretanja vodâ, početak godine, i pobjeda svetlosti posle borbe između *Tishtrye* i *Apoashe* može se objasniti samo na taj način, a ne svodenjem te legende na kišno godišnje doba (videti u narednom poglavlju raspravu o vodama). *Pairika Duz-yairyâ* ili rđava godina koju odstranjuje *Tishtrya* jeste, dakle, duga i uznemirujuća arktička noć.

6) Utvrđeni trenutak za *Râtri-sattras* bio je, čini se, dobro poznat u *Shrauta Sâtras*, jer u *Lâtyâyana Shrauta Sâtra*, VIII, 2, 16, imamo: »Pošto se završi godina (godišnje žrtveno zasjedanje), soma se mora kupiti tokom *Râtri-sattras*.« A to očigledno pokazuje da su *Râtri-sattras* dolazile za godišnjim *sattras*.

## GLAVA IX

### VEDSKI MITOVI — POKORENE VODE

Izučavali smo većinu vedskih tekstova koji govore o polarnim i okolopolarnim uslovima izloženim u trećem poglavlju, a koje su poznavali vedski bardovi. Počeli smo sa noći bogova, naime predanjem o danu i noći od po šest meseci, i našli da je moglo sezati do indo-iranskog, odnosno indoevropskog vremena. Potanko ispitivanje himni zori u *Rig-Vedi* učinilo je zatim očiglednim činjenicu da se često vršilo obraćanje Ushas, božanstvu koje upravlja zorom, u množini, u vedskim himnama, i da se ona mogla shvatiti samo uz pretpostavku da su vedske zore obrazovale neprekidan niz zorâ, pretpostavka koju potkrepljuju oni neposredni navodi iz vedske književnosti koji u nedvosmislenim izrazima tvrde da je vedskih zorâ bilo trideset, i da je između prve pojave svetlosti na horizontu i izlaska Sunca proticalo razdoblje od više dana. Takođe smo u *Rig-Vedi* otkrili da se zora u njoj opisuje kao obrćuća poput točka, odlika koja se sreće samo u slučaju polarne zore. Te činjenice dovoljno dokazuju da su vedski bardovi poznavali fizičke pojave koje se mogu uočiti samo u arktičkim oblastima. U tri poslednja poglavlja, ja sam još naveo i analizirao vedske odlomke koji dokazuju da su duge arktičke noći i dani, kao i godina od deset meseci i pet godišnjih doba, isto tako bili poznati pesnicima *Rig-Vede*. Ispitivanje drevnog žrtvenog sistema, a posebno godišnjih *Sattras* i noćnih žrtvovanja, pokazalo je, osim toga, da godišnja žrtvena zasedanja nekada nisu trajala dvanaest meseci kao danas, nego da su se obavljala za devet ili deset meseci, a stotinu noćnih žrtvovanja tada su se doista, kako to naznačava njihovo ime, obavljala tokom tmine duge noći. Legenda o

Dîrghatamasu i o sinovima Aditi, kao i predanje o Navagvasima i Dashagvasima, idu takođe u istom smeru. Mi se, dakle, ne oslanjamo na izdvojene činjenice. Videli smo i glavne odlike polarnog ili okolopolarnog kalendara, naime dug dan i dugu noć od po šest meseci, dugu obrćuću zoru, dugu noć suprotstavljenu dugom danu koja odgovara i vezuje se za smenjivanje običnih danâ i noći promenljive dužine, i godišnje sunčano razdoblje kraće od dvanaest meseci; pa kada se razmatraju takvi odlomci iz *Veda*, koje su zbirka prvih misli i osećanja Artija, i koje su sastavili bardovi koji su živeli u oblastima u kojima je godina imala 360 ili 365 dana, ne možemo se oteti misli da su oni te činjenice poznavali preko predanja koje su im u nasledstvo ostavili preci, koji su sami bili neposredni svedoci takvih pojava. Može se očekivati da dokaz za sve ove tvrdnje ne bude jednake zaključujuće snage, pogotovu zato što se ovde radi o činjenicama starijim više milenijuma. Znajući da jednu od tih činjenica nužno mora pratiti skup drugih, sledstveno astronomskim nužnostima, dovoljno je da jedna od činjenica bude ustanovljena pa da druge iz nje automatski proisteknu, pa njihovo nagomilano dejstvo neće propustiti da bude uverljivo. Tačno je, doduše, da sam ja prvi na taj način protumačio mnogobrojne odlomke, navedene u prilog arktičkoj teoriji; ali sam već podvukao da je to zato što je istinski ključ za tumačenje tih odlomaka otkriven tek u toku trideset ili četrdeset poslednjih godina. Yâska i Sâyana nisu znali ništa određeno o okolopolarnim ili arktičkim oblastima, pa kada se u *Vedama* susretahu sa kakvim nerazumljivim mestom, oni se bilo zadovoljavahu da ga objasne doslovno, bilo mu iskrivljavahu smisao da bi ga prilagodili svojim vlastitim pogledima. Zapadnjački egzegeti ispravili su neke od tih grešaka, ali, kako pre trideset ili četrdeset godina još nije bila poznata mogućnost arktičke postojbine u predledeno doba, najizričitija osvrtanja, bilo u *Avesti* bilo u *Rig-Vedi*, na jednu zemlju smeštenu na krajnjem severu, bila su potpuno nepoznata tim egzegetima ili su ih oni načisto izbacivali. Većina odlomaka koje sam naveo spada u tu kategoriju, pa se nadam da su moja tumačenja znatno prirodnija i jednostavnija od onih koja su sada u optičaju, i da ona



odolevaju svakom naučnom ispitivanju. U izvesnim slučajevima, nova tumačenja nisu čak ni bila nužna: ta su mesta bila valjano tumačena. Ali, ne raspolazući dobrim ključem tumačenja, često se prenebrgavala njihova važnost, ili se njihov domašaj nedovoljno dobro razumevao. U tim slučajevima, morao sam da te odlomke prikazem u novoj svetlosti, izlažući svaki put svoje razloge. To me je katkad navodilo na uvođenje izvesnih raspravâ koje izlaze iz okvira predmeta; ali u celini, verujem da sam se, koliko je god to bilo moguće, ograničavao na izučavanje neposrednih dokaza koji vode ka razmatranim pitanjima, i da sam ih ispitivao po strogom istorijskom ili naučnom metodi. Nisam krenuo od predrasude koja povlašćuje arhajičku teoriju, naprotiv, najpre sam je razmatrao kao krajnje neverovatnu; ali sam konačno bio primoran da je prihvatim usled nagomilavanja dokazâ, koji će jamačno proizvesti isti utisak i na čitaoca.

Argumenti koje ću sada izneti u prilog te teorije sasvim su drugog reda. Ako su preci vedskih barda ikada živeli u polarnim oblastima, kosmički ili meteorološki lokalni uslovi nisu mogli a da ne utiču na mitologiju toga naroda; pa ako je naša teorija tačna, potamko ispitivanje vedskih mitova moraće da obelodani činjenice koje se ne mogu objasniti ijednom drugom teorijom. Vrednost tih dokaza biće očito manja od vrednosti onih neposrednih gore navedenih, jer se mitovi i legende mogu raznoliko objašnjavati. Tako, Yâska pominje tri ili četiri različite škole tumačenja, od kojih je svaka na svoj način objasnila obeležje i prirodu vedskih božanstava. Jedna od tih škola htela bi da nas uveri da je većina božanstava predstavljala stvarne istorijske ličnosti, koje su kasnije obogotvoravane, zbog svojih svojstava i natprirodnih delâ. Drugi bogoslovi raspoređuju božanstva u dve kategorije: *Karma-devatâs* ili oni koji su bili uzdignuti na stupanj božanstva svojim vlastitim delima; i *Ajâna-devatâs* ili oni koji su bili božanskog porekla. Naprotiv, Nairuktas (ili etimolozi) zastupaju da vedska božanstva predstavljaju izvesne kozmičke i fizičke pojave, kao što su pojava zore ili provaljivanje olujnih oblaka munjom. Adhyâtmikâs,

međutim, tumače vedske odlomke u njihovom filozofskom smislu; a ima ih koji mitove tumače na mnogo drugih načina. Ali nije naš predmet da ispitujemo pojedinačne zasluge ovih različitih školâ. Želim naprosto da obratim pažnju da oni koji vedske mitove objašnjavaju pretpostavljajući da oni neposredno ili alegorično predstavljaju povodne, etičke ili filozofske činjenice nisu skloni da prihvate objašnjenja zasnovana na kozmičkim i fizičkim pojavama. Iz tog razloga dodelio sam raspravi o ovim mitološkim problemima čitavo jedno zasebno poglavlje, pošto sam dao pregled najneposrednijih dokaza, kao što su oni koji potvrđuju postojanje jedne neprekidne zore ili neprekidnog dana i noći, i koje bi pravnici uistinu mogli da odrede kao neposredne dokaze, pošto se ovi ne podvrgavaju različitim teorijama o tumačenju mitova. U slučaju mitologije, jedini koji će prihvatiti moje tumačenje biće oni koji sléde metode škole Nairukta. Tačno je, doduše, da je ta škola tumačenja veoma stara i da su savremeni egzegeti prihvatili njene metode gotovo bez rezerve, iako se od nje katkad odvajaju po pitanju izvesnih potankosti, kao Yâska. Međutim, kada se pojavi nova teorija, čini mi se mudrijim da se mitološki dokazi odvoje od onih neposrednih, čak i kada se čini da idu u istom pravcu.

Yâska je zabeležio da Nairuktas objašnjavaju većinu vedskih legendi prenoseći ih bilo kao svakodnevnij trijumf svetlosti nad tamom, bilo kao pobedu nad tamnim oblacima koji zarobljavaju oplodujuće vode i Sunčevu svetlost. Tako, kada se kaže da su Ashvini pritekli u pomoć jednoj prepelici (*Vartika*) koja se našla u čeljustima vuka, Yâska tumači tu legendu u smislu oslobađanja zore ili svetlosti iz noćne tmine (*Nir.*, V, 21). Drugi primer pruža njegovo objašnjenje Vritrinog karaktera. Govoreći o prirodi ovog demona, on upućuje (*Nir.*, II, 16) na mišljenja različitih školâ. »Ko je bio Vritra? — Oblak, odgovaraju Nairuktas; Asura, sin Tvashtrija, kažu Aitihâsikas. Padanje kiše proističe iz mešavine vodâ i svetlosti. To je preneto pod vidom sukoba. Himne i *Brâhmanas* opisuju Vritru kao zmiju. Kada se njegovo telo uvećavaše, zaprečavao je reke. Kada je bio uništen, reke po-

tekoše.« Teonije bure i zore predstavljahu tako osnovu tumačenja koje je dala škola Nairukta, i premda su ih zapadnjački egzegeti donekle usavršili, zasluga za predlaganje takvih tumačenja uvek se ponovo vraća na ove drevne Nairuktas koji su, (kao što je to primetio prof. Max Müller, jasno zapazili istinsko svojstvo vedskih božanstava više vekova pre hrišćanske ere. Tako se isto objašnjava i ljubav Prajâpati, prema svojim vlastitim kćerima u *Aitareya Brâhmana*, kao transpozicija Sunca u potrazi za zorom ili za višim nebesima (*Ait. Br.*, III, 33); Kumârila primenjuje tu teoriju na slučaj Indre i Ahalya koji, po njemu, predstavljaju Sunce i noć. Ali iako su Nairuktas sačinili teoriju po kojoj vedski mitovi predstavljaju kozmičke pojave, njihovo poznavanje fizičkog sveta bilo je vrlo ograničeno, pa su bili nesposobni da objasne sve vedske mitove ili sve legende pomoću tog metoda. Na primer, Yâska je mogao da objasni samo jednu od brojnih legendi o Ashvinima pomoću teorije zore, naime onu u kojoj se prepelica oslobađa iz vukovih čeljusti. Te su praznine delimično popunile zapadnjački egzegeti koji su, živeći u severnijim oblastima, bili prisniji sa pojavama poput zimskog odstupanja Sunca, pobeđe proleća nad zimom ili obnove Sunca leti. Oni su se koristili tim pojavama za tumačenje porekla izvesnih mitova koji su ostali neobjašnjeni teorijom zore ili teorijom bure. Po školi Nairukta, imamo, dakle, tri sredstva da objasnimo vedske mitove, pa je nužno da ih se ukratko prisetimo pre no što pokažemo u kojoj meri one promašuju u objašnjenju svih ovih mitova i legendi.

Po teoriji zore, »celina teogonije i filosofije staroga sveta usredotočena je na zoru, majku svetlosnih bogova, Sunca pod njegovim različitim vidovima, jutra, dana, proleća; ona, koja je blistava slika i lice besmrtnosti.« Prof. Max Müller, u svojim *Lectures of the Science of Language*, dodaje<sup>1)</sup> da »zora, koja je za nas samo jedan prelepi prizor, bila je za prve posmatrače i mislioce problem nad problemima. Ona predstavljala nepoznatu zemlju iz koje se svakoga dana podizahu blistave oznake božanske moći koji u ljudski duh utiskivahu prve naredbe dospele iz drugog sveta, iz jedne spoljašnje

moći, iz zakona i iz mudrosti. Što mi nazivamo prosto 'izlazak Sunca' iznosilo je svakoga dana pred njihove oči zagonetiku nad zagonetkama, zagonetku postojanja. Dani njihovog života kuljahu iz toga mračnog ponora koji svakoga jutra nestajahu sa svetlošću i sa životom.« I dalje: »Oni svakoga jutra promatrahu jedan novi život, i sveži dašak zore milovaše ih kao izbavljenje koje dopiraše preko pozlaćenog traga neba, iz udaljenih zemalja iza planina, iza oblaka, iza zore, iza besmrtnog mora koje ih je bilo dovelo tu. Izgledaše im da zora otvara zlatna vrata da omogući pobednički prolazak Sunca, i dok se ta vrata otvarahu, njihov pogled i njihov duh naprezaše se, poput dečjeg, da pronikne u tajnu konačnog sveta. Taj zadivljujući izgled budijaše u duhu ljudi ideju Beskonačnog, Besmrtnog, Božanskog, i imena zore prirodno postajahu sinonimi višnjih moći.« Pesnik u ovom odlomku uzima reč naučniku. Ali Profesor objašnjava brojne vedske mitove pomoću fenomena zore uzete u njenim različitim vidovima. Tako, ako je Saranyu, otevši blizance Vivasvatu, uspeo da mu umaikne u obliku kobile, iako ga je ovaj progonio u obliku konja, u tome nema ičeg više od povesti o zori koja nestaje sa približavanjem Sunca i koja daje na svet par dan-noć. Legenda o venčanju Suryâ-e i Soma-e, kao i legenda o Vrishâkapâyî, čija je goveda (jutarnje magle) progutao Indra, ili ona o Aditi koja daje na svet Adityas, ni same nisu drugo do povesti o zori viđenoj pod različitim vidovima. Na isti način, Sarama, prelazeći vode da bi pronašao krave koje mu je ukrao Panis, predstavlja zoru koja nosi jutarnja svetlucanja; ili kada Urvashi kaže za sebe da je pošla i da se sâm Pururavas zove Vasishtha ili najblistaviji, uvek se radi o zori koja uzmiče pred izlazećim Suncem. Mnoge su legende objašnjavane na taj način, do te mere da se čini da zora predstavlja sve za taj drevni narod, sve dok jednoličnost tih povesti nije navela učenog Profesora da postavi sledeće pitanje: »Da li je sve zaista zora? Da li je sve zaista Sunce?« — pitanje na koje odgovara priznajući da su ga njegova istraživanja uvek vraćala na zoru i Sunce i pobuđivala ga na uočavanje da su oni lajtmotiv arijskih mitova. Zora na koju se tu misli svakodnevna je zora kakvu možemo posmatrati u trop-

skom ili umerenom pojasu, ili, drugim rečima, radi se o svakodnevnoj pobedi svetlosti nad tamom, za koju se smatra da je ispunjavala duh drevnih bardâ takvom bojazni da se iz nje iznedravala izvanredna raznolikost mitova. Lako ćemo razumeti čime je ta teorija pogođena posle otkrića da Ushas, boginja zore u *Rig-Vedi*, ne predstavlja izmičuću tropsku zoru, nego dugu neprekidnu zoru polarnih ili oko-lopolarnih oblasti. Ako se arktička teorija pokaže tačnom, većina tih mitoloških objašnjenja moraće se ponovo ispisati. Ali to nije naš zadatak, pošto se mi posvećujemo samo ispitivanju dokaza u pri-log te teorije.

Teoriju bure izvorno su izumeli Nairuktas upot-punjujući teoriju zore, ne bi li podneli račun i o mitovima koje ova nije mogla objasniti. Obrazac legende objašnjene pomoću te teorije jeste legenda o Indri i Vritri, a objašnjenje koje je o njoj dato prihvatili su bez zadržke svi zapadnjaci. Reč Indra izlučuje se iz istog korena kao i *indu*, kap kiše; a kaže se da je Vritra onaj koji prekriva ili okru-žuje (*vri*, prekriti) vode kišonosnim oblakom. Pošto su ta dva imena tako objašnjena, sve je uređeno da se dá objasniti teorijom bure; na primer, kada Indra udara po *parvata* (planini) i oslobađa reke (koje su u njoj sadržane, Nairuktas uzimahu *parvata* u smislu olujnog oblaka a reke u smislu kišnih talasa. Indrino rukovanje munjom povuklo je za sobom da se on tumači kao bog groma, a ovaj poslednji je prirodno praćen kišom. Ako Maruti po-magahu Indri u bici, to je lako objašnjeno teo-rijom bure, pošto su munje i kiša uvek praćeni razuzdanim stihijama. Ali ostajala je jedna deli-катna tačka u legendi, koja je primoravala na pre-ciznije objašnjenje: to je bilo okruženje ili zadr-žavanje voda od strane Vritre ili Ahija. U slučaju vodâ sadržanih u oblacima, bilo je lako zamisliti da ih je u pokornosti držao zloduh suše. Ali *Rig-Veda* često govori o *sindhus* ili rekama koje su bile oslobođene Vritrinim porazom; pa ako se u osnovi radilo o rekama u Pendžabu, kako to tvrde branioци ove teorije, dosta je teško razumeti kako ih je Vritra mogao okružiti ili držati u pokornosti. Ali komentatori *Vedâ* iznađoše oštromno rešenje koje se sastojalo u tome da su reke Indije često

presušivale tokom leta, te da se bog kišnog godiš-njeg doba, koji ih je vraćao u život, mogao savr-šeno opisati kao onaj koji ih oslobađa iz Vritrinog zatočeništva. Nairuktas nisu nastojali da idu dalje sa tom teorijom. Naprotiv, nemački mitolozi su od nje gotovo načinili rivala teoriji zore, pa su povesti poput one o Saranyu objasnili pomoću kretanja tamnih oblaka koji se kovitlaju na nebu. »Oblak. bura, kiša, munje i grmljavina«, zapaža prof. Kuhn, »predstavljaju prizor koji je najviše raspaljivao maštu prvih Arija i koji je ove poslednje najviše podsticao, utoliko što je teško ove pojave svesti na zemaljske događaje. Posmatrači su se osećali kod svoje kuće na Zemlji, a čak i kretanja nebeskih tela shvatali su sa mnogo hladnokrvnosti, usled njihove pravilnosti. Ali nikada nisu mogli a da ne osete najživlje zanimanje za te čudne meteorološke pojave, prividno tako tajnovite i nepredvidive, koje su imale neposredne i opipljive učinke na život i sudbinu onih koji su ih gledali.«<sup>2)</sup> Zato prof. Kuhn procenjuje da te meteorološke pojave predstavljaju glavni sadržaj svih indoevropskih mitologijâ i praz-noverićâ; a u skladu sa tim stavom, prof. Roth objašnjava da se Saranyu poistovećuje sa tamnim oblakom koji raste u prostoru na početku svih stvari, a da Vivasvat predstavlja svetlost nebesa.

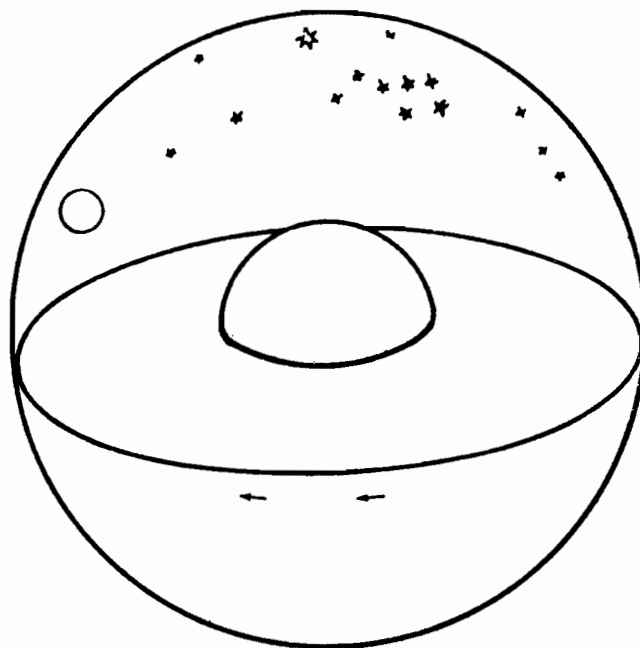
Treća teorija, upravo kao i prva, solarnog je porekla, i ona pokušava da izvesne vedske mitove objasni pretpostavljajući da oni predstavljaju po-bedu proleća nad snegom i zimom. Yâska i Nairuktas živeli su u jednoj zemlji u kojoj suprotnosti između proleća i zime nije bila toliko naglašena kao u severnijim oblastima; i verovatno iz toga razloga oni nisu izneli teoriju proleća za objašnjenje ved-skih mitova. Prof. Max Müller je pokušao da ob-jasni većinu delâ Ashvina pomoću te teorije.<sup>3)</sup> Ako su Ashvini vratili mladost Chyavani, ako su štitili Atrija od toplote i tmîne, ako su pomogli Vandani da izađe iz rake u kojoj je bio živ pokopan, ako su zamenili nogu koju je Vishpalâ izgubio u borbi, ili ako su vratili u život Rijrâshvu, radiso se na-prosto o tome da se bogu-Suncu vrati njegova prošla slava, posle opadanja njegove moći u zimu. Ukratko, po toj teoriji, rađanje Sunca u proleće, njegova borba protiv zimske vojske i njegova ko-

načna pobjeda na početku proleća, dobar je ključ za tumačenje mnogih sekundarnih mitova, u kojima se bog-Sunce predstavlja kao onaj koji odstupa ili trpi različite udarce. Suprotno teoriji zore, fizičke pojave o kojima je ovde reč godišnje su. Ali obe su teorije solarne, i kao takve moraju se suprotstaviti teoriji bure čije je poreklo meteorološko.

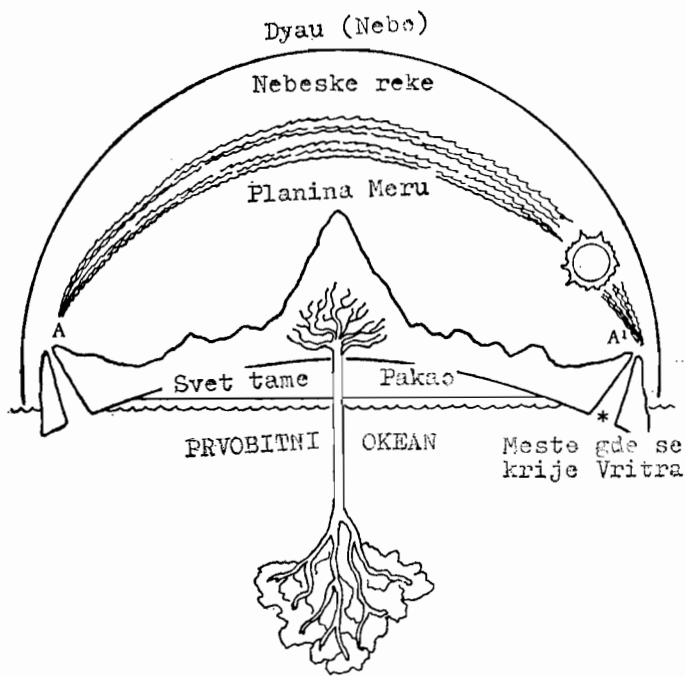
Osim ove tri teorije, zore, bure i proleća, Nārāyana Aiyangār iz Bangalora nedavno je pokušao da objasni izvestan broj vedskih mitova pretpostavivši da su oni u vezi sa sazvežđima Orionu i Aldebarana. Da se razluči od drugih, može se nazvati zvezdanom teorijom. Ali ja se neću zadržavati na tim teorijama pošto to izlazi iz okvira ovog dela. Pokazaću samo da su one ostavile neobjašnjenima izvestan broj potankosti prisutnih u važnim legendama, potankosti koje su bile bilo nepoznate, bilo smatrane za beznačajne. Da su sve činjenice mogle biti objašnjene teorijom zore ili bure, kolebali bismo se pri prihvatanju neke nove teorije koja bi tada teško imala svoj razlog postojanja. Ali pošto je arktička teorija jedina koja može da na zadovoljavajući način podnese račun o izvesnom broju do sada neobjašnjenih činjenica, imaćemo čvrste temelje za navođenje ovih legendi kao dodatnih dokaza u prilog naše teorije. I upravo sa te tačke gledišta mislim da ispitam neke od najvažnijih vedskih mitova, kako u ovom, tako i u narednom poglavlju, a započecemo sa legendom o Indri i Vritri, ili o pokorenim vodama, za koju se uopšteno veruje da je dobro objašnjena teorijom bure.

Borba između Indre i Vritre poprima četiri oblika u *Vedama*. Prvo, to je borba između Indre i Vritre u kojoj se ovaj poslednji pojavljuje pod imenima: Namuchi, Shushna, Shambara, Vala, Pipru, Kayava, itd. To je *Vritra-tūrya*, ili borba

protiv Vritre. Drugo, to je borba za vode, bilo u obliku *sindhua* (rekā), bilo u obliku *āpah* (talasa), za koje se kaže da su oslobođene kada je Vritra potučen. To je *aptūrya*, ili borba za vode; a Indra je nazvan *apsu-jit*, ili osvajač voda, dok je Vritra onaj koji ih zadržava (*āpah pari-shayānam*). Treće, to je borba za preuzimanje kravā (*go-ishi*), a u *Rig-Vedi* nalazimo više mestā gde se kaže da je Indra oslobodio krave posle svoje pobjede nad Vritrom. Četvrto, to je borba za preuzimanje svetlosti dana, nazvana *div-ishi*, ili borba za dan; na više mesta se kaže da su Sunce i zora vraćeni kada je Indra ubio Vritru.<sup>4</sup> Slēdeći odlomci iz Macdonellovog dela *Vedic Mythology* navodimo iz *Rig-Vede* oslikavaju četvorostruko obeležje te borbe između Indre i Vritre. Oni sažimaju glavne zaplete strašnog sukoba na sledeći način:



Sunce je otprilike 16° ispod horizonta; a jutarnje svetlosti načinice obrt oko horizonta (pri čemu se svaki obrt vrši za 24 časa) u pravcu strelice, dok se Sunce pojavi iznad horizonta.



Stablo Varuna  
A,A<sup>1</sup> = Planine na horizontu  
Pokušaj prikaza postrojenja sveta prema vedskim  
tekstovima.

»Nebo i zemlja drhtali su iz straha kad Indra pogada Vritru svojim gromom (I, 80, 11; II, 11, 9—10; VI, 17, 9); čak i Tvashtri, koji je skovao grom, drhti videći Indrin gnev (I, 80, 14). Indra svladava Vritru svojim gromom (I, 32, 5) i pogada ga u glavu svojim čeličnim oružjem (I, 52, 15). On je udario Vritru koji zadržava vode (VI, 20, 2) ili zmaja koji ih je okružio (*pari-shayânam*; IV, 19, 2); pobedio je zmaja poleglog na vodama (V, 30, 6). Ubio je zmaja skrivenog u moru koji zarobljava vode i nebo (II, 11, 5) i svojim gromom pogodio Vritru koji zadržavaše vode, kao drvo (II, 14, 2). 'Onaj koji pobeđuje u vodama (*apsu-jit*)' je, dakle, njegov isključivi pridevak.«

Što se tiče Vritrinog boravišta, imamo (68, A):<sup>5</sup>

»Vritra ima skriveno boravište (*ninya*), odakle vode, kada ih je Indra oslobodio, ističu, potapajući zmaja (I, 32, 10). Vritra leži na vodama (I, 121, 11; II, 11, 9) ili obavijen vodama, na dnu (*budhna*) *rajas-a* ili vazdušnog prostora (I, 52, 6). On se takođe opisuje kao položen na jednom vrhu (*sânu*), kada je Indra učinio da isteku vode (I, 80, 5). Vritra ima tvrđave koje Indra razara kada ga ubije (X, 89, 7), i kojih ima 99 (VII, 93, 2; VII, 19, 5). On se naziva *nadivrit*, ili onaj koji zadržava reke (I, 52, 2), a na jednom mestu, *parvata* (oblak) je opisan kao da se nalazi na njegovom trbuhu (I, 54, 10).«

Ima drugih mestâ (V, 32, 5—6) gde se kaže da je Indra smestio Shushnu, koji je tražio kavgu, »u tminu reke«, i da ga je ubio »u tmimi bez Sunca« (*asûrye tamasi*). U I, 54, 10 kaže se da je u Vritrinom prostoru vladala tama, a u II, 23, 18 da je Brihaspati sa Indrom pustio da istekne okean koji je bio »zadržan u tmimi«, i otvorio štalu sa kravama. Najzad, u I, 32, 10, kaže se da je Vritrinom telo potamnelo u »dugoj tmimi«, okruženoj vodama. To pokazuje da okeanske vode, koje je zadržavao Vritra, nisu bile osvetljene Sunčevim zracima. Drugim rečima, okean (*arnah*), kojeg je okruživao Vritra, razlikovao se od »blistavog okeana« (*shukram arnah*) za koji se kaže da se na njega popelo Sunce (V, 45, 10). Vritrin okean (*arnava*) bio je uvijen u tminu (*tamasâ parivritam*, II, 23, 18), dok je okean na koji se popelo Sunce bio svetao i blistav (*shukram*). Pripoveda se još da je Indra otišao u vrlo udaljenu (*parâvati*) oblast da ubije Vritru ili Namuchija (I, 53, 7; VIII, 12, 17; VIII, 45, 25). Ako sklopimo sve ove elemente koji se tiču pozornice borbe između Indre i Vritru, navedeni smo na zaključak da se ta borba odvijala u jednoj udaljenoj oblasti, tamnoj i vodenj. U VIII, 32, 6 se kaže da je Indra ubio Arbudu ledom (*hima*), a u X, 62, 2 da su Agnirasi, koji su pomogli Indri da pronađe krave, udarili Valu na kraju godine (*parivatsare*). Ima još jedan element u *Rig-Vedi* koji nam daje vreme Indrine borbe protiv Shambare, ali mi ćemo ga proučiti kasnije. Kao što smo ranije rekli, broj Vritrinih utvrđenja koja je razorio Indra bio je 99; ali na drugim mestima, kaže

se da ih je bilo 90 ili 100 (I, 130, 7; IV, 30, 20). Te tvrđave ili gradovi (*purah*) opisane su kao kamene (IV, 30, 20; IV, 27, 1), a na izvesnim mestima se kaže da su one jesenje (*shâradih*, I, 130, 7; 131, 4; IV, 20, 10). Važnost ovih činjenica za tumačenje legende biće raspravljana kasnije.

Videli smo da su oslobođenje kravâ i dolazak zore i Sunca simultani učinci Indrine pobede nad Vritrom. Slēdeći odlomci, koje je sabrao Macdonell (*Vedic Mythology*, str. 61), daju za to glavne ilustracije:

»Oslobođenje vodâ povlači pobedu svetlosti, Sunca i zore. Indra je zadobio svetlost i božanske vode (III, 34, 8); prizivaju ga da ubije Vritru i zadobije svetlost (VIII, 89, 4). Kada je Indra potukao zmaja Vritru svojim gromom oslobađajući vode za čoveka, on postavi Sunce na vidnom mestu neba (I, 51, 4; 52, 8). Indra, ubica zmaja, pokrenu morske vode, porodi Sunce i otkri krave (II, 19, 3). Dobi Sunce i vode pošto je potukao zmaja (III, 33, 8—9). Kada Indra potuče zmajskog poglavicu i oslobodi vode planine, on porodi Sunce, nebo i zoru (I, 32, 4; VI, 30, 5). U isto vreme kad Sunce i zora (I, 62, 5; II, 12, 7; VI, 17, 5), ili samo Sunce (I, 7, 3; II, 19, 3; X, 138, 2), pominju se takođe krave, koje je otkrio, oslobodio ili zadobio Indra.«

Još se na drugim mestima pripoveda da je Indra oslobodio vode koje je zadržao zmaj (II, 12, 2), i da je zadobio krave i učinio da poteče sedam rekâ (I, 32, 12; II, 12, 12). U II, 15, 5 se kaže da talasi koje je oslobodio teku u visinu (*udancham*). Možemo zapaziti da, u svim ovim odlomcima, oblaci nisu označeni svojim uobičajenim imenom *abhra*, nego rečima *parvata*, *giri*, *adri*, koji izvorno znače *ūdhas* (dojka), *utsa* (izvor), *kabandha* (bure) ili *kosha* (kablina). Sve ove izraze Naruktas su tumačili u smislu oblaka, a to su tumačenje prihvatili Zapadnjaci. Reč *go*, koja inače znači krava, takođe je u izvesnim slučajevima prevedena kao vode koje je oslobodio Indra. Tako, kada se kaže da je Indra oslobodio krave, koje su bile zatvorene u steni (VI, 43, 3), ili da je pomerio kamen koji zarobljavaše krave (VI, 17, 5), razumemo da je ta

stena aluzija na oblak koji zadržava kišne vode. Maruti su u toj borbi uobičajeni Indrini družbenici; ali se takođe kaže da su mu Vishnu, Agni i Brihaspati pomogli da spase krave iz Valinog zatočeništva. Pobeda Brihaspatija nad Valom, koji se bejaše sakrio u nekakvu stenu, tako je bila shvatanja kao parafraza one Indrine nad Vritrom. U X, 62, 2 i 3, takođe se kaže da su kravama izlazak omogućili Angirasi, probovši Valu i dopustivši Suncu da dosegne nebeske visine, dela koja se obično pripisuju Indri. Postoje u *Rig-Vedi* i druge verzije te povesti, ali mi ćemo za sada ostati na ovoj.

Čitalac ovog opisa Indrine borbe protiv Vale neće moći a da se ne iznenadi činjenicom da Indrina pobeda nad Vritrom ima četiri simultane posledice (Sakam, VI, 30, 5); prvu: oslobođenje krava; drugu: oslobođenje vodâ; treću: stvaranje zore; četvrtu: stvaranje Sunca. Pogledajmo sada da li teorija bure na zadovoljavajući način izražava simultano proizvođenje ovih učinaka, polazeći od uništenja Vritre. Vritra je oblak, olujni ili kišonosni, koji se kovitla u nebu, i rasporedivši ga svojim gromom, Indra je sasvim lepo mogao oslobađati vode koje su u njemu bile zadržane. Ali gde su krave koje je trebalo osloboditi u isto vreme kad i vode? Nairuktas izjednačuju krave sa vodama, ali u tom slučaju oslobađanje vodâ i kravâ ne mogu se smatrati dvema različitim posledicama. Povratak zore i Sunca, u isto vreme kad i oslobađanje vodâ, još je teže, ako ne i nemoguće, objasniti teorijom oluje. Kišni oblaci mogu privremeno zamračiti Sunce, ali ta se pojava ne zbiva pravilno, pa se ne može reći da stvaranje sunčane svetlosti proishodi iz provaljivanja oblakâ koji povremeno zamračuju Sunce. Povratak zore, koji proishodi iz Indrine pobede nad Vritrom, baš kao i oslobađanje vodâ, takođe je neobjašnjiv teorijom bure. Kišni oblaci se po običaju pomeraju po nebu, i ako se slučajno nađu na horizontu, besmisleno je reći da je Indra doneo zoru sekući oblake. Nijedan znalac, koliko znam, nijednom drugom teorijom nije objasnio četiri simultane posledice Indrine borbe protiv Vritre. Teorija bure bila je bez sumnje pozajmljena od Nairuktasa, pošto se čini da je oslo-

bađanje vodâ bilo glavni učinak pobeđe, a vode su prirodno morale označavati one koje mi svakodnevno opažamo. Ali uprkos naporima Nairuktasa i zapadnjačkih egzegeta, simultano oslobađanje svetlosti i vodâ još uvek ostaje neobjašnjeno. Upućujući na tu poteškoću, Macdonell (*Ved. Myth.*, str. 61) ukazuje da »izgleda da postoji brkanje pojma Sunčevog povratka posle zamračenja olujom i pojma ponovnog pojavljivanja Sunca posle noćne tmîne, u zoru. Ovaj poslednji pojam, u mitu o Indri, verovatno je samo proširenje prvog«. Ako je i bilo tako, to bi samo dokazivalo nesposobnost tumača *Veda* da objasne četiri simultane posledice Indrine pobeđe nad Vritrom teorijom bure; a začudo, čini se da oni svoj poraz pripisuju ne svom vlastitom neznanju ili nesposobnosti, nego zbroji u idejama za koju optužuju vedske barde.

Međutim, to nisu jedine tačke u kojima je teorija bure nesposobna da objasni legendu o Indri i Vritri. Ranije smo podvukli da je Vritra bio ubijen u udaljenim, vodenim oblastima u kojima je vladala zastrašujuća tama; dok je u X, 73, 7 Indra, ubivši Namuchija, ili Vritru, otvorio vrata Devayâna, što očitó znači da je Vritra bio ubijen na vratima puta koji vodi prema božanskoj oblasti. Čak se i u *Avesti* kaže da se borba između Apaoshe i Tishtrye odvijala na moru Vouru-Kasha, a Tishtrya se opisuje kako grabi duž puta koji je prosekao Mazda, posle borbe sa Apaoshom. Vritrino boravište se opisuje na isti način kao skriveno i obavijeno vodama na dnu *rajas* (I, 52, 6). Nijedan od tih uslova nije zadovoljen kada se od olujnih oblaka pravi pozornica borbe između Indre i Vritre; jer ne može se za jedan oblak reći da predstavlja okean, niti da se nalazi u udaljenoj oblasti (*parâvat*) ili na pragu Devayâna, ili puta bogova. Zato je krajnje neverovatno da su kišni oblaci mogli označavati pozornicu borbe između Indre i Vritre. Nego Sunce doseže jutro na onostranom moru, mračnom okeanu suprotnom blistavom okeanu, i tu se, prema gore navedenim odlomcima, odvijala borba; a taj opis primenjuje se samo na slučaj donjega sveta, nebesku poluloptu koja se pruža ispod, a ne na slučaj oblakâ koji se pomeraju po nebu iznad posmatrača. Ne mislim

time da kažem da Indra nije mogao biti i bog kiše ili oluje, nego ga je u svojstvu *Vritrahana* ili Vritroubice, nemoguće proistovetiti sa bogom kiše, ako se ne previdi ili ne prenebregne opis borbe koji nalazimo u vedskim odlomcima.

Treći prigovor uobičajenom tumačenju mita o Vritri jeste da ono ne shvata na zadovoljavajući način mesta koja naznačuju trenutak Indrine borbe protiv demona. Prema teoriji bure, borbu moramo smestiti u kišno godišnje doba ili *Varsha*; ali Vritrine tvrđave, koje Indra mora razoriti i tako zadobiti epitet *purabhid* ili *purandara*, određene su kao jesenje ili *shâradih*, što će reći pripadajuće *Sharadu*, godišnjem dobu koje dolazi iza *Varshâ*. Ta se teškoća može zaobići pretpostavkom da su *Varshâ* i *Sharad* nekada bili objedinjeni jednim jedinim godišnjim dobom koje se naprosto zvalo *Sharad*. Ali to objašnjenje u protivurečnosti je sa drugim odlomkom iz *Rig-Vede* (X, 62, 2) gde se kaže da je Vala bio ubijen na kraju godine (*parivatsare*), osim ako još ne pretpostavimo da je godina tada započinjala sa *Sharadom*. Ali ni to nam još ne dopušta da objasnimo kako je Indra mogao ubiti Arbudu ledom (*hima*). Onako kako smo to već spomenuli, nemoguće nam je smatrati da je zora posledica pobeđe, niti da se borba odvijala u tmîni, ako dopustimo da je vreme borbe između Indre i Vritre bilo kišno godišnje doba. Tako ćemo videti da teorija bure ne objašnjava na zadovoljavajući način elemente koji se tiču borbe između Indre i Vritre.

Četvrti prigovor teoriji bure, ako je primenimo na povest o Vritri, jeste da se mnogo izrazâ, kao *paravat*, *giri* ili *adri*, koji ne označavaju oblak ni u doslovnom ni u prenosnom smislu, moraju tumačiti kao alegorije kišnog oblaka. Posebno je upečatljivo da se u mnogobrojnim odlomcima Indra ili Brihaspati opisuju kako probijaju planinu ili otvaraju kamenu pećinu da iz nje oslobode vode ili krave koje su u njoj zatvorene. U odsustvu svake druge teorije, prinuđeni smo da te odlomke tumačimo teorijom bure kako su to činili Nairuktas, pripisujući svim rečima — koje upućuju na ideju zatvora koji porobljava vode ili krave — smisao kišnog oblaka koji se pomera po nebu. Ali

iako se trenutno možemo izvući iz te teškoće, činjenica da moramo odvrćati reči od njihovog prirodnog smisla uvek predstavlja korak unatrag koji umanjuje vrednost našeg tumačenja. Verovatno iz tog razloga, prof. Oldenberg je bio naveden na primedbu da bi pre trebalo probijanje planine Indrinim gromom i oslobađanje vodâ shvatiti u njihovom doslovnom smislu, a ne kao probijanje kišnog oblaka. Ali, kao što je primetio Max Müller, »reke ne izviru iz stenâ, čak i kada su ove pogođene gromom«; pa tako, objašnjenje prof. Oldenberga, iako nas odvrća od jednog lošeg koraka; navodi nas na drugi bar isto toliko delikatan. Ako, dakle, ne možemo predložiti bolje objašnjenje, možemo isto tako lako prihvatiti postupak Nairutkasa, pa *parvata*, ili bilo koju drugu reč koja označava ideju sabiranja vode, tumačiti u smislu oblaka, a legendu o Vritri, hteli-ne hteli, objasniti teorijom bure.

Polazeći od ove rasprave o primeni teorije bure na legendu o Indri i Vritri, vidimo da ova ne objašnjava ni simultane učinke Indrine pobede nad Vritrom, ni elemente koji se odnose na mesto i vreme borbe, a ovi nas primoravaju da izvesnim izrazima pripišemo značenja koja oni nemaju; ipak, još od vremena Nairuktasa ta legenda je objašnjavana teorijom bure. Zašto bi to bilo tako? To pitanje bi se prirodno moralo postaviti u duhu svih onih koji izučavaju ovaj predmet. Tačno je, doduše, da teorija bure dobro objašnjava oslobađanje vodâ kao posledicu borbe. Ali to oslobađanje nije jedini učinak o kojem moramo podnositi račun. Ima četiri simultana učinka, a to su oslobađanje vodâ, kravâ, povratak zore i stvaranje Sunca. Teorija bure objašnjava prva dva, a teorija zore druga dva. Ali ni jedna ni druga ne objašnjavaju sva četiri, a nemoguće je kombinovati ih da se dobiju četiri učinka, osim ako, kao prof. Macdonell, ne pretpostavimo da su vedski bard i pobrkali dve potpuno različite ideje, naime povratak Sunčane svetlosti posle oluje i povratak koji dolazi posle noćne tmine. Od dve teorije, bure i zore, drevni Nairuktasi su, dakle, po svemu sudeći usvojili onu koja je podnosila račun o oslobađanju vodâ i koja je više odgovarala njihovom pojmu o Indri, bogu

groma, previđajući druge potankosti legende i zigušući ih kao neobjašnjive ili beznačajne. Istu teoriju usvojili su i zapadnjački egzegeti, i ona je jedina prihvaćena do sada. Ali ona tako slabo odgovara da bi u slučaju da se pronade kakva druga teorija koja bi objasnila većinu, ako ne i sve potankosti legende, svako bez kolebanja napustio teoriju bure u pilog ove poslednje.

Zabluda je, mislim, pretpostavljati da je borba između Indre i Vritre izvorno predstavljala borbu boga grmljavine protiv kišnog oblaka. Radi se, u stvari, o borbi između sila svetlosti i sila tame, a mi o tome nalazimo pokazatelje u *Aitareya Brâhmana* (IV, 5), gde se kaže da je Indra jedini od bogova koji je preduzeo zadatak da istera Asurase iz noćne tmine. Mnogobrojni odlomci *Rig-Vede*, u kojima se ne osvrće na borbu Indre i Vritre, pokazuju da je Indra takođe i bog svetlosti, jer se kaže da je pronašao svetlost (III, 34, 4; VIII, 15, 5; X, 43, 4) u tmuni (I, 100, 8; IV, 16, 4), ili da je stvorio zoru, baš kao i Sunce (II, 12, 7; 21, 4; III, 31, 5), ili da je rastrgao tminu svetlošću (I, 62, 5). On je taj koji je omogućio Sunou da sija (VIII, 3, 6) i da se ispne na nebo (I, 7, 3), koji je prosekao svoj put (X, 111, 3) ili otkrio nebo »u tmuni u kojoj je bilo sakriveno« (III, 39, 5). Ti odlomci jasno pokazuju da je Indra šampion svetlosti i Sunca, a to obeležje dobro su bili shvatili naučnici, jer se Indra, kao *apavaryam*, ili onaj koji je doneo svetlost (prema *apa-vri*), po Max Mülleru da uporediti sa Apolonom iz grčke mitologije. Ali ti naučnici su izrazili teškoću koju valja objasniti, zašto je, naime, to Indrino obeležje uvek povezivano sa ostalim delima, kakva su pobeda nad Vritrom i oslobađanje vodâ. Doista, upravo tu počiva istinska teškoća u objašnjavanju legende bilo teorijom bure, bilo teorijom zore. Indra je oslobodio vode i doneo zoru ubivši Vritru, eto bespogovornog lajtmotiva čitave te povesti. Ali još nije otkriveno ikakvo objašnjenje koje u isti mah shvata simultani povratak svetlosti i vodâ. Videli smo da teorija bure dopušta da se shvati oslobađanje vodâ, ali ne i povratak zore, dok, ako se pretpostavi da legenda predstavlja borbu između svetlosti i tame, kako to podrazumeva teorija zore, možemo shvatiti povra-



tak zore i Sunca, ali ne i oslobađanje vodâ. Moramo, dakle, proučiti prirodu i obeležje vodâ opisanih u *Vedama*, pre no što uzmognemo prihvatiti ili odbaciti ove teorije.

Videli smo da su odlomci u kojima je reč o vodama koje oslobađa Indra ne upućuju neposredno na kišni oblak. Reči *parvata, giri*, itd., upotrebljene su da označe mesto na kojem su zatočene vode, a *âpah* ili *sindhus* da označe vode sâme. Ali *apah* se jedam određeni broj puta nalazi u *Rig-Vedi*, gde često označava nebeske vode. Kaže se da ove slede put bogova i da uvek prate Sunce (I, 23, 17). U VII, 49, 2 nailazimo na odlomak koji jasno razlučuje nebeske vode (*divyâh âpah*) i one koje teku u zemaljskim rekama (*khamitrimah*). U istoj strofi, kaže se da one za cilj imaju more ili okean; a u VIII, 69, 12, sedam rekâ se sručuje u Varunina usta kao u duboki ponor. Varuna je takođe bog koji, kao i Indra, pokreće reke (II, 28, 4); a mi smo videli da je mudri Dirghatamas bio nošen vodama koje teku prema svome cilju (I, 158, 6). Ali nekorisno je iznositi nove navode, pošto egzegeti dopuštaju u *Rig-Vedi* to razlučenje između nebeskih i zemaljskih vodâ. I pored toga se čini da su priroda, osobenost ili kretanje nebeskih vodâ bili rđavo shvaćeni, a to je razlog iz kojeg naučnici nisu mogli da ustanove vezu između oslobađanja vodâ i povratka zore u legendi o Vritri. Čini se da se pretpostavljalo da se svaki put kada se u *Rig-Vedi* pominju nebeske vode (*divyâh âpah*), radilo o kišnim vodama. Ali to je pogrešno, jer se u odlomcima koji govore o stvaranju sveta (X, 82, 6; 129, 3), kaže da je ovaj na početku sadržao samo nerazlučene vode. Ukratko, *Rig-Veda*, baš kao i Biblija, tvrdi da je svet na početku bio pun vode, te da je bilo vodâ odozgo i onih odozdo. *Shatapatha Brâhmana* (XI, 1, 6, 1), *Aitareya Upanishad* (I, 1) i *Manu* (I, 9) kažu da je svet bio stvoren iz vodene pare. Ne možemo, dakle, sumnjati u činjenicu da su preci vedskih bardâ jasno pojмили nebeske vode koje su shvatali kao prvotnu tvar vasseljene, otprilike kao što savremeni naučnici shvataju eter ili maglinu materije koja ispunjava svemirski prostor. Ali nije nam nužno da idemo tako daleko; dovoljno je da znamo da *Rig-Veda* pominje nebeske vode (*divyâh*

*âpah*) ili vodena isparenja (*purisham*); štaviše, prema X, 30, 10 vedski barda smatrali su da je prostor, ili oblasti smeštene iznad, ispod i oko njih, bio pun ove nebeske pare koja je sa-prostiruća sa svetom.

U svome delu *Cosmology of the Rig-Veda* (str. 115), Wallis, međutim, tvrdi da vedski barda nisu bili upoznati sa oblastima smeštenim ispod Zemlje, te da sve ono što *Vede* opisuju kao da se događa u atmosferi, uključujući tu i kretanje Sunca tokom noći i dana, mora biti smešteno u gornje oblasti neba. To stanovište je izgleda usvojio Macdonall u svojoj *Vedic Mythology*; a da je ono tačno, morali bismo sve vode smestiti u gornji prostor. Ali ja mislim da je Wallis ispravno protumačio odlomke koje je prof. Zimmer naveo u prilog svoje teorije o jednoj *rajas* (oblasti) koja postoji ispod Zemlje; pa zato ne možemo prihvatiti Wallisove zaključke koji se očigledno zasnivaju na predrasudama, više nego verovatno proisteklim iz homerske kontroverze. Prof. Zimmer se oslanja na tri odlomka (VI, 9, 1; VII, 80, 1; V, 81, 4) da bi dokazao da je vedski narod poznavao jednu *rajas* smeštenu ispod Zemlje. Prvi od tih odlomaka je dobro poznata strofa o svetlom i tamnom danu. Ona kaže: »Svetao i taman dan pokreću dve *rajas* dobro poznatim putevima.« Ovde, dve *rajas* očigledno su gornja i donja polulopta. Ali Wallis nam predlaže da tu strofu uporedimo sa I, 185, 1, gde se kaže da se dan i noć »obrću kao dva točka«, tj. sa Istoka na Zapad, pri čemu se jedno pojavljuje kada drugo nestaje, pa primećuje da »mi ni pošto nismo primorani da smatramo da se jedno ili drugo produžava ispod Zemlje«. Nisam u stanju da razumem kako ovi odlomci mogu opravdati jedan takav zaključak. U VI, 9, 1, koji navodi Zimmer, pominju se dve *rajas*, ili atmosfere, pa se kaže da se svetao i taman dan okreću duž ove dve *rajas*. Ali ako, poput Wallisa, pretpostavimo da napredovanje oba ova dana započinje na Istoku, a završava se na Zapadu, ne prelazeći ispod Zemlje, čitavo kretanje ostaje omeđeno na jednu jedinu *rajas* i ne proteže se na obe. Zimmerovo tumačenje je, dakle, jedino koje podnosi račun o upotrebi *rajasa* u dualu (*rajasi*). Wallis je isto tako rđavo

protumačio i sledeći odlomak (VII, 80, 1): On zoru opisuje kao onu »koja obrće dve svoje oblasti (*rajasī*), koje se uzajamno graniče (*samante*) obelodanjujući sve stvari«. Zora se uvek pojavljuje na horizontu, i na njemu se dve *rajas* moraju doticati. One, dakle, mogu predstavljati donju i gornju poluloptu. Ali Wallis bi hteo da nas uveri da su ove dve *rajasī* i iznad Zemlje i da se, sužavajući se prema Istoku i Zapadu, susreću na horizontu kao dva luka iznad posmatrača! Veštačko obeležje ovog objašnjenja je očigledno, pa ne vidim ikakvog razloga da ga usvojimo pre nego prosto i prirodno Zimmerovo objašnjenje, osim ako ne krenemo od predumišljajne ideje da donje oblasti ne postoje u *Rig-Vedi*. Treći odlomak koji iznosi Zimmer jeste V, 81, 4: »O, Savitri! Ti opkoljavaš (*pariyase*) noć sa obe strane (*ubhayatah*).« Wallis ovde predlaže da se *pariyase* prevede sa »okružiti«; ali *pariyase* u opštem slučaju znači »ići okolo«, pa nema ikakvog razloga da se u ovom izrazu napusti ideja kretanja. Wallisov zaključak se na taj način zasniva na iskrivljenju odlomaka koje Zimmer tumači na prostiji i prirodniji način. Ali postoji jedno mesto koje na još očigledniji način tvrdi postojanje jednog donjeg sveta poznatog vedskim bardima; to je strofa VII, 104, 11, gde bard moli za uništenje svojih neprijatelja i kaže: »Neka ide ispod triju Zemalja (*tisrah prithivih adhah*).« Ovde se izričito pominje oblast koja se nalazi ispod triju Zemalja, i pošto je neprijatelj osuđen da u njoj obitava, to mora biti oblast nevolje i bola, kao Had kod Grka. U X, 152, 4 čitamo: »Neka onaj ko nas povredi padne u donje tmine (*adharan tamah*)«, pa ako to uporedimo sa prethodnim navodom, izlazi da je donja oblast, onakva kakvom je zamišljena, bila mračna. U III, 53, 21 imamo rečenicu: »Neka onaj ko nas mrzi padne dole (*adharah*)«, a u II, 12, 4 kaže se da je potomstvo Dasyua, kojeg je ubio Indra, »poslato u nepoznati donji svet (*adharam guhakah*)«. Ovi odlomci neposredno dokazuju da su vedski bardovi ne samo poznavali jednu oblast smeštenu ispod Zemlje, nego su je još zamišljali ispunjenu tamom i od nje činili pozornicu Indrine borbe protiv Vritre. Može se, međutim, dopustiti da »ispod triju Zemalja« naprosto znači pod površinom Zemlje. Ali u tom slučaju ne bi bilo nužno

govoriti o ove tri Zemlje, pa pošto se precizira da se oblast nalazi ispod triju Zemalja, može se raditi samo o donjem svetu. To potkrepljuje odlomak koji opisuje ono što se nalazi ispod triju Zemalja. Izraz naspraman *tisrah prithivih adhah*, ili oblast ispod triju Zemalja, jeste *tisrah prithivih upari*; ili oblast iznad triju Zemalja, a taj izraz doista nalazimo u *Rig-Vedi*. Tako, u I, 34, 8, pripoveda se da »Ashvini, koji se kreću iznad triju Zemalja (*tishrah prithivih upari*), štite nebeski svod (*divo nâkam*) svom dužinom dana i noći«; a u prethodnoj himni, »da su oni na svojoj ikociji stigli iz udaljene (*parâvat*) oblasti«. Izraz *divo nâkam* sreće se više puta u *Rig-Vedi*. Tako, u IV, 13, 5, kaže se da Sunce čuva nebeski svod (*pâti divo nâkam*); što se tiče tročlane podele Zemlje, nalazimo je na više mesta u *Rig-Vedi* (I, 102, 8; IV, 53, 5; VII, 87, 5), kao i u *Avesti* (Yt., XIII, 3; Yasna XI, 7). U IV, 53, 5 ta trojna podela proteže se još i na *antarisha*, *rajas*, *rochana* i *dyu* (nebo). To nam naznačuje šta treba razumeti pod tri Zemlje: radi se o jednoj te istoj Zemlji smatranoj za trostruku; a pošto su Ashvini opisani kao oni koji štite nebeski svod premeštajući se »iznad triju Zemalja«, jasno je da nasuprot ovom gornjem svodu postoji jedna donja oblast, jednako udaljena od tri Zemlje kao i nebesa, i da je tu oblast označavao izraz »ispod triju Zemalja«, izraz koji nije značio samo »podzemna oblast«. Kada u *Rig-Vedi* susretnemo tako izričite izraze kao što su nebesa »iznad triju Zemalja« i oblast »ispod triju Zemalja«, ne možemo ostati pri pretpostavci da vedski bardovi nisu poznavali donji svet.

Po Wallisu, pošto je *rajas* podeljena, kao i Zemlja, na tri dela, i pošto se gornja *rajas* naziva sedištem vodâ, vedska podela *rajasa* ne ostavlja mesto za oblast ispod Zemlje; jer čitav prostor zauzimaju tri *rajasa*: ona zemaljska (*pârthivam*), nebeska *rajas* (*divo rajas*) i gornja *rajas* (*paraman*), sedište vodâ. Ali to stanovište je neodrživo, pošto se na drugom mestu (I, 164, 6) pominje 6 različitih *rajasa*. Stoga možemo pretpostaviti da je bilo tri *rajasa* iznad i tri ispod Zemlje, što razrešava protivurečnost koju je istakao Wallis. Na izvesnim mestima, tri različite *rajasa* mogu se jednako pro-

tumačiti kao zemaljska *rajas*, ona iznad i ona ispod Zemlje (X, 82, 4). U I, 35, 2, Savitri se opisuje kako se pomera preko tamne *rajas* (*krishnema rajasâ*), a u sledećoj strofi nam se kaže da on dolazi iz udaljene (*parâvat*) oblasti, što pokazuje da su tamna *rajas* i oblast *parâvat* sinonimi, i da se Sunce penje na nebo pošto je prešlo preko tamne *rajas*. I ovde upotreba reči »popeti se« (*ud-yan* ili *ud-âcharat*, I, 163, 1; VII, 55, 7) za opisivanje Sunca koje se pomalja jutrom iz okeana, pokazuje, naprotiv, da je okean na kojem zatamnjuje Sunce u trenutku zalaska (X, 114, 4) u stvari svet donjih vodâ. U I, 117, 5 kaže se da Sunce spava u »krilu *Nir-riti*« i »boravi u tmîni«, dok je u I, 164, 32 i 33 Sunce prošlo kroz unutrašnjost neba i Zemlje da konačno stigne u *Nir-riti* ili, kako to prevodi prof. Max Müller, u »zapadno sklonište«. U X, 114, 2 pominju se tri *Nir-ritas* koji se očigledno slažu sa tri Zemlje i sa tri neba; a u X, 161, 2 krilo *Nir-riti* poistovećuje se sa oblastima smrti. Kaže se da je Pururavas (X, 95, 14) otišao u udaljenu oblast (*param parâvatam*) i da je tamo načinio postelju u krilu *Nir-riti*, dok su se Maruti popeli na nebeski svod polazeći iz *Nir-riti* bez dna (VII, 58, 1). Sabravši sve ove odlomke, vidimo da je *Nir-riti*, Zemlja raspadanja i smrti, započinjala na Zapadu, da je Sunce u tmîni prolazilo kroz udaljenu (*parâvat*) oblast da konačno izađe na Istoku, iz krila *Nir-riti*, a celina toga kretanja nije se zbivala na gornjim nebesima, nego s druge strane svoda koji je prelazio Sunce pre ulaska u *Nir-riti*. Drugim rečima, *Nir-ritis* se pružahu ispod Zemlje, sa Zapada na Istok, pa pošto je oblast ispod Zemlje izričito pomenuta u *Rig-Vedi*, tri *Nir-ritis* treba shvatiti kao tri oblasti smeštene ispod Zemlje, odgovarajuće trima zemaljskim i trima nebeskim oblastima. Zimmer je, dakle, u pravu kad tvrdi da je Sunce prolazilo kroz donje *rajase* tokom noći, i da su vedski pesnici ove *rajase* poznavali.

Drugi odlomci iz *Rig-Vede* potkrepljuju istu ideju. Tako, imamo jedan drugi dualni oblik koji se poklapa sa dve *rajas* (*rajasî*), *ubhau ardhau* što doslovno znači »dve polovine«, a primenjeno na nebesa, »dve nebeske polulopte«. Oblik *ardhau* srećemo u II, 27, 15 gde se od ove dve polovine traži

da budu naklonjene žrecu. Wallis, međutim, tumači *ubhau ardhau* kao da znače »nebesa i Zemlja«. Ali to je pogrešno, jer u *Rig-Vedi* nalazimo mesto gde izrazi *pare ardhe* (na udaljenijoj polovini) i *upare ardhe* (na bližoj polovini) neba (*divah*) pokazuju da je nebo i sâmo podeljeno na dve polovine (I, 164, 12). Nekoliko strofâ dalje (I, 164, 17) opisuje se krava sa svojim teletom (zora sa Suncem) liko se pojavljuje ispod gornjeg a iznad donjeg carstva, što će reći između neba i Zemlje, pa se tada postavlja pitanje »na kojoj se polovini (*ardham*) ona nalazi«, što još pokazuje da polovina o kojoj je ovde reč nije ni nebo, ni Zemlja. U *Atharva Vedi* (X, 8, 7 i 13), nalazimo reč *ardham*, a pesnik se pita: »Prajâ-pati je jednom polovinom (*ardham*) porodio čitavu tvorevinu; kakav tu znak postoji da nam se govori o drugoj polovini?« Druga polovina ne može ovde označavati Zemlju, a Griffith je tumači kao Sunce tokom noći. Drugi izraz označava gornji i donji svet, naime *samudrau*, dva okeana (X, 136, 5). Kaže se da je jedan od ova dva okeana s ove (*avara*), a drugi s druge (*para*) strane (VII, 6, 7); ovaj poslednji naznačuje se takođe u VIII, 12, 17 (*parâvati samudre*). Ja sam već naveo odlomke koji govore o svetlom okeanu (*arnah*, V, 45, 10) i o okeanu zaronjenom u tmînu (*arnava*, II, 23, 18). U istom smislu upotrebljavaju se i reči *parastâti* i *avastât*; one upućuju na jednu oblast smeštenu s ove strane, i na drugu smeštenu s druge strane. Tako, u VIII, 14, oblast *parâvat* stavlja se naspram *ambare*, ili gornjeg neba, a u III, 55, 6 Sunce se opisuje kako spava u oblasti *parâvat*, odakle izlazi Savitri da se popne na nebo. Obe reči *parâvat* i *arvâvat* tačno označavaju oblasti nazvane *rajasî ardhau* ili *samudrau*; a kada se želelo u isti mah govoriti o gornjoj i donjoj polulopti, upotrebljavala se reč *ubhayatah*. Tako, u III, 53, 5 čitamo: »O, Maghavan! O, Indra! ide tamo (*para*) i dolazi amo (*â*), traže te na dva mesta (*ubhayatra*).« Već smo naveli odlomke u kojima Savitri prolazi kroz noć sa obe strane.

U prisustvu ovih elemenata, bilo bi nerazumno tvrditi da vedski barda nisu poznavali donju nebesku poluloptu, kako su to pretpostavljali Wallis i drugi naučnici. Osim toga ja sam drugde pokazao

da su vedski bardī dovoljno poznavali astronomiju da bi ispravno izračunali kretanje Sunca i Meseca, pa se ne može pretpostaviti da su ljudi sposobni za to mogli biti tolike neznalice da poveruju da je nebo na horizontu prikovano za Zemlju, i da je Sunce, kada se nije videlo tokom noći, nestajalo negde u gornjim oblastima neba. Mesto iz *Aitareya Brāhmaṇa* (III, 44) koje navodi Wallis, a koje kaže da se Sunce, pošto je doseglo kraj dana, takoreći vraća i stvara noć tamo gde je stvaralo dan, i obratno, vrlo je neodređeno i ne dokazuje da se Sunce vraćalo u oblast smeštenu na gornjim nebesima. Upotrebljeni izrazi su *avāstat* i *parastāt*. De Haug je ispravno preveo *parastāt* sa »ono što je s druge strane«, dok su ga Muir i drugi protumačili u smislu »viši«, što je proizvelo hipotezu da se Sunce tokom noći vraćalo kroz gornje oblasti neba. U prisustvu navodâ koji se tiču oblasti iznad i ispod triju Zemalja, ne možemo prihvatiti hipotezu zasnovanu na sumnjivom prevodu jedne jedine reči, hipotezu nastalu bilo usled predumišljajnih idejâ o prvobitnom čoveku, bilo usled želje da se u *Vedama* pronađu umovanja homerske kozmologije. Vedski bardī bez sumnje nisu poznavali donji svet tako tačno kao naši astronomi, pa zato u *Rig-Vedi* (I, 35, 7) susrećemo pitanja poput ovoga: »Gde se sada nalazi Sūrya (posle zalaska Sunca) i koju oblast neba obasjavaju njegovi zraci?« Ali još uvek ima dovoljno dokaza koji pokazuju da je vedski narod sebi predočavao jednu oblast ispod Zemlje, te da se vrednost tih dokaza, čak i ako je takvo predočavanje još uvek bilo prilično maglovito, ne može smatrati i najmanje umanjenom.

Ako, dakle, odstranimo ideju da vedski narod nije poznao donji svet, kretanja i osobenost nebeskih vodâ odmah postaju jasni i razumljivi. Drevni Ariji, baš kao i Jevreji, verovahu da je istančana tvar koja ispunjavaše čitav prostor svemira bila samo vodena para, a takođe i da su kretanja Sunca i Meseca i drugih nebeskih telâ poticalo od ovih isparenja koja su postojano kružila od niže ka višoj polulopti, i obratno. Eto ključa za tumačenje velikog broja vedskih mitova; a ako to ne shvatimo, nećemo moći da razumemo brojne vedske izraze. Tê su vode katkad shvatane u obliku

rekâ koje se pomerahu po nebu i konačno padahu u Varunina usta, ili u donji okean (VII, 49, 2; VIII, 69, 12). Donji svet bio je takoreći sedište ili obitavalište ovih vodâ, zvanih *yahvatīh* ili večnim (IV, 113, 8); a one obrazovahu Varunino i Yamio carstvo, kao i Vriṭrino skriveno (*nīnya*) područje. To kretanje vodâ vrlo je jasno izraženo u persijskoj književnosti. U *Vendidad* (IX, 4—5), ovako se opisuju vode: »Kako je more Vouru-Kasha sabiralište vodâ, ustani, uspni se uz vazdušni put i siđi na Zemlju; siđi na Zemlju i ponovo kreni uz vazdušni put. Ustani i produži da se okrećeš! ti čije je kretanje omogućilo Ahura Mazdi da sačini vazdušni put. Na noge! ustani i produži da se okrećeš! ti, Sunce na brzim trkačkim konjima, iznad Hara Berezaiti, i stvori svetlost za svet, i nagnaj sebe da se podigneš tu ako moraš obitavati u Garo-nmānem, duž puta koji je prosekao Mazda, duž drumu koji su prosekli bogovi, vodenog puta koji su oni otvorili.« Zatim se kaže da vazdušne vode kreću sa svoga sabirališta, mora Vouru-Kasha, penju se na nebo i vraćaju ka moru da se tu pročiste pre polaska u novo kruženje. U belešci uz to mesto, prof. Darmesteter primećuje da »vode i svetlost ističu sa istog izvora i teku u istu postelju«, pa navodi *Bundahish* (XX, 4) gde se kaže: »Kao što nam svetlost dolazi kroz Alborz (Hara Berezait, planina koja okružuje Zemlju) i iznova kreće kroz Alborz, i voda dolazi kroz Alborz i iznova kreće kroz Alborz.« Prema *Rig-Vedi* (VII, 47, 3), vode sléde put bogova, na isti način na koji u *Avesti* sléde put koji je prosekao Mazda ili drum koji su prosekli bogovi. Baš kao i vode iz *Aveste*, one iz *Rig-Vede* takođe otiču prema moru, i posle svog vazdušnog putešestvija, sunovraćaju se u Varunina usta. Ali *Avesta* nam daje ključ za ustanovljenje veze između vodâ i svetlosti, jer kao što je to zapazio prof. Darmesteter, ona tvrdi da obe imaju isti izvor, a u prethodno navedenom odlomku traži se od Sunca da na brzim konjima slédi vodeni put sa nebesima. Prema *Aban Yasht* (V, 3), reka Arđvi Sura Anāhita moćno otiče sa visinâ Hukairye prema moru Vouru-Kasha, baš kao i reka Sarasvati opisana u *Rig-Vedi*, koja razdire vrhove planinâ i koja se priziva da siđe sa velike nebeske planine prema žrtvi (V, 43, 1). Obe su vazdušne

reke koje ne samo ispunjavaju sve zemaljske tokove, nego su takođe i na izvoru svih zemaljskih tečnosti, kao što su biljni sokovi, krv, itd., za koje se pretpostavljalo da su zavisile od vazdušnih vodâ posredstvom oblaka i kiše. Persijski rukopisi dodaju da između Zemlje i oblaka beskonačne svetlosti (*parame uyoman*, u *Rig-Vedi*) postoje tri posledne oblasti: zvezdana oblast koja sadrži semenje vodâ i biljaka, oblast Meseca, i oblast Sunca koja je najuzdignutija (*Yt.*, XII, 22—32). Kada, dakle, *Rig-Veda* kaže da je viša *rajas* sedište vodâ, ne sme se iz toga zaključiti, poput Wallisa, da nema nižih vodâ, jer se upravo ove poslednje podižu iz donjeg sveta i usmeravaju prema višoj oblasti nebesa da stvore zemaljske vode omogućujući kišu i oblake. Upravo tako i Ardvi Sûra Anâhita prolazi kroz zvezdanu oblast (*Yt.*, VII, 47), i mora se obožavati žrtvama da se njene vode ne popnu u oblast Sunca, što bi proizvelo sušu na površini Zemlje (*Yt.*, V, 85 i 90). U *Rig-Vedi* se isto tako kaže da Sarasvati ispunjava zemaljsku oblast i atmosferski prostor (VI, 61, 11), pa se ona preklinje da dođe i uveća reke, dakle i zemaljske vode. Ali najupečatljivija sličnost između Ardvi Sûra Anâhita i Sarasvati jeste ta da dok se ova poslednja određuje kao ubica Vritre, ili *Vritraghni* (VI, 6, 7), Ardvi Sûra Anâhita, prema *Aban Yasht* (V, 33—34) pripisuje Thrâetaonu, nasledniku vrlovitog plemena Athwya (koje odgovara vedskom Trita Aptya) koji joj je bio ponudio žrtvu, sposobnost da pobedi Azi Dahâka, čudovište sa tri usta, sa tri glave i sa šest očiju. To je doista ista povest koju nalazimo u *Rig-Vedi* (X, 8, 8), gde je Trita Aptya, sećajući se junačkih oružanih dela svojih predaka i potstaknut od Indre, potukao i ubio Tvashtrijevog sina sa tri glave i oslobodio krave. To jasno ustanovljuje vezu između vodâ, koje predstavljaju Ardvi Sûra Anâhita ili Sarasvati, i uništenja Vritre. Brojni egzegeti pokušali su da poistovete Sarasvati sa rekom istog imena u Pendžabu; ali kako je ova poslednja jedan beznačajan vodotok, to poistovećivanje nisu svi prihvatili. Prethodno poređenje pokazuje da moćna Sarasvati, baš kao i Ardvi Sûra Anâhita, jeste vazдушna reka koja se diže iz sabirališta donjih vodâ, prelazi preko neba i ponovo pada u donji okean. Jedan deo tih vodâ dolazi na

Zemlju u vidu kiše, pomoću žrtava ponuđenim reci, a u isto vreme se donosi semenje svega što raste na Zemlji. Tako, prema *Vendidad* (V, 19), drvo svekolikog semenja raste u sred mora Vouru-Kasha, a kaže se da semenje donose vazdušne reke i da ono pada na Zemlju posredstvom kiše; istu ideju nalazimo i u *Rig-Vedi* (I, 23, 20), gde nas žrec poučava da mu je Soma rekao da su sve lekovite trave sadržane u vodama. Tako imamo celokupnu priču o kozmičkom kruženju vazdušnih vodâ i o stvaranju zemaljskih vodâ i biljaka polazeći od njih. Donji svet, koji je obitavalište tih vodâ, omeđen je sa svih strana lancem planina kakva je Hara Berezaiti. Kada vazdušne vode uzmognu da se izdignu preko te planine, one prelaze preko gornje polulopte i ponovo padaju u more Vouru-Kasha ili donji okean, stvarajući tako kiše koje plode Zemlju i omogućavaju rastinju da niče na njenoj površini. Ali umesto da silaze u vidu kiše, ove vazdušne vode mogle su takođe, kao što smo videli, biti skrenute prema Sunčevoj oblasti i lišiti Zemlju kiše. Eto zašto je bilo nužno nuditi im žrtve i prizivati njihovu blagonaklonost.

Nemoguće je shvatiti duboko značenje legende o Vritri pre no što se najpre podnese račun o prirodi i kretanju ovih vazdušnih vodâ, takvima kakvim su ih shvatali preci Indo-Iranaca. Kao što je to zapazio Darmesteter, nebeske vode i svetlost proističu iz istog izvora, i slede paralelne puteve. Obe nebeske vode pobuđuju na kretanje nebeska tela, otprilike kao što bi čamac ili bilo koji drugi predmet bio ponesen strujom neke reke. Posledice kočenja ovih vodâ bile su, dakle, krajnje ozbiljne, jer su Sunce, Mesec i zvezde prestajali sa izlaskom i čitav svet uronjavao je u tamu. Sada možemo odmeriti veličinu štete koju je uzrokovao Vritra zastavljajući tok tih vodâ. U svom skrivenom skloništu, u dnu *rajasa*, što će reći na donjoj polulopti, on je zarobljavao vode tako da se njihov tok koji se penjao preko planina zaustavljaše, a Indriina pobeda nad Vritrom odgovarala je obnavljanju njihovog toka prema gore. Kada su vode tako bile oslobođene, one prirodno domošahu sa sobom zoru, Sunce i krave, što će reći dan ili jutarnje zrake, pa je pobeda otud bila četvoro-

struka. Sada jednako možemo razumeti ulogu koju su igrali *parvatas*, ili planine, u legendi: radilo se o planini Alborz ili Hara Berezaiti; i kao što je Vritra, protežući svoje telo, začepljivao sve otvore planinskog lanca kroz koje bi mogli da se ispnu Sunce i vode, Indra je morao da ponovo otvori te prolaze ubijajući Vritru. *Bundahish* (V, 5) pominje 180 otvorâ na Istoku i 180 na Zapadu, kroz Alborz; tako, Sunce ih svakodnevno prelazi u oba smera, a i sva kretanja Meseca, sazveždâ i planeta takođe su tesno zavisna od ovih otvorâ. Ista ideja izražava se u poznoj sanskritskoj književnosti, gde se kaže da Sunce izlazi iznad planine na Istoku, a zalazi ispod planine na Zapadu. Planina za koju se kaže da je na njoj Indra našao Shambaru (II, 12, 11) jeste Valina stena u kojoj je zmaj bio zatočio krave (IV, 3, 11; I, 71, 2), i koju su otvorili Angirasi, predstavljali isti planinski lanac koji je odvajao donju nebesku poluloptu od gornje, ili svetli okean od tamnog. Ovo objašnjenje legende o Vritri izgledaće čudno mnogim naučnicima, ali veza između proticanja vodâ i svitanja zore i izlaska Sunca nema ičeg izmišljenog. Dvosmislenost vedskih tekstova potpuno otklanjaju persijski rukopisi. Tako, u *Yasht de Khorshed* (VI, 2 i 3), kaže se da »kada izlazi Sunce, Zemlja postaje čista, vode koje protiču odsijavaju se... a ako Sunce ne izađe, daēvasi razaraju sve što se nalazi u sedam Karshvares (carstava)«. *Farvardin Yasht* je još izričitiiji: taj *Yasht* je posvećen Fravashima koji odgovaraju Pitrisima iz *Rig-Vede*. Ovi preci se i u *Rig-Vedi* opisuju kao da učestvuju u proizvođenju kozmičkih pojavâ. Oni su, naime, ukrasili nebo zvezdama, stavili tminu u noć a svetlost u dan (X, 68, 11) ili otkrili skrivenu svetlost i porodili zoru (VII, 76, 4; X, 107, 1). U persijskim rukopisima, Fravashi su »pokazali divotan put vodama koje su dugo stajale ukočene na istom mestu« i koje su se pokrenule »duž puta koji je prosekao Mazda, duž puta koji su prosekli bogovi, koji im je bio dosuđen«. U stihovima koji slede (*Yt.*, XIII, 57), kaže se da su Fravashi pokazali »put zvezdama, Mesecu, Suncu i večnim svetlostima, koji su dugo bili ukočeni na istom mestu, zato što su ih tlačili daēvasi svojim prepadima«. Ovde se jasno pominje odnos između proticanja vodâ i kretanja Sunca. Prof. Darmes-

teter dodaje u belešci da se kočenje vodâ događalo u zimu (*Up. Ved.*, V, 10—12; VIII, 4—10), mesto navedeno i analizirano u daljem tekstu. Takođe se dalje kaže (*Yt.*, XIII, 78) da su Fravashi »uništili zlobu demona Angra i Mainyua (Avestin ekvivalent za Vritru), na taj način da se vode ne zaustavljaju u toku niti biljke u rastu«. U *Yasna LXV* (Sp. LXIV, 6), obožavalac traži od Fravashija, koji su »nosili vode koje teku od najbližih«, da dođu; a malo dalje traži se od vodâ da »ostanu mirne dok Zaota (sanskrit *Hotâ*) žrtvuje«, što očigledno znači da žrtva koju nudi sveštenik osigurava oslobađanje vodenog vala. Persijski rukopisi govore, na drugom mestu (*Yt.*, X, 61), o toku vodâ, ali odlomci koje smo naveli dovoljni su da dokažu naš stav. Glavna teškoća za racionalno objašnjenje o Vritri bila je da se uspostavi odnos između toka vodâ i svitanja zore, a odlomci koje smo uzeli iz *Farvardin Yasht* dozvolili sunam da o tome podnesemo račun na zadovoljavajući način.

*Vendidad* takođe u dva navrata govori o razdoblju tokom kojeg se nebeske vode zaustavljaju, pa nam se činilo nužnim da navedemo ta mesta jer nam daju druge naznake o kruženju ovih vodâ. Mi već znamo, prema prof. Darmesteteru, da te vode prestajahu da teku tokom zime, ali nam *Fargard V* i *VIII iz Vendidad* daje precizniji odgovor: Ahura Mazda tu objašnjava šta treba učiniti sa lešom osobe koja umire tokom zime, dok se ne obave uobičajeni obredi na kraju godišnjeg doba. Ahura Mazdi se postavlja pitanje (*Fargard*, V, 10): »Kad prođe leto i dođe zima, šta će činiti obožavalac Mazde?« Na to Ahura Mazda odgovara: »U svakoj kući, u svakom plemenu, postaviće se tri *Katas* za pokojnika, dovoljno velikih da ne smetaju lobanji, nogama ili rukama čoveka... a telo bez života će se tu ostaviti tokom dve noći, tri noći ili jednog meseca, dok ptice ponovo ne polete, biljke ne niknu, reke ne poteku i vetar ne isuši vode Zemlje. A čim ptice polete, biljke niknu, reke poteku i vetrovi isuše vode Zemlje, tada će obožavalac Mazde staviti pokojnika (na Dakhma), očiju okrenutih prema Suncu.« Čitalac će se možda setiti da sam to mesto već naveo, no kako još nisam bio objasnio teoriju kruženja nebeskih vodâ, ras-

prava o njemu morala je biti odložena za kasnije. Mi sada razumemo šta se podrazumeva pod izrazima poput »biljke će nići« i »reke će poteći«. To su potpuno isti izrazi koji su korišćeni u *Farvardin Yasht*, i koji se, dakle, odnose na kretanja Sunca i Meseca, koji su dugo vremena stajali nepokretni na istom mestu. Drugim rečima, vode, baš kao i Sunce, obustavljale su svako kretanje tokom zime, pa obožavalac Mazde ne može raspolagati lešom dok vode iznova ne poteku i Sunce se ponovo ne pokrene, trajalo to dve noći, tri noći ili ceo mesec. Obožavaoci Mazde verovahu da su se leševi pročišćavali Suncem, pa se telima mrtvih nije moglo raspolagati tokom noći. U gore navedenom odlomku iz *Vendidad* izričito se kazuje da je zima nekada bila obeležena dugim razdobljima tame od dve ili tri noći, ili čak od jednog meseca, i da tokom tog razdoblja vode prestajahu da teku i biljke da niču. U tom se, dakle, trenutku postavlja problem ophođenja sa leševima, i to je razlog iz kojega se propituje Ahura Mazda. To pitanje ne bi imalo ikakvog smisla da se Sunce dizalo svakoga zimskog dana u drevnoj zemlji Mazdijanaca, a ono nema većeg smisla ni dan-danji, pošto u našim tropskim oblastima nema ikakve teškoće da se leš izloži Suncu bilo kog dana; a tada bi bilo besmisleno tražiti od vernikâ da pohrane nečisti leš u svojoj kući tokom dve ili tri noći, ili jednog meseca, dok se zima ne okonča. Gore navedeno mesto iz *Fargard* ne pravi ikakvu aluziju na tminu, no ona se lako može izvesti iz činjenice da se telo posle izvesnog vremena iznosi i prostire na Dakhma, očiju okrenutih prema Suncu, što očito znači da je taj obred bio nemoguć tokom vremena u kojem je telo bilo čuvano unutar kuće. Ali *Fargard* VIII, 4 (11), koji dotiče isti predmet, izričito spominje tamu; tu se Ahura Mazdi postavlja pitanje: »Ako u kući obožavaoca Mazde umre pas ili čovek, bilo da pada kiša, sneg ili duva vetar ili naiđe tama, kada stada ili ljudi izgube svoj put, šta treba da čini obožavalac Mazde?« Na šta Ahura Mazda daje isti odgovor kao u *Fargard*, V. Verniku se naredjuje (VIII, 9) da iskopa grob u kući i da u njega »položi beživotno telo tokom dve noći, tri noći ili jednog Meseca, dok ptice ne počnu da lete, biljke da niču, reke da teku, i vetar ne isuši zemaljske

vode«. Tmina je ovde povezana sa snegom i vetrom; mi smo videli da u *Farvardin Yasht* vode i Sunce kreću istovremeno. Molim čitaoca da se takođe seti mesta iz *Tir Yasht*, gde vreme određeno za povratak Tishtrye, posle njegovog pohoda na Apaoshu u vodenim oblastima, traje jednu noć, dve noći, pedeset ili stotinu noći. Iz tog tako sakupljenog korpusa možemo zaključiti da je kretanje Sunca i zore prestajalo u zimu, te da je to razdoblje nepokretnosti moglo trajati između jedne i stotinu noći. To je bilo razdoblje duge tmine, kada se Sunce nije pojavljivalo iznad horizonta, pa ako bi neki čovek preminuo tokom tog razdoblja, njegov se leš morao čuvati u kući dok nebeske vode ne stupe iznova u svoje kretanje i Sunce se ne pojavi na horizontu. Ranije sam već zapazio da verovanje, kod Indusa, da je nepoželjno umreti tokom Dakshinâyana, mora dosezati do onog vrlo drevnog običaja koji se sastoji u tome da leš mora sačekati prikladne obrede tokom duge arktičke noći. Reč *Kâta*, upotrebljavana za »grob« u persijskim rukopisima, pojavljuje se i u *Rig-Vedi* (I, 106, 6), gde mudrac Kutsa, ležeći u *Kâta*, priziva Indru, Vritroubicu, da ga zaštiti; mislim da to pruža bar posredan dokaz za sveopšti običaj da se tela mrtvih čuvaju u jednom *Kâta* dok Vritra ne bude ubijen, a vode i Sunce oslobođeni radi započinjanja novog ciklusa. Možemo takođe razumeti zašto se kaže da Indra stavlja vode u kretanje prema gore (*udancha*; II, 15, 6) i kako Vritrina smrt dopušta rekama da slobodno poteku (*sartave*; I, 32, 12), ili kako je Indra omogućio nebeskim svetlostima da sijaju bez zamračivanja (I, 80, 5) i dopustio vodama (*apah*) da poteku (*sar-mâya*). Ima mnogo drugih mestâ u *Rig-Vedi* gde se pominje tečenje vodâ i pojava Sunca i zore kao simultanih učinaka, u šta se možemo uveriti čitajući Macdonellovo delo *Vedic Mythology*. Svi ti odlomci postaju razumljivi kada se tumače pomoću teorije kozmičkog kruženja vazdušnih vodâ kroz gornju i donju poluloptu. Ali kako ta teorija nije shvatana iz toga ugla, egzegeti Vedâ, drevni i moderni, do sada su propuštali da legendu o Vritri protumače na racionalan i razumljiv način, naime iz četiri simultana vida Indrinog pohoda na Vritru.

Tako opisano kozmičko kruženje vazdušnih vodâ nije svojstvena samo indo-iranskoj mitologiji. U *Paradise Found*, dr Warren navodi analogno kruženje vazdušnih vodâ u Homerovim delima. Po opisu koji daje ovaj poslednji, Sunce pada prema okeanu, zariva se u njega, iz njega se iznova pomalja i penje na nebo. Sve reke, sva mora, svi izvori, i čak najdublji bunari zavise od okeana za kojeg se smatralo da okružuje Zemlju.<sup>6)</sup> Helios ili Sunce plovi sa Zapada na Istok u zlatnom čunu, što znači da je donji svet morao biti pun vode. Ali specijalisti za Homera su, čini se, stvorili površne teškoće u tumačenju tih odlomaka, pretpostavljajući da je Homer zamišljao Zemlju kao ravnu, te da Sunce, pošto je Had bio oblast potpune tame, nije moglo u njemu boraviti posle svog zalaska. Dr Warren je, međutim, pokazao da je ta pretpostavka bez osnova, da je Zemlja po Homeru u stvari bila sfera i da je donji svet bio ispunjen vazdušnim vodama. Mi smo ranije videli da su tumači *Vedâ* pronašli slične teškoće u tumačenju mita o Vritri, pretpostavljajući da je donja nebeska polulopta bila nepoznata vedskim bardima. Radi se verovatno o povratnom dejstvu homerske kontroverze, a kao što je to podvukao dr Warren,<sup>7)</sup> te neosnovane pretpostavke verovatno su nastale usled predrasude sa kojom je većina naučnika pristupala pitanju tumačenja drevnih mitova. U našem vremenu se u opštem slučaju misli da preistorijski ljudi nisu imali više znanja o svetu od najprimitivnijih plemena koja su otkrivena; a jasni, jednostavni i izričiti tekstovi često su ostavljani po strani, menjani ili prećutkivani od strane naučnika koji bi ih, da nisu bili zaslepljeni svojim predrasudama, zacelo bili drugačije protumačili. Neću dužiti sa ovim predmetom i zadovoljiću se da citaoca uputim na delo dr Warrena. Dr Warren takođe navodi slučaj Euripida koji je, kao i Homer, mislio da postoji samo jedno vrelo na izvoru svih vodâ sveta, a isto shvatanje izrazio je i Hesiod u svojoj *Teogoniji* u kojoj su svi toci sinovi, a sve izvorske vode i reke kćeri Okeanove; sve vode silaze tada prema reci Okean koja okružuje svet na Polutaru, s čije se druge strane nalazi donji svet, shvatanje srodno onom koje nalazimo u *Avesti*. Takođe se veli da je Aristotel u svojoj *Meteorologiji*

pomenuo »jednu vazdušnu reku koja neprekidno teče između nebesa i Zemlje, stvorenu od izdižućih i spuštajućih isparenja.«<sup>8)</sup> Grill je takođe skrenuo pažnju da su i Germani zamišljali jednu sličnu reku, a finska mitologija govori o jednoj silazećoj reci, Ukko, i o jednoj uzlazećoj, Amma, za koje se čini da su ostaci drevnog kruženja kozmičkih vodâ. U letonskoj mitologiji takođe srećemo zlatni čun, a povodom njega prof. Max Müller kaže: »Koliko god zlatni čun koji uranja u more i kojeg oplakuje kći neba mogao biti podložan sumnji u drugim mitologijama, on to niukoliko nije u letonskoj mitologiji. U *Vedama* je reč o zalazećem Suncu koje moraju spasiti Ashvini. Kod Grka je to zlatni čun u kojem Helios i Herakle plove sa Zapada na Istok. U *Vedama* je to katkad sama kći Sunca koja se potapa, kao Chyavâna koju zajedno sa drugim junacima moraju spasiti Ashvini; Letonci dozivaju sinove bogova da dođu u pomoć Sunčevoj kćeri.«<sup>9)</sup> U istom duhu, može se zapaziti da *Rig-Veda* opisuje Ashvine koji spašavaju svoje štice i kćerke u čunovima (I, 116, 3; I, 182, 6) i da, iako čunovi Ashvina nisu od zlata, njihova kočija to jeste (*hiranyayi*; VIII, 5, 29); dok su čunovi u kojima Pûshan prelazi vazdušni okean (*samudra*) doista zlatni (VI, 58, 3). U I, 46, 7 kaže se da Ashvini raspolazu nekom vrstom dvostruke opreme sačinjene od jedne kočije i jednog čuna, i da je njihova kočija *samâna yojana*, što će reći da ona bez razlike prelazi nebo i vode (I, 30, 18). Reč *samâna* nema smisla, osim ako se dopusti da postoje izvesne teškoće u prekoračavanju granice između dve nebeske sfere. Vedski bogovi koristili su posebno te čunove za prolazjenje kroz donji svet, sedište nebeskih vodâ, kada se pojavljivahu iznad horizonta, prelazili su gornju sferu na svojim kočijama. Ali katkad se kaže da ih vode prenose preko neba ili da donji svet prelaze na svojoj kočiji. Na primer, u legendi o Dirghatamasu, kaže se da je ovaj nošen na vodama deset meseci, zatim da, stareći i dosežući tačku umiranja, stiže do okeana u koji se ulivaju vode. Drugim rečima, Sunce, kojeg su vode nosile tokom deset meseci, prelazilo je u donje vode, kao što smo to objasnili u poglavlju VI. Ideja o kozmičkom kruženju vazdušnih vodâ nije, međutim, ograničena na indijsku, iransku i grčku mitologiju. U egipatskoj



mitologiji boginja neba Nut predstavljena je kad »crtežom koji sadrži jednu zvezdanu traku prućenu vodenom trakom«. Sir Norman Lockyer kaže da »kao i solarni bogovi, zvezde takođe prelaze preko nebeskog svoda na čunovima, sa jednog horizonta na drugi«. <sup>10)</sup> Već smo istakli jevrejsko shvatanje nebeskog svoda koji nastaje iz razdvajanja gornjih i donjih vodâ. Nema, dakle, išeg začuđujućeg u tome što u *Vedama* ili *Avesti* nalazimo više ili manje izričita upućivanja na kruženje vazdušnih vodâ preko gornje i donje nebeske polulopte svemira. To je shvatanje koje se sreće tako reći svuda, pa nas ništa, osim predrasudâ, ne može sprečiti da simultano kretanje, ili simultano oslobađanje, vodâ i svetlosti, opisano u vedskim himnama, protumačimo polazeći od teorije kozmičkog kruženja vazdušnih vodâ.

Međutim, čak i ako prihvatimo teoriju kozmičkog kruženja nebeskih vodâ i simultanog oslobađanja vodâ i zore, možemo postaviti pitanje, kako arktička teorija pristupa objašnjenju legende o Vritri. Možemo dopustiti da vode, koje je Vritra zarobio začeplivši otvore kroz planinske lance koji ih okružuju, mogu u sebe upiti nebeske vode koje se nalaze iznad triju Zemalja; ali, kao što nam je poznato, borba između Indre i Vritre može sasvim lako predstavljati samo svakodnevnu borbu između svetlosti i tame, te da se pokaže mogućim da nas nikakva nužnost ne primorava na pribegavanje arktičkoj teoriji. Ali nekoliko trenutaka razmišljanja pokazuje nam da se svi zapleti borbe ne mogu objasniti teorijom svakodnevne borbe između svetlosti i tame. U X, 62, 2, Angirasi, koji pomažu Indri u osvajanju kravâ, pobedili su Valu na kraju godine (*parivatsare*). To dokazuje da je bitka bila godišnja a ne svakodnevna. Postoji takođe mesto (VIII, 32, 26) gde Arbudu, zloduha vodâ, ubija Indra pomoću leda (*hima*), a ne svojim gromom, kao obično. Osim činjenice da je borba bila godišnja, moramo dodati da se ona odigravala tokom zime, godišnjeg doba leda i snega; a to potvrđuje *Avesta* koja kaže da su tokom zime kako vode, tako i Sunce, prekidalali svoje kretanje. Kaže se takođe da su Vritrine tvrđave jesenje (*shâradih*), što dokazuje da je borba morala započinjati na kraju *Sha-*

*rada* (jeseni) i produžavati se tokom zime. Mi smo takođe videli da postoje žrtve koje traju stotinu noći, te da borba Tishtrye protiv Apaoshe traje između jedne i stotinu noći, u *Tir Yasht*. Sve ove pojedinosti mogu se objasniti samo arktičkom teorijom, teorijom duge jesenje noći, a ne polazeći od hipoteze svakodnevne borbe između svetlosti i tame.

Stigli smo do zaključka da je Indrina borba protiv Vritre morala započinjati u *Sharadu* i trajati do kraja *Shishire* u vodenim oblastima donjega sveta. Srećom za nas, taj zaključak upečatljivo je potvrđen jednim važnim navodom iz *Rig-Vede*, koji nam takoreći daje datum početka Indrine borbe protiv Vritre, premda smisao tog odlomka ostaje nejasan u odsustvu ključa za tumačenje. U II, 12, 11, čitamo: »Indra je našao Shambaru obitavajućeg u planinama (u) *chatvârimshyâm sharadi*«. Međutim, *chatvârimshyâm* je pridev rednoga broja u ženskom rodu i u lokativu, kao što je i *sharadi* lokativ od *sharad* (jesen), koja je na sanskritu ženskog roda. Izraz *chatvârimshyâm sharadi* je, dakle, podložan dvoma tumačenjima ili konstrukcijama, iako su sâme reči proste. *Chatvârimshyâm* doslovno znači »u četrdesetom«, a *sharadi* »u jesen«. Ako *chatvârimshyâm* uzmemo kao pridev koji bliže određuje *sharadi*, značenje izraza postaje: »tokom četrdesete jeseni«; dok ako su dva izraza nevezana, izraz znači: »u četrdesetom, u jesen«. Sâyana i zapadnjački naučnici usvojili su prvu konstrukciju, pa odlomak prevode sa: »Indra je našao Shambaru obitavajućeg u planinama u četrdesetoj jeseni, tj. u toku četrdesete godine«, jer reči koje označavaju godišnja doba, kao što su *Vasant* (proleće), *Sharad* (jesen) ili *Hemanta* (zima), razumevaju se u smislu jedne godine, posebno kada su praćene brojčanim pridevom koji označava više od broja jedan. Ta konstrukcija je gramatički ispravna, jer *chatvârimshyâm* i *sharadi* su oba u ženskom rodu i u lokativu, pa se obe reči mogu povezati i protumačiti u smislu »u četrdesetoj jeseni ili četrdesetoj godini«. Ali kakav bi bio smisao tog izraza: Shambaru je Indra našao u četrdesetoj godini? Moramo li pretpostaviti da je Indra išao u potragu za zmajem tokom četrdeset godina i da je tek na kraju

tog dugog razdoblja pronašao neprijatelja u planinama? Ako je to slučaj, Indrina borba protiv Shambare ne može biti ni svakodnevna ni godišnja, nego moramo pretpostaviti da se ona odigravala samo jednom u četrdeset godina, zaključak koji je u protivurečnosti sa strofom X, 62, 2 koja kaže da je »Vala bio ubijen na kraju godine (*parivarsare*)«. Neki naučnici pokušavaju da preokrenu teškoću tvrdeći da se odlomak odnosi na glad ili sušu koja je nastupala po isteku četrdeset godina, ili, pak, da on predstavlja četrdesetogodišnji rat između Arija, koje štiti Indra, i Shambare, glavara starosedelacke rase koja je obitavala na planinama. Ali ta dva objašnjenja su odveć izmaštana i prelomljena preko kolena da bi zasluživala da se na njima zadržavamo. Povest o Shambari je toliko puta ponavljana u *Rig-Vedi*, a svuda predstavlja Indrinu borbu protiv Vritre.<sup>11</sup>) Besmisleno je, dakle, tvrditi da se tu pravi aluzija na četrdesetogodišnji rat protiv starosedelaca u jednom jedinom odlomku, posebno kada je on podložan različitom tumačenju, a da nije nužno menjati smisao reči. U sanskritu je vrlo uobičajeno upotrebljavati lokativ za mesec, dane, godišnja doba ili godine, radi datiranja nekog posebnog događaja. Tako, i dan-danji, mi kažemo: »*Kārttike, shuklapakshe, trayodashâm*«, što znači: »u mesecu Kārttika, u svetloj polovini (uvečavajući Mesec), trinaesti (*tithi* ili dan)«. Redni pridevi, kao *chaturhîfi ekādashi, trayodashi*, uvek se upotrebljavaju u ženskom rodu, i to samo u njemu, radi označavanja *tithi* ili dana u mesecu ili dvosedmičniku, zavisno od slučaja. Tako u *Taittirîya Brâhmana* (I, 1, 9, 10) susrećemo izraz »*yadi samvatsare na âdadhyât dvâdashyâm purastât âdadhyât*« što znači: »ako se žrtvena vatra ne posveti na kraju godine (*samvatsare*), mora se posvetiti dvanaestog (*dvâdashyâm*) posle«. Ovde, *dvâdashyâm* je redni broj u ženskom rodu lokativa, upotrebljen sâm, i znači »dvanaesti dan« posle kraja godine pomenute u prethodnoj rečenici. U vedskom navodu o kojem je reč; *chatvârimsyâm* može isto tako označavati četrdeseti *tithi*, ili dan, a *sharadi* godišnje doba, pri čemu se oba izraza uzimaju kao dva nezavisna lokativa. Tada bi odlomak značio: »Indra je našao Shambaru obitavajućeg u planinama četrdesetog (podrazumevano: dana) u jesen.«

Međutim, *Sharad* je četvrto godišnje doba u godini, a četrdeseti dan *Sharada* označavao bi sedam meseci i deset dana, dakle 220 dana, posle prvog dana *Vasanta* (proleća), sa kojim nekada započinjaše godina. Ukratko, taj odlomak znači da je Indrina borba protiv Shambare, ili godišnji sukob između svetlosti i tame, započinjao desetog dana osmog meseca godine, što će reći 10. oktobra, ako uzmemo da godina počinje u martu, prvom mesecu drevnog rimskog kalendara. U I, 165, 6 Vishnu je, poput točka, pokrenuo svojih devedeset brzih trkačkih konja u isto vreme kada i četiri; ovi brojevi očito se primenjuju na godinu od četiri godišnja doba od kojih svako obuhvata devedeset dana. Ako to dopustimo, svako godišnje doba sadrži tri meseca, i pošto je *Sharad* treće (X, 90, 6), četrdeseti dan *Sharada* uvek bi odgovarao desetom danu osmog meseca u godini. Eto kako dobijamo tačan datum godišnje borbe između Indre i Vritre, pa ako se to dobro shvatilo, izbećiće se mnoga nekorisna umovanja o legendi o Vritri. Ranije smo videli da je sedmoricu Adityas, solarne bogove meseci, sinove Aditi, njihova majka predstavila bogovima u toku jednog prethodnog *yuga*, te da je ona odbacila osmog, Mārtāndu, zato što je rođen kao nedonošče. Drugim rečima, ovde se kaže da je solarni bog osmog meseca umro malo posle svog rođenja, što očigledno znači da je Sunce sišlo ispod horizonta na početku osmog meseca, a ako se datum početka Indrine borbe protiv Vritre odredi kao četrdeseti dan *Sharada* ili deseti dan osmoga meseca, dolazimo do istog zaključka. Legenda o Aditi i datum početka Indrine borbe protiv Shambare, dat u II, 12, 11, poklapaju se na upečatljiv način; kako uobičajeno tumačenje tog odlomka nije dovelo do neke razumljive verzije, ostaje nam samo da usvojimo jedino drugo moguće tumačenje.

Po tom tumačenju, *Sharad* bi bio poslednje sunčano godišnje doba, a ovde ćemo primetiti da etimologija te reči vodi do istog smisla. Jer *Sharad* je izlučeno iz *shri*, sparušiti ili procerdati (*Unâdi*, 127), pa je njegov prvi smisao, prema tome, godišnje doba opadanja ili uvenuća. Ovde se očigledno radi o opadanju moći Sunca, a ne o uvenuću vegetacije, kako je to predložio Sâyana u svom ko-

mentaru uz strofu III, 32, 9. Tako u *Taittirīya Samhitā* (II, 1, 2, 5) nalazimo da »ima tri moći Sunca: jedna u *Vasanti*, što će reći jutarnja; druga u *Grisham* ili podnevna; i poslednja u *Sharadu* ili večernja«. <sup>12)</sup> Mi ne možemo dopustiti da reči jutro, podne i večer budu tako korišćene u svom prvom smislu. Ove tri etape odnose se na godišnji ciklus Sunca, a kaže se da je *Sharad* veče, što će reći opadanje Sunca u toku njegovog godišnjeg ophoda. Iz toga sledi da je posle *Sharada* nekada dolazilo razdoblje bez Sunca, a jedan vedski odlomak <sup>13)</sup> koji navodi Shambara u svom komentaru za *Jaimini Sutrās* (VI, 7, 40) kaže: »Sunce je u svim godišnjim dobima; kada je jutro (*uditi*), to je *Vasanta*; u trenutku muže (*sangava*), to je *Grishma*; u podne (*madhyan-dina*), to je *Varshā*; uveče (*aparāhna*), to je *Sharad*; u trenutku zalaska (*astam eti*), to je dvostruko godišnje doba *Hemanta* i *Shishira*.« Jedini smisao koji u ovom odlomku možemo naći jeste da moć Sunca opada u *Sharadu*, te da kraj *Sharada*, dakle, predstavlja njegovo godišnje potčinjavanje silama tame; ukratko, dvostruko godišnje doba *Hemanta* i *Shishira* predstavljalo je dugu noć, kada je Sunce silazilo ispod horizonta. Može se dodati da je izraz *himya* (doslovno »zimski«) u *Rig-Vedi* upotrebljen za označavanje noći (I, 34, 1), što podrazumeva da je zimsko godišnje doba bilo godišnje doba tame.

Može se tome prigovoriti da nigde ne postoji određen tekst koji nas ovlašćuje da vreme računamo počev od godišnjih doba i danā, te da se *chatvārimsyām sharadi* ne može protumačiti u smislu: »četrdesetog (dana) u *Sharadu*«. Taj je prigovor, međutim, nezasnovan jer mi na drevnim natpisima nalazimo brojne primere za to da su datumi događaja beleženi samo u odnosu na godišnja doba. Tako u delu dr Burgessa i Pandita Bhagwanlāl Indrājija, *Inscriptions from the Cave-Temples of Western India*, koje je objavila Vlada u Bombaju 1881. godine, nalazimo datum natpisa br. 14 koji glasi ovako: »Kralja (*rano*) *Vāsithīpute*, slavni gospodar (*sāmi-siri*) (*Pulumāyi*) u sedmoj godini (*Grishme*), petog dvosedmičnika, prvoga dana.« Tim povodom dr Burgess zapaža da »naznačavanje petog dvosedmičnika *Grishme* upućuje

na to da godina nije bila podeljena na šest godišnjih doba (*ritu*), nego na tri: *Grishma*, *Varshā* i *Hemanta*.« Ali ono što je za naš predmet od značaja jeste taj metod datiranja prema godišnjim dobima, dvosedmičnicima i danima, bez odnošenja spram meseci. Isto delo navodi druge natpise, od kojih je jedan, pod brojem 20, ovako datiran: »U dvadeset-četvrttoj godini kralja *Vāsithīpute*, slavni *Pulumāyi*, trećeg dvosedmičnika zime (*Hemanta*) drugoga dana«, a drugi jedan datum ovako je sastavljen: »Desetog dana, u šestom dvosedmičniku *Grishme*, u sedmoj godini kralja *Mādharipute*, gospodara *Sirisene*.« Dr *Bhāndārkar*, u svojoj *Early History of the Deccan*, odredio je da je *Mādharipute* vladao nad *Mahārāshtram* od 190. do 197. godine, a da je *Pulumāyi* bio na prestolu *Mahārāshite* šezdeset godina ranije, što će reći od 130. do 154. godine. Dakle, svi gore navedeni natpisi pripadaju drugom veku naše ere, što će reći mnogo pre vremena *Arya*, *Bhatte* ili *Varāhmihire*, čiji su radovi ustanovili, ako ne i uveli, sadašnji način merenja vremena pomoću godišnjih doba, meseci, dvosedmičnika i danā. Pre osamnaest vekova događaji su datirani samo preko godišnjih doba, dvosedmičnika i dana u dvosedmičniku, bez odnošenja prema mesecu u godini, pa sasvim lako možemo pretpostaviti da su nekoliko vekova ranije datumi odmeravani još jednostavnije: spominjani su samo godišnje doba i dan u njemu. Taj metod datiranja preko godišnjih doba i danā doista nalazimo u *Avesti*. *Westergaard* beleži, povodom nekih rukopisa iz *Afrigān Gāhanbār* (I, 7—12), da se tu ustanovljuje spisak različitih naknadā dodeljenih *Mazdinom* obožavaocu u budućem životu za poklone koje nudi *Ratuu* (religioznom poglavaru); a tu srećemo izraze kao što su: »U 45. (danu) *Maidhyō-Zaremya*, što će reći danu meseca *Ardibehesta*«; ili još: »U 60. (danu) *Maidhyōshma*, što će reći danu meseca *Tira*«; i tako dalje. Svaki datum dat je na različit način, bilo spominjanjem *Gāhanbāra* ili godišnjeg doba (budući da je godina bila podeljena na šest *Gāhanbāra*) i dana u tom godišnjem dobu, bilo spominjanjem meseca i dana u tom mesecu. Tako su upotrebljavana dva metoda datiranja, dok bi samo jedan bio dovoljan. Ali, kao što je to zabeležio *Ervad Jamshedji Badabhai Nadeshah*, kraj-

nje je verovatno da je metod datiranja preko godišnjih doba i danâ stariji, a da su izrazi koji sadrže imena meseci i danâ u mesecu docnija dodavanja, izvršena u vremenu kada je stari metod bio potisnut drugim.<sup>14)</sup> Ali čak i ako pretpostavimo da su oba izraza upotrebljavana konkurentno, mi u svakom slučaju imamo dokaz da je metod datiranja preko godišnjih doba i danâ u tom godišnjem dobu bio u upotrebi u vreme kada je Afrigân bio pisan; pa ako je taj metod bio tako star, to potvrđuje naše tumačenje *chatvârimsyâm sharadi* u smislu: »Četrdesetog (dana) u *Sharadu* (u jesen).« Skoro je izvesno da su vedski bard i predali u ovom odlomku tačan datum početka Indrine borbe protiv Shambare, ali u odsustvu dobrog ključa tumačenja, taj odlomak je dugo rđavo shvatan i rđavo preveden, kako sa strane Istočnjaka, tako i sa one zapadnjačke. Tu grešku dopustila je gramatička mogućnost da se *chatvârimshyâm*, kao pridev, priveže uz *sharadi*; i premda tumači *Vedâ* nisu bili kadri da objasne zašto je, po njihovom tumačenju, Shambara pronađen tek četrdesete godine, oni su ipak usvojili njihovo tumačenje, zato što im nijedno drugo nije izgledalo verodostojnim. Novo rešenje koje sam predložio vrlo je prosto. Promena koja nastaje kada se dva lokativa drže za dve nezavisne reči ima vrlo značajne posledice, i sve dok je arktička teorija bila nepoznata, pažnju komentatora nije privlačila ta druga moguća konstrukcija.<sup>15)</sup> Ali sada, mi sasvim lako možemo razumeti zašto je rečeno da je Indra našao Shambaru četrdesetog dana *Sharada*, zašto su tvrdave u koje se sklonio zmaj određene kao *sharadi*, i zašto je Arbuda, zlo-duh vodâ, bio ubijen ledom (*hima*). Ranije sam rekao da su se Shambrine tvrdave (*purah*) mogle tumačiti u smislu »dan«, a pridev *sharadi* dolazi samo kao potkrepljenje iste ideje. Nestanak Sunca iza horizonta u arktičkim oblastima na početku osmog meseca, u jesen, praćen jednim dugim sutonom, zatim neprekidnom noći od otprilike stotinu danâ i dugom zorom od trideset danâ, nalazi se u osnovi legende, pa arktička teorija savršeno podnosi račun o svim potankostima ove legende.

Ostaje jedna tačka legende o Vritri koja zahteva da bude osvetljena pre no što završimo ovu

studiju. Videli smo da je vodu i svetlost Indra simultano oslobodio posle svoje pobede nad Vritrom. Katkad se o vodama govori kao o rekama (II, 15, 3; 11, 2) koje teku prema gore (*udancha*; II, 15, 6), i kojih ima sedam (I, 32, 12; II, 12, 12). Teorija kozmičkog kruženja vazdušnih vodâ objašnjava zašto ove teku prema gore u isto vreme kad sviće zora; jer pošto se verovalo da su Sunce na nebo donosile vazdušne struje, Sunčeva svetlost pojavljivala se iznad horizonta kada su se vazdušne reke izdizale iz donjeg sveta gde ih je zadržavao Vritra. Ako je opis rekâ koje sa sobom nose Sunčevu svetlost prikladan, ostaje nam da objasnimo zašto ovih rekâ ima sedam. U opštem slučaju se smatra da teorija bure pruža zadovoljavajući odgovor na to pitanje. Tako, zapadnjački naučnici su predložili da se sedam rekâ o kojima je ovde reč shvati kao sedam rekâ u Pendžabu koje su tokom kišnog godišnjeg doba napajale vode koje je Indra oteo iz zatočeništva zmaja koji ih je zadržavao u olujnom oblaku. To objašnjenje pruža nam *Rig-Veda* (X, 75), kao i izraz *hapta hindu* u *Fargard I* iz *Vendidad*, koji je ime dato Pendžabu ili Indiji. Ali ta hipoteza, koliko god privlačna na prvi pogled, niukoliko ne dopušta da se na zadovoljavajući način objasni podela vodâ na sedam. Pošto, kako je to ranije podvučeno, simultano oslobađanje vodâ i svetlosti može biti objašnjeno samo počev od teorije kozmičkog kruženja vazdušnih vodâ, mi ne možemo sedam rekâ koje oslobađa Indra poistovetiti ni sa jednom zemaljskom rekam, bilo to u Pendžabu ili drugde. Pendžab je, u stvari, kako to samo ime naznačuje, zemlja pet rekâ, a ne sedam, a tako je opisan u *Vâjasaneyi Samhitâ*.<sup>16)</sup> Naziv *panchanada* je, dakle, prikladniji u slučaju Pendžaba od *sapta sindhavah* ili *hapta hindu* iz *Aveste*. Ali teškoću možemo zaobići pretpostavivši da su vedski bard i govoreći o sedam rekâ, uključivati Kubhâ i Sarasvati, ili bilo koje dve pritoke Inda, u celini. U *Rig-Vedi* (X, 75), spominje se blizu 15 različitih rekâ, među kojima Gang, Yamuna, Kubhâ, Krumu, Gomati, Rasâ, i sedam reka u Pendžabu. Ali nigde ne nalazimo koje su to posebne reke koje sačinjavahu deo sedmočlane grupe. To je izazvalo razliku u mišljenjima među naučnicima. Tako Sâyana uključuje Gang i Yamunu u tu grupu koja bi

se, po prof. Max Mülleru, zaokružila dodavanjem Inda i Sarasvati na pet pendžabskih rekâ. Međutim, Lassen i Ludwig smatraju da Kubha mora biti deo te grupe, umesto Sarasvati. Ove činjenice pokazuju da nismo na sigurnom tlu kada pretpostavljamo da je sedam rekâ označavalo ono što je, u prirodi, zemlja od pet rekâ. Izraz *sapta sindhavah* nalazi se preko deset puta u *Rig-Vedi*, a na pet mesta on jasno označava sedam reka koje oslobađa Indra u isto vreme kada i krave ili povratak zore (I, 32, 12; II, 12, 3 i 12; IV, 28, 1; itd.); Iz gore nabrojanih razloga ne možemo dopustiti da one u ovim odlomcima predstavljaju zemaljske reke. U drugim slučajevima, nema jednog jedinog primera na osnovu kojeg se može reći da izraz označava samo zemaljske reke, pa je verovatnije da izraz *sapta sindhavah* svuda označava nebeske reke. Ne želimo time da kažem da se *sapta sindhavah*, *sapta parvatah* ili *sapta sravatah* ni u jednom slučaju ne može primeniti na zemaljske reke, u stvari, u *Rig-Vedi* se pominju tri grupe od po sedam rekâ; nebeske, zemaljske i paklene. Tako, u X, 64, 8 označuju se »tri puta po tri reke litalice«, dok se za vode kaže da »teku trostruko, sedam puta sedam« (X, 75, 1). To jasno dokazuje da, kao Gang u *Purânas*, vedski bardovi poimahu jednu grupu od sedam rekâ na nebesima, drugu grupu na Zemlji i treću u donjem svetu, otprilike na isti način kao i dvanaest nebeskih bogova, jedanaest zemaljskih i jedanaest vodenih (I, 139, 11; I, 34, 11; X, 65, 9). Ako je to tako, nemoguće je da vedski bardovi nisu poznavali podelu na sedam zemaljskih rekâ, ali iz gore navedenih razloga mi ne možemo tvrditi da su tu podelu nadahnule pendžabske reke, protegnuvši je potom na gornju i donju nebesku poluloptu. Pendžab je, kao što smo to već zapazili, zemlja pet a ne sedam rekâ; i premda se može stići do broja sedam dodajući tom skupu dve ma koje pritoke iz naše mašte, veštačko obeležje tog postupka odveć je napadno da bi opravdalo stav da su izraz *sapta sindhavah* izvorno nadahnule reke u Pendžabu. Ne treba zaboraviti da podela na sedam nije isključivo vezana za vode, nego je reč o opštijem sistemu razdeobe. Tako imamo sedam zemaljskih područjâ (I, 22, 16), sedam planinâ (VIII, 96, 2), sedam Sunčevih zrakova ili konjâ (I, 164, 3), sedam *hotrisa*

(VIII, 60, 16), sedam oblasti (*dishah*) i sedam Adityas (IX, 114, 3), sedam *dhitis* ili posvećenja (IX, 8, 4), sedam sestara ili *maryâdâh* (X, 5, 5—6) i možda sedam i sedam bogova u *Rig-Vedi*; dok u potonjoj samskritskoj književnosti imamo sedam nebesa, sedam planinâ, sedam okeana i sedam donjih svetova. Ta sedmočlana podela nalazi se i u drugim indoevropskim mitologijama, kao na primer u *Avesti*, gde se kaže da je Zemlja podeljena na sedam Karshavares (*Yt*, X, 16 i 64), a u grčkoj mitologiji se govori o sedam naslaganih slojeva neba. Iz toga sledi da se sedmočlana podela može protegnuti gotovo do indoevropskog vremena, a u tom slučaju ne možemo tvrditi da se podela vodâ na sedam, što je poseban slučaj opštega načela, nije mogla nadahnuti rekama Pendžaba, jer tada bismo morali da pretpostavimo da je Pendžab bio postojbina Indoevropskijana pre njihovog raseljavanja. Ali ako reke koje je oslobodio Indra nisu zemaljske, i ako se izraz *sapta sindhavah* izvorno nije primenjivao na reke Pendžaba, možemo postaviti pitanje, kako objasniti broj rekâ i poreklo izraza *hapta hindu* prisutnog u *Avesti*. Odgovor na to pitanje nalazi se u simultanom oslobađanju vodâ i svetlosti koje je sproveo Indra posle pobede nad Vritrom. U II, 12, 12, Indra, koji je omogućio da poteče sedam rekâ, određen je kao *sapta-rashmin* (sa sedam zrakova), što upućuje na to da je tu postojala neka vrsta veze između sedam zrakova i sedam rekâ. Jednako smo videli da se vode i Sunce pomeraju u isto vreme, prema persijskim rukopisima. Ako je to tako, šta prirodnije od pretpostavke da je za sedam Sunaca bilo potrebno sedam konjâ ili sedam arijskih rekâ da bi ih preneli preko neba, na isti način na koji je Dirghatamas bio nošen vodama (I, 158, 6)? Štaviše, po legendi o Aditi, bilo je sedam Sunaca ili bogova meseci, smeštenih u različite oblasti, koja su proizvodila sedam sunčanih meseci različitih temperaturâ. No kako bi se sedam Sunaca moglo pomerati na sedam različitih delova nebesa, ako ne putem veštog raspoređivanja sedam različitih vazdušnih rekâ koje se izdižu iz donjeg sveta, svaka noseći svoje vlastito Sunce? Ukratko, ustanovi li se jednom veza između vodâ i svetlosti, nije teško pojmiti zašto se kaže da su vode i svetlost sedmočlani. Sedam nebeskih rekâ

izričito se spominje u *Rig-Vedi* (IX, 54, 2), a u mnogobrojnim odlomcima, od kojih su neki već bili navedeni, opisuju se tečenje rekâ i pojave zore na horizontu kao simultani. Ni teorija bure, ni geografija Pendžaba ne objašnjavaju na zadovoljavajućim načinom simultanost tih događaja; i sve dok se ta teškoća ne reši, osim arktičkom teorijom i teorijom kozmičkog kruženja vazdušnih vodâ, nećemo moći da prihvatimo napred navedenu hipotezu zapadnjačkih naučnika, koliko god bila dobro izložena. Što se tiče porekla izraza *hapta indu*, za koji se veruje da se primenjuje, u *Avesti*, na Indiju, mislim da ga možemo objasniti pretpostavivši da je izraz *sapta sindhavah* bio drevna oznaka koju su Ariji doneli u svoju novu domovinu i koji se primenjivao na nove zemlje, otprilike na isti način na koji britanski kolonizatori sada prenose stara imena iz svoje otadžbine u nove zemlje u kojima se nastanjuju. *Hapta hindu* nije jedini izraz koji srećemo u *Avesti* kada se nabrajaju arijske zemlje. Spisak obuhvata takođe *Vârenu*, *Haëtumant*, *Ranghu* i *Harahvaiti*, što su zendistički ekvivalenti za *Varunu*, *Setumat*, *Rasu* i *Sarasvatî*.<sup>17)</sup> Ali niko nikada nije, polazeći od toga, tvrdio da je vedsko božanstvo *Varuna* imenovano po zemlji koju su obožavaoci *Mazde* zvali *Varena*, a tako isto stvar stoji i sa *Rasâ-om* i *Sarasvatî*. Događa se da *Rasâ* i *Sarasvatî* označavaju zemaljske reke, čak i u *Rig-Vedi*, ali mi imamo dovoljno dokaza da su one izvorno bile vazdušne reke. Zato je prirodnije zastupati da su sva ta imena bila drevna mitološka imena koja su arijske izbeglice donosile sa sobom i pripisivale ih novim mestima i predmetima. U *Burmi* nalazimo mesta nazvana *Ayodhya*, *Mithila*, itd., a to se objašnjava time što su ih tako krstili *Indusi* koji su se nastanili u *Burmi*, prema imenima poznatim u njihovoj postojbini. Nema ikakvog razloga ne primeniti istu teoriju na slučaj *hapta hindu*, naročito kad vidimo da reke koje je oslobodio *Indra* mogu biti samo nebeske.

Prethodna rasprava pokazuje da su istinska priroda i kretanje vodâ koje je iz *Vritrinog* zatočeništva oslobodio *Indra* bili rdavo shvatani još od vremena prvih *Nairuktasa*, pa čak i vremena *Brâhmanas*. U *Rig-Vedi* nalazimo odlomke u kojima

*Pûshah* prelazi gornju nebesku poluloptu u čunovima; ali u opštem slučaju *Ashvini* i *Sûrya* opisuju se kako prelaze preko neba u svojim kočijama; to je prve *Nairuktase* navelo na verovanje da gornja nebeska polulopta nije bila sedište vazdušnih vodâ i da, kada se govorilo da je *Indra* oslobodio vode ubivši *Vritru*, te vode nisu mogle biti druge do one zatočene u kišnim oblacima. Sedam reka oslobođenih ubistvom *Vritre* bile su, dakle, jednako shvatane kao reke *Indije*, *Gang*, *Yamuna*, itd.; dok se probijanje planinâ objašnjavalo natezanjem smisla reči poput *parvata*, *giri*, itd., kao što smo to već rekli. Na tom stupnju stvar su uzeli u svoje ruke zapadnjački egzegeti koji, oslanjajući se na *hapta hindu* iz *Aveste*, blagoljubivo iznese teoriju da je sedam rekâ koje je oslobodio *Indra* bilo sedam rekâ *Pendžaba*. To objašnjenje, kada je prvi put objavljeno, smatrano je za veoma važno istorijsko otkriće; a to bi zacemento bio slučaj da je ono bilo zasnovano. Ali, kao što smo videli, *Pendžab* je po prirodi zemlja pet, a ne sedam rekâ, a kao takva opisana je u *Vâjasaneyî Samhitâ*. Takođe je očigledno da se, pošto je sedam reka *Indra* oslobodio u isto vreme kad i *zoru*, nije moglo raditi o rekama *Pendžaba*. Mi ne poričemo da su *Pendžab* nastanjivali Ariji u doba kada su pevane vedske himne, jer se reke *Pendžaba* izričito spominju u *Rig-Vedi*. Ali pošto te reke nisu onih sedam spomenutih u *Vedama*, pokazuje se nužnim jedno novo objašnjenje legende o *Vritri*, a njega može pružiti samo teorija kozmičkog kruženja vazdušnih vodâ ili rekâ koje kroz donji i gornji svet prenose *Sunce*, *Mesec* i druga nebeska tela. To nam dopušta da dobro objasnimo kako je *Vritra* mogao, protežući svoje telo, da začepi otvore na planinskim lancima (*parvatas*) — koji su, po analogiji sa planinama koje se vide na horizontu, predstavljali razmeđu između gornjeg i donjeg sveta — te tako sprečava kako vode, tako i *Sunce* i *zoru*, da se tokom duga vremena, u arktičkim oblastima koje su bile postojbina predaka vedskih bardâ, izdižu iz donjeg sveta. Druga tačka osvetljena ovom teorijom jeste četvorostruko obeležje učinaka *Indrinog* pohoda na *Vritru*, tačka koju su *Nairuktasi*, drevni i moderni, u potpunosti zanemarili, ne zato što im je bila nepoznata, nego zato što su bili nesposobni da joj

daju zadovoljavajuće objašnjenje, osim ako to nije ono da su pesnici *Rig-Vede* pobrkali različite učinke. Ali teorija kruženja kozmičkih vodâ koju nalazimo u mitologiji mnogih drugih naroda objašnjava čitavu tu zagonetiku. Ako se Indra opisuje kao gospodar ili oslobodilac vodâ (*apâm neta* ili *apâm srashâtâ*), tê vode ne predstavljaju one koje su u oblacima, nego one koje u vidu pare ispunjavaju svemir i sazstavaju tvar iz koje je stvoren svet. Drugim rečima, osvajanje vodâ bilo je nešto mnogo značajnije, mnogo divotnije i mnogo kozmičkije od proste činjenice provaljivanja oblaka u kišnom godišnjem dobu; a u tom slučaju, bilo je sasvim prirodno da se za najveće Indrino delo smatra ono kada je on, podržan stotinom noćnih žrtvovanja Some, ledom usmrćivao zloduha tamnih vodâ, razarao jesenje tvrđave, oslobađao vode ili sedam rekâ da bi im dozvolio da krenu na svoje vazdušno putešestvije, te Suncu i zori, ili kravama, omogućavao izlazak iz njihovog stenovitog zatvora u kojem su držane zatočenim od početka borbe koja je, prema jednom vedskom odlomku, do sada rđavo prevođenom, na visokim geografskim širinama započinjala svake godine četrdesetog dana *Sharade*, ili jeseni, a završavala se na kraju zime. Mi ne osporavamo da je Indra nekada bio bog kiše. Ima nekoliko odlomaka u *Rig-Vedi* (IV, 26, 2; VIII, 6, 1) gde se on izričito opisuje kako šalje kišu ili se, pak, upoređuje sa jednim kišnim bogom. Ali u svojstvu *Vritra-hana*, ili *Vritroubice*, i oslobodioca vodâ i zore, nemoguće je poistovetiti ga sa bogom kiše. Povest o oslobađanju pokorenih vodâ je drevna, jer *Vritra* se pojavljuje u obliku *Orthrosa* iz grčke mitologije, a *Vritra-han* je, kao i *Verethraghna*, u persijskim rukopisima bog pobe. Ali taj *Vritra-han* nije možda izvorno bio istovetan sa *Indrom*, jer se reč *Indra* ne nalazi u indoevropskim jezicima Evrope, pa zato neki mitolozi koji koniste uporedni metod predlažu da se uzme da je osvajanje vodâ, koje je izvorno bilo delo nekog drugog arijskog božanstva, u vedskoj mitologiji verovatno pripisano *Indri* kada je on postao glavno božanstvo Vedskog panteona. Činjenica da se u *Avesti* kaže da je *Tishtrya*, a ne *Verethraghna*, taj koji je oslobodio vode i svetlost, donosi izvesnu verovatnoću toj teoriji. Ali kakva

god bila tačka gledišta koju usvojimo, ona ne ugrožava zaključak do kojeg smo došli izlažući istinsko objašnjenje legende o *Vritri*. Oblaci i kiša ne mogu sazstavati materijalnu osnovu legende, koja se očigledno zasniva na prostoj pojavi donošenja svetlosti ljudima koji su je zabrinuto iščekivali tokom tamne duge noći u arktičkim oblastima; šteta je, pak, da je jedan nesporazum koji se tiče vedske kozmologije, ili prirode vodâ i njihovog kozmičkog kretanja, mogao bar za izvesno vreme zaprečiti put pravom tumačenju te značajne legende. *Indra* je zatim mogao postati i bog bure, ili se, pak, pohod na *Vritru*, koji je izvorno bio delo nekog drugog božanstva, mogao kasnije pripisati *Indri*, bogu kiše. Ali bilo da se dela *Vritra-hana* pripisuju *Indri*, ili se *Indra*, oslobodilac pokorenih vodâ, pobrka sa bogom kiše, kao *Tishtrya* u *Avesti*, jedna činjenica proizilazi iz svih tih zaplitanja, naime da su pokorene vode bile vazdušne vode donjega sveta, te da je njihovo potčinjavanje predstavljalo godišnju borbu između svetlosti i tame u postojbini *Arija* smeštenoj u arktičkom pojasu; ako ta činjenica do sada nije bila otkrivena, to je zato što je naše poznavanje preistorijskog čoveka bilo suviše usko da bi nam dozvolilo da je shvatimo.

## BELESKE

1) Max Müller: *Lectures on the Science of Language*, tom II, str. 545.

2) Max Müller: *ibid.*, str. 566.

3) Max Müller: *Contributions to the Science of Mythology*, tom II, str. 579—605.

4) Indrina dela su na vrlo sažet način prikazana u *Nivids*, što će reći kratkim *sûtrama* (ili kratkim rečenicama) korišćenim u toku nuđenja žrtava livenicâ bogovima. One su bile objedinjene u jednom zasebnom poglavlju *Parishistas* ili dodatku tekstu *Rig-Veda Samhitâ* objavljenom u Bombaju (Tatvavivetshaka Press). Prema dr Haugu, ove *Nivids* su izvornici *Sûktas* ili vedskih himni. Što se tiče smisla *Div-ishti*, videti *Hymnes Védiques* (I, 45, 7) u Oldenbergovom prevodu *S.B.E. Series*, tom XLVI, str. 44.

5) Macdonell, *Mythologie Védique*, prema *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*, § 22 (1893), knjiga V, str. 250—260.

6) Videti: dr Warren, *Paradise Found*, 10. izdanje (1893), knjiga V, str. 250—260.

7) *Ibid.*, str. 333. i dalje.

8) *Ibid.*, str. 51. i 256, beleške.

9) Max Müller: *Contributions to the Science of Mythology*, tom II, str. 433.

10) Lockyer, *Les débuts de l'Astronomie*, str. 35.

11) U *Nivids* (videti belešku 4), pominje se »*Shambra-hatya*« ili borba protiv Shambre i »*go-ishti*« ili borba za krave, koje su po ovim *Nivids* istovetne.

12) *Taitt. Sam.*, II, 1, 2, 5. Videti, takođe: *Taitt. Sam.*, II, 1, 4, 2.

13) Ja nisam mogao da nađem taj odlomak. On savršeno naznačuje da dva poslednja od godišnjih doba odgovarahu godišnjem odsustvu Sunca.

14) E.J.D. Nadershah, *The Zoroastrian Months and Years with their Division in the Avestic Age*, u *Câma Memorial Volume*, str. 251—254.

15) Jedan sličan izraz nalazi se u *Atharva Vedi* (XII, 3, 34 i 41). Himna opisuje *Brahmaudana*, što će reći žitnog kolača koji se Brahmanima nudi u vidu nagrade, a u 34. strofi kaže se »starešina će ići da ga traži šezdeset jeseni (*Shyshtyâm sharatsu nidhipâ abhichhât*)«. Ali, kako to zapaža prof. Bloomfield, (u svom prevodu *Ath.-Vede*, u *S.B.E. Series*, tom XLII, str. 651), smisao izraza »šezdeset jeseni« je nejasan, a jedina druga alternativa je da se *shashtyâm* shvati kao lokativ od *shashtî* (oblik ženskog roda na dugo *î* od *shashta*) što znači »šezdeseti«, pa izraz postaje: »šezdesetog (*tithi*) u jesen«. *Shashta* se, po Pâniniju (V, 2, 58), ne može upotrebljavati kao pridev rednoga broja, ali se čini da se to pravilo ne primenjuje u vedskom sanskritu (videti *Grammaire* od Whitneya, § 487). Oblici rednih brojeva te vrste nalaze se čak i u post-vedskoj književnosti, kao *shashta*, *ashitâ*, itd. Tako ih nalazimo u 60. poglavlju *Sabhâ*, kao i u *Udyoga-parvam* iz *Mahâbhârata* (izdanje Roy): — *Iti... shashtah adhyâyah*, što pokazuje da je u to vreme *shashta* upotrebljavano kao brojčani pridev rednoga broja (videti *Dictionaire* iz Petersburga kod reči *shashta*). Po predloženom rešenju, *Brahmaudana* se mora pripremiti 60. dana jeseni, što će reći svake godine na kraju *Sharada*.

16) Videti *Vâj. Sam.*, XXXIV, 11.

17) Darmesteter u svom uvodu za *Fargard I* u *Vendidad* zapaža »da su imena izvorno pripisana mitskim zemljama često kasnije upotrebljavana da označe stvarne zemlje«. Ako je to tačno za Varenu, Ranghu (Rasu) i druge, nema razloga da se *Hapta-hindu* ne objasni na isti način, utoliko pre što se sada zna da izraz *sapta sindhavah* označava u *Vedama* nebeske reke.

## GLAVA X

### VEDSKI MITOVI — JUTARNJA BOŽANSTVA

Mi smo u prethodnom poglavlju videli da teorija bure ne objašnjava legendu o Indri i Vritri, i kako arktička teorija, kombinovana sa pravilnim predočavanjem kruženja vazdušnih vodâ u gornjem i donjem svetu, može doprineti rasvetljavanju brojnih pitanja koja su ostavljena u senci. Sada ćemo pristupiti legendama koje se obično objašnjavaju teorijom proleća, te videti u kojoj meri ova ne može na zadovoljavajući način obrazložiti te legende. To su poglavito one koje se bave Ashvinima, lekarima bogova. Njihova dela se saopštavaju u nekim himnama *Rig-Vede* (I, 112, 116, 117, 118), a kao i u slučaju Vritre, ove činjenice i postupke različite škole raznoliko objašnjavaju. *Yâska* (*Nir.*, XII, 1) nas poučava da neki dvojicu Ashvina smatraju za predstavu Neba i Zemlje, drugi za Dan i Noć, ili za Sunce i Mesec; dok ih Aitihâsikasi smatraju za drevne kraljeve koji su počinili sveta dela. Ali, kao i ranije, mi uzimamo u zadatak da analiziramo legende o Ashvinima polazeći jedino od naturalističke škole ili Nairukta, gde uostalom nalazimo izvestan broj raznorodnih shvatanja po pitanju prirode i karaktera ova dva božanstva. Neki misle da prirodna osnova Ashvina mora biti jutarnja zvezda, koja je ujutru jedina vidljiva svetlost, pre vatre, zore i Sunca; drugi veruju da su dve najvažnije zvezde u sazvežđu Blizanaca izvorni predstavnici ova dva boga. Njihova dela i postupci se u opštem slučaju objašnjavaju obnavljanjem Sunčevih snaga, opalih tokom zime, a merodavnu raspravu o delima Ashvina, koja polazi od te teorije, možemo na svoju korist pročitati u *Contributions to the Science of Mythology* (tom II, str. 583—605) profesora Maxa Müllera. Nećemo anali-



zirati svaku od ovih legendi, kao što je to činio prof. Max Müller. Zadovoljićemo se da proučimo vidove koje teorija proleća ili zore ne uspeva da objasni.

Najpre ćemo ispitati koju su ulogu Ashvini igrali u velikoj borbi za vode i svetlost, koju smo analizirali u prethodnom poglavlju. Žrtvena književnost ih navodi kao božanstva vezana za zoru (*Ait. Br.*, II, 15); jednako smo videli da je Hotri u njihovu čast recitovao jednu drugu pohvalnu pesmu pre izlaska Sunca. Sûryina kći popela se u njihovu kočiju (I, 116, 17; 119, 5); *Aitareya Brâhmana* (IV, 7—9) pripoveda povest o trci u kojoj su učestvovali bogovi radi zadobijanja *Ashvina-shastra*; Ashvini su, vozeći kočiju koju su vukli magarci, dobili tu trku u žestokom nadmetanju sa Agnijem, Ushas i Indrom, za koje se kaže da su prepustili pobedu Ashvinima na osnovu dogovora po kojem bi Ashvini, u slučaju da dobiju trku, sa njima podelili nagradu. Paljenje žrtvene vatre, početak zore i izlazak Sunca simultani su sa dolaskom Ashvina (I, 157, 1; VII, 72, 4); isto je u X, 61, 4 gde se kaže da se trenutak njihovog pojavljivanja podudara sa praskozorjem, kada »među crvenkastim kravama vlada tama«. Koje god naturalističko objašnjenje usvojili po pitanju Ashvina, ne možemo mimoći činjenicu da se radi o jutarnjim božanstvima, koja sa sobom donose zoru ili jutarnju svetlost. Dva određenja svojstvena Indri, *Vritra-hantamâ*, VIII, 8, 22; *Shata-kratû*, I, 112, 23), a u I, 182, 2 se kaže da u potpunosti poseduju kako Indrina (*Indra-tamâ*), tako i svojstva Maruta (*Marut-tamâ*), Indrinih družbenika u borbi protiv Vritre. Oni su takođe doprineli Indrinim podvizima protiv Namuchijsa (X, 131, 4). Njihovo učestvovanje u borbi protiv Vritre ne izaziva, dakle, ikakvu sumnju. Oni se jednako veuju i za okeanske vode; u I, 46, 2 nazivaju ih *sindhu-mâtarâ*, ili oni kojima je okean majka, a njihova kočija se izdiže iz okeana (IV, 43, 5), dok u I, 112, 13 Ashvini prelaze Sunčev put u udaljenoj oblasti neba (*parâvati*). Oni su takođe pokrenuli morni *sindhu* (okean), omogućivši time njegovim vodama da se ispnu na nebo (I, 112, 9); od Rasâ-e su takođe načinili nebesku reku, sa vo-

dama koje napaja jedna jaka struja, koja vodi ka pobedi kočiju bez konja (I, 112, 12). Oni su i zaštitnici velikog Atithigve i Divodâse protiv Shambare; a pomogli su i Kutsi, Indrinom miljeniku (I, 112, 14 i 23). U strofi 18 iste himne, Ashvinima se obraća kao Angirasima, pa se kaže da su oni pobedili u njihovim srcima i otišli da oslobode mlečni val; u VIII, 26, 17 čitamo da oni prebivaju na nebeskom moru (*divo arnave*). Sve te činjenice uzete zajedno jasno nam naznačavaju da su Ashvini pomagali Indri u njegovoj borbi za vode i svetlost; a mi sada znamo i šta označava ta bitka. Radi se o borbi sila svetlosti i tame pa su Ashvini, božanski lekari, prirodno prvi koji će pomoći bogovima u njihovoj nevolji. Tačno je, doduše, da je Indra bio glavna ličnost ili junak te borbe, ali su Ashvini stajali uz njega, pružajući mu pomoć svaki put kada mu je to bilo neophodno i upravljajući kretanjem jutarnjih božanstava posle njihovog oslobađanja. To obeležje svojstveno Ashvinima teško se objašnjava teorijom proleća; a ne može se shvatiti ni svakodnevnom borbom između svetlosti i tame, jer mi smo videli da zora, tokom koje se recituje *Ashvina-shastra*, nije izmičuća zora tropskih oblasti. Jedino arktička teorija može nam dati zadovoljavajuće tumačenje gore navedenih činjenica, a tada je lako razumeti kako Ashvini mogu biti obnavljači, lekari ili spasioci velikog broja svojih ostarelih, slepih, obogaljenih ili ugroženih štićenika, u brojnim legendama koje pripovedaju o njihovim delima i postupcima.

Macdonell je u svome delu *Vedic Mythology* (§21) na sledeći način sazeo glavne podvige Ashvina:

»Oni lišiše mudrog Chyavânu, starog i napuštenog, njegovog oronulog tela; produžiše mu život, vratiše mladost, načiniše ga privlačnim za njegovu ženu i oženiše devojčtom (I, 116, 10 itd.). Vratiše takođe mladost starom Kaliju i pritekoše mu u pomoć kada je uzimao ženu (X, 39, 8; I, 112, 15). Dovedoše mladom Vimadi, na jednoj kočiji, suprugu, ili jednu suprugu po imenu Kamadyû (X, 65, 12), koja je, čini se, bila lepa suložnica Purumitre (I, 117, 20). Vratiše Vishnâpû, kao izgublenu životinju, u vidno polje njihovog obožavaoca Vishvake, sina Krishinog (I, 116, 23; X, 65, 12). Ali povest koja se najčešće

kazuje jeste ona o spasavanju Bhujyua, Tugrinog sina, koji je bio napušten u sred okeana (*samudre*) ili na oblacima prepunim vode (*udameghe*), i koji, koprcajući se u tami, zatraži pomoć od mladih junaka. U prvobitnom okeanu (*anârambhane*) oni ga preneše na brod sa stotinu vesala (*chatâritrâm*; I, 116, 5). Spasoše ga na nepropustivim čunovima koji letehu kroz vazduh (*antariksha*), sa četiri broda, sa jednim čamcem na jedra, sa tri leteće kočije od stotinu nogu koje je vuklo šest konja. Jedan odlomak opisuje Bhujyua u trenutku kad se hvata za komad drveta u sred vode (*arnaso madhye*; I, 182, 7). Mudri Rebha, proboden, vezan, koga je zločinac saknio, potopio vodom tokom deset noći i devet dana i ostavio da umre, vraćen je u život delom Ashvina i izvučen iz vode kao što se sok Some izvlači kutlačom (I, 116, 24; I, 112, 5). Oni oslobađaju Vandanu iz njegove nevolje i vraćaju ga na Sunčevu svetlost. U I, 117, 5, kaže se za Vandanu da su oni iskopali blistavo zlato jednog novog sjaja »kao nekog ko bi usnuo u krilu Nir-riti« ili kao »Sunce obitavajućeg u tminama«. Pritekoše u pomoć Atri Sapta-Vadhriju, koji je bio potopljen u bunar užaren lukavstvom jednog demona, i oslobodiše ga iz tmine (I, 116, 8; VI, 50, 10). Iz čeljusti vuka izbaviše prepelicu (*vartikâ*) koja ih je zvala u pomoć (I, 112, 8). Rijrâshvi, koga je njegov surovi otac oslepeo zato što je ubio stotinu ovaca i dao ih na ispašu jednoj vučici, vratiše vid na traženje vučice (I, 116, 16; 117, 17); a Parâvriju izlečiše od slepila i njegove onemoćalosti (I, 112, 8). Kada je Vishpalâ izgubio nogu kao ptica krilo, tokom jedne bitke, Ashvini mu je zameniše gvozdenom (I, 116, 15). Kad je ostala stara devojka, Goshâ njihovom pomoći dobi muža (I, 117, 7; X, 39, 3). Ženi jednog uškopljenika (Vadhrimati) dodeliše sina nazvanog Hiranya-hasta (I, 116, 13; VI, 62, 7). Shayuovoj kravi koja je postala sterilna dodeliše mleko (I, 116, 22); a Peduu dadoše na poklon jakog i brzog trkačkog konja, koga je vodio Indra, da bi ubio zmaja, što mu je donelo bezgranično blago (I, 116, 6)«.

Među ostalim delima pomenutim u I, 112, 116—119, kaže se da su Ashvini spasli, pomogli ili izlečili mnoge druge osobe. Ali kratak pregled koji

smo o tome upravo dali biće dovoljan za naše izučavanje. Iz njega proizilazi da je glavna uloga Ashvina u tome da pomažu bogalje, slepe, nesrećne ili ožalošćene; a katkada se u tim legendama može razabrati neka aluzija na opadanje Sunčevih moći. Polazeći od te naznake, mnogi su naučnici, među njima i prof. Max Müller, sve ove legende protumačili kao odnoseće na zimsko Sunce i na povratak njegove moći u proleće i leto. Tako bi, po prof. Max Mülleru, Chyavâna bio samo opadajuće Sunce (*chyu*, padati), za koje se može reći da je potamnelo u mračnom ili pržećem ponoru odakle izlaze sâmî Ashvini (III, 39, 3). Vedski Rishi takođe su obelodanili tajnu legende o Vandani uporedivši blago koje su iskopali Ashvini sa Suncem »koje obitava u tmîni«. Isto se tako smatra da Kali predstavlja opadajući Mesec, a da je gvozdena Vishpalina noga prva četvrt, ili *pâda*, novog Meseca, nazvanog »gvozdenim« zbog njegove tame u poređenju sa zlatnom bojom punog Meseca. Rijrâshvina slepoća odgovara, po toj teoriji, noćnoj ili zimskoj tmîni; Parâvrij, slep i obogaljen, predstavlja Sunce posle njegovog zalaska ili u trenutku zimskog solsticija. Zalazeće Sunce, bačeno iz čamca u vode, bilo bi na izvoru legende o Bhujyuu ili Rebhi. Vadhrimati, uškopljenikova supruga, kojoj je bila vraćena Hiranya-hasta (zlatna ruka), nije drugo do zora pod različitim imenom; nazvana je uškopljenikovom suprugom zato što je tokom noći bila odvojena od Sunca. Shayuova krava (izlučena iz *shî*, leći) bila bi svetlost izlazećeg Sunca, za koju se može reći da spava u tmîni, iz koje su je izvukli Ashvini na Vandanimu dobrobit. Ukratko, sve ove legende bile bi povest o Suncu ili Mesecu u nevolji. Ashvini su spasioci jutarnje svetlosti, ili godišnjeg Sunca prognanog u trenutku zimskog solsticija; a kada Sunce postane jasno i razigrano svakoga jutra, ili snažno i pobedničko u proleće, kaže nam se da je čudo prirodno pripisivano lekarima bogova.

Ovo objašnjenje različitih legendi u vezi sa Ashvinima bez ikakve sumnje anticipira ono Yâskino, koji je tumačio samo jednu od njih, onu o prepelici, polazeći od teorije zore. Ja, međutim, ne mislim da se svi zapleti ovih legendi daju objasniti teorijom proleća, kako se to obično smatra. Tako

ne možemo objasniti zašto su šticecenci Ashvina bili oslobođani iz tmine, polazeći od teorije da se svaka nesreća i svaka nevolja pomenuta u legendi odnosi samo na opadanje Sunčeve moći u zimu. Aluzija na tminu je sasvim jasna kada se blago iskopano za Vandamu upoređuje sa »Suncem koje obitava u tmini« (I, 117, 5), ili, pak, kada je Bhujyu potopljen u vodu i zagnjuren u tminu bez dna (*anârambhane tamasi*), ili još kada je Atri oslobođen iz tame (*tamas*) u VI, 50, 10. Van svake je sumnje da Sunčeve moći opadaju u zimu, pa se lako može razumeti zašto se zimsko Sunce može odrediti kao obogaljeno, staro ili nesrećno. Ali slepoća prirodno označava tminu (*tamas*; I, 117, 17); a kada se u više odlomaka izričito spominje tmina, nemamo pravo da tvrdimo da se povest izlečenja slepog odnosi na povratak opadajućih moći zimskoga Sunca. Tmina o kojoj je reč je sasvim očigledno stvarna tmina noći; a ako se dopusti teorija svakodnevnne borbe između svetlosti i tame, moramo pretpostaviti da su se takva čuda događala svakoga dana. A, u stvari, kaže se da se ona ne događaju svakodnevno, i zato su komentatori *Vedâ* pokušali da te legende objasne polazeći od teorije godišnjeg progostva Sunca zimi. Ali mi sada vidimo da u tom slučaju upućivanja na slepoću ili tminu ostaju nerazumljiva; a pošto se u mnogo navrata kaže da tmina traje više dana, prinuđeni smo da iz toga zaključimo da se legende odnose na dugu godišnju tminu, što će reći da se zasnivaju na nestanku Sunca iza horizonta tokom duge arktičke noći.

Teorija proleća teško da bolje objašnjava različita vremenska razdoblja tokom kojih traju nesreće koje podnose šticecenci Ashvina. Tako, kaže se da Rebha, koji je bio potopljen vodom, ostaje u njoj tokom deset noći i devet dana (I, 116, 24), dok je Bhujyu, drugi jedan njihov obožavalac, spašen od utapanja u moru bez dna ili tmine, gde je ostao tokom tri dana i tri noći (I, 116, 4). U VIII, 5, 8 se kaže i da su Ashvini otišli u *parâvat*, koji je udaljena oblast, tokom tri dana i tri noći. Prof. Max Müller, u saglasnosti sa Benfeyom, smatra da to razdoblje od deset ili tri dana predstavlja vreme tokom kojeg Sunce u zimskom solsticiju izgleda nepokretno (odakle reč »solsticij«) pre no što se

ponovo ispne na nebo i iznova otpočne sa kruženjem. Ali deset dana, to je odveć dugo za Sunce da ostane nepokretno u zimskom solsticiju, pa se čini da je i sâm prof. Max Müller uočio tu teškoću, jer neposredno posle prethodnog izraza on zapaža da »odrediti razdoblje od deset ili dvanaest moći nepokretnosti bilo bi teško, čak i za astronome iskusnije od vedskih Rishija«. Čak i ako tu teškoću pretpostavimo razrešenom, objašnjenje ne bi bilo važeće u slučaju legende o Dîrghatamasu, koji je ostario tokom desetog *yuga* i koga su Ashvini spasili nedaće kojoj su ga izložili njegovi neprijatelji. Ranije sam pokazao da *yuga* ovde znači »jedan mesec«; pa ako je takav slučaj, moraćemo pretpostaviti da je Dîrghatamas, koji predstavlja godišnji ophod Sunca, ostao nepokretan o zimskom solsticiju tokom dva meseca. Ali sve ove teškoće nestaju kada ove legende objasnimo polazeći od arktičke teorije, jer tada se može pretpostaviti da Sunce ostaje ispod horizonta tokom bilo kog vremena između jedne i stotinu noći, pa čak i šest meseci.

Treća tačka koju teorija proleća ostavlja u senci jeste mesto nevolje ili patnje, sa kojeg su šticecenci Ashvina bili izvađeni. Bhujyu bejaše spašen ne na Zemlji, nego u prvobitnim ili nepoduprtim (*anârambhane*) i tamnim (*tamasi*) vodenim oblastima (I, 182, 6). Ako taj opis uporedimo sa opisom okeana koji okružuje Vritra, ili sa opisom tamnog okeana u koji se sunovratio Brihaspati (II, 23, 18), možemo odatle zaključiti da su oni istovetni. Oba predstavljaju donji svet, za koji smo videli da je sedište vazdušnih vodâ, i koji potopljeno Sunce u *Rig-Vedi* mora preći na brodu, odnosno Helios u grčkoj mitologiji. Zato to ne može biti mesto na koje zimi odlazi Sunce, pa osim ako ne dopustimo arktičku teoriju, ne možemo objasniti kako su šticecenci Ashvina bili spašeni od utapanja u mračnom bezdanom okeanu. U VIII, 40, 5 kaže se da je Indra otkrio okean sa sedam dna sa jednim otvorom na strani (*jimha-bâram*), što se očigledno odnosi na borbu za vode u donjem svetu. Isti izraz, *jimha-bâram*, još se koristi u I, 116, 9, gde se kaže da su Ashvini osposobili jedan bunar »sa dnom prema gore a otvorom na strani

ili prema dole»; a u I, 85, 11, ispravili su jedan kosi bunar (*jimha*) da bi utolili Gotaminu žeđ. Komentatori nisu pravilno objasnili ove izraze, a većina je verovala da se radilo o oblacima. Za mene, ovi izrazi pre opisuju antipode, za koje se verovalo da je kod njih sve bilo obrnuto u odnosu na naš svet. Dr Warren nam kaže da su Grci i Egipćani zamišljali da je Had, ili ono što je on sadržao, bio izvrnut, pa je čak pokušao da dokaže da je vedsko shvatanje donjeg sveta potpuno odgovaralo grčkom i egipatskom.<sup>1)</sup> Istu ideju nalazimo kod brojnih drugih naroda, pa mislim da je dr Warren sasvim opravdano izložio drevno shvatanje izvrtnosti donjega sveta. Stari su taj svet zamišljali kao prevrnutu posudu ili tamnu poluloptu, punu vode, u kojoj su Ashvini morali stvoriti otvor na strani da bi vodama omogućili podizanje, kako bi ove mogle pasti sa neba u obliku kiše i tako utoliti Gotaminu žeđ. Isto delo se pripisuje Marutima (I, 85, 10 i 11), pa ga tu moramo protumačiti na isti način. Kvalifikativi *uchchâ-budhna* (prevrnut) i *jimha-barâ* (sa otvorom prema dole ili sa strane), primenjeni na bunar (*avata*), podrazumevaju da se radi o nečem izvanrednom, što je obrnuto od onoga što obično vidimo; ali ne možemo dopustiti da se oni primene na oblake, jer se kaže da je bunar osposobljen (*ûrdhvam nunudre*), da bi vode potekle prema nama. Može se takođe primetiti da u I, 24, 7, svemoćni kralj Varuna održava »pravim stablo Drveta u oblasti bez dna (*abudhna*)«, a »njegovi krajevi, koji su nam skriveni, imaju korenje prema gore, a grane silaze na dole (*nîchinâh*)«. Taj opis Varuninog obitavališta u potpunosti odgovara shvatanju Hada, u kojem je sve obrnuto. Posmatran kao izvrnuta polulopta, on je pravilno opisan, s tačke gledišta onih koji se nalaze u ovom svetu, kao oblast bez oslonca, sa dnom na gore i otvorom na dole; a u toj tmîni bez dna (I, 182, 6) ili prvobitnom i bezpodnožnom prvobitnom okeanu Bhujyu je bio potopljen, a prešao ga je bez poteškoća, zahvaljujući čamcima koje su mu na raspolaganje stavili Ashvini. U *Atharva-Vedi* (X, 8, 9), pehar sa otvorom usmerenim ili obrnutim na dole (*tiryag-bilah*) i dnom na gore (*ûrdhvabudhna*) sa drži, kaže se, sve oblike slave; a sedam Rishija, koji su bili zaštitnici Moćnog, drže se tu. Istu stvar

nalazimo u *B. Arn. Up.* (II, 3, 3), sa varijantom *arvâg-bilah* (otvor prema dole) umesto *tiryag-bilah* (nagnut otvor) kako stoji u *Atharva-Vedi*. Yâska (*Nir.*, XII, 38) navodi tu strofu i za nju daje dva tumačenja: s jedne strane, sedam Rishija predstavljaju sedam Sunčevih zrakova, a pehar nebeski svod; s druge strane pehar predstavlja ljudsku glavu sa izdubljenom usnom dupljom. No izgleda mi verovatnim da se opis odnosi na donji svet, pre nego na nebeski svod ili čovekovu usnu duplju. Slava koja se ovde pominje analogna je onoj koju uživa Hvarenô u persijskim rukopisima. U Zamyâd Yasht se kaže da se Hvarenô ili slava tri puta odvojio od Yîme i tri puta mu bio vraćen, pri čemu ga je prvi put vratilo Mithra, drugi put Thraetaona koji je potukao Azi Dahâku, a poslednji put Keresâspa i Atar, koji su pobedili Azi Dahâku. Borba se vodila u moru Vouru-Kasha, na dnu duboke reke, a mi smo videli da je ona možda pomešana sa Okeanom koji okružuje svet. Hvarenô (sanskrit: *swar*) ili Slava je, u stvari, svetlost, a onaj koji ju je posedovao vladao je nad svim, dok je onaj koji bi je izgubio bio izložen propasti. Tako, »kada Yîma izgubi svoju Slavu, on propade, a Azi Dahâka zavlada; isto tako, kada nestane svetlost, demon bezuslovna vlada«. Može se takođe zapaziti da se među onima kojima nekada pripadaše slava pominje sedam Amesha Spentas, koji svi imaju istu misao, istu reč i isto delanje. Tako imamo vrlo blisku sličnost između slave smeštene u preokrenutom peharu koju u *Vedama* čuva sedam Rishija, i Hvarenô ili slave spomenute u *Avesti* koja nekada pripadaše sedmorici Amesha Spentas i koja tri puta izmače Yîmi te mu se morala vraćati posle borbe protiv Azi Dahâke, Avestine zamene za Vritru, u moru Vouru-Kasha. Ta činjenica potvrđuje naše stanovište da je preokrenuti pehar izvrnuta polulopta donjega sveta, sedišta tmîne i obitavališta vazdušnih vodâ. Upravo u toj oblasti bio je potopljen Bhujyu i iz nje su ga svojom intervencijom morali spašavati Ashvini.

Ako je, pak, Bhujyu bio potopljen u toj tmîni i tom bezdanom okeanu tokom tri noći i tri dana (I, 116, 4), ili Rebha tokom deset noći i devet dana (I, 116, 24), jasno je da to razdoblje predstavlja

neprekidnu tminu jednakog trajanja; a ja mislim da se povest o Rijrâshvi, ili crvenom vuku, jednako odnosi na neprekidnu tminu arktičke oblasti. Kaže se da je Rijrâshva usmrtio stotinu ili sto jednu ovcu i dao ih vučici Vriki, zatim da mu je njegov otac u gnevu zbog toga oduzeo vid. Ali Ashvini su mu, na molbu vučice, vratili vid i tako ga izlečili od slepila. Prof. Max Müller misli da ovce predstavljaju zvezde koje su mogle biti uništene izlazećim Suncem. Ali mi smo videli da 350 Heliosovih ovaca predstavlja 350 noći, dok je 350 odgovarajućih dana predstavljeno sa 350 bikova. Ukratko, grčka legenda se odnosi na godinu od 350 dana i jedne neprekidne noći od 10 dana. Razdoblje od deset neprekidnih noći pomenuto u legendi o Rebhi dobro se slaže sa tim shvatanjem drevne indoevropske godine izvedene iz povesti o Heliosu. Ta sličnost između dve legende prirodno nas vodi do pitanja možemo li, polazeći od Heliosove povesti, pronaći način da protumačimo legendu o Rijrâshvi; a ispitavši predmet s te tačke gledišta, nije teško učiniti očiglednom analogiju između Rijrâshvinog ubistva ovaca i povesti o Heliosovim govedima koja su pojeli Odisejevi pratioci. Kao što je to primetio prof. Max Müller, vuk načelno u vedskoj književnosti predstavlja simbol tame i zla, pre nego simbol svetlosti, pa prema tome ubistvo stotinu ovaca znači za njega preobrtanje stotinu dana u stotinu neprekidnih noći. Može se reći da je Rijrâshva, ili crveno Sunce, slepo tokom ovih stotinu noći, pa su ga Ashvini, blagovesnici svetlosti i zore, konačno lako izlečili od njegovog slepila. Jedini prigovor koji se može izneti jeste da bi se stotinu dana moralo predstaviti govedima ili kravama, a ne ovcama. Ali mislim da ne treba tražiti u legendama tako istančana razlikovanja, jer ako se stotinu dana stvarno preobrće u stotinu noći, one se isto tako lako mogu simbolizovati ovcama. Pokolj stotinu ili sto jedne ovce može se, dakle, lako i prirodno objasniti polazeći od teorije duge neprekidne tmine, čije je maksimalno trajanje, kao što smo to videli u prethodnom poglavlju, bilo stotinu dana, što će reći stotinu razdoblja od po dvadeset-četiri časa. Rečju, legende o Ashvinima nam naznačavaju da je nekada bilo neprekidnih noći od 3, 10 ili stotinu

dana, a pokazatelji koji su nas naveli na taj zaključak u najboljem su slučaju površno objašnjeni teorijama proleća i zore, do sada prihvatanim.

Legenda o Ashvinima koja za nas ima najviše značaja jeste povest o Atri Saptavadhri. Ovaj se bio sunovratio u žeženi ponor, a iz tog kritičnog položaja izvukli su ga Ashvini, koji su ga jednako izbacili tmine (*tamasah*; VI, 50, 10). U I, 117, 24, saopštava se da su oni Vathrimati, supruzi jednog uškopljenika, dali sina po imenu Hiranya-hasta, ili zlatna ruka; a Saptavadhri, koji je »video« himnu V, 78 (što će reći da ju je on sastavio), bejaše zatvoren u drveni kovčeg iz kojeg su ga izvukli Ashvini. Tim povodom prof. Max Müller zapaža: »Ako to drvo ili taj drevni kovčeg predstavlja noć, Saptavadhri je, budući u njega zatvoren, bio odvojen od svoje supruge, pa je za nju bio *vathri* (uškopljen); kad ga ujutru oslobodiše Ashvini, on ponovo postade suprug zori.« Ali istaknuti Profesor ne može objasniti zašto Atri, pod vidom noćnog Sunca, nije prosto nazvan Vathri, nego Saptavathri, što će reći sedam puta uškopljen. *Vathri*, u ženskom rodu, označava kožni opasač, a kao što je to zapazio Max Müller, Sáyana misli da se ta reč jednako može upotrebljavati i u muškom rodu (X, 102, 12). Reč Saptavadhri označavala bi tada Sunce sapeto u mrežu od sedam kožnih opasača. Ali različiti zapleti legende jasno naznačuju da se radi o sedam-puta-uškopljenom, a ne o osobi sapetoj u sedam kožnih opasača.

Mi smo ustanovili da je čitava jedna himna (78) od devet strofa, iz pete Mandale *Rig-Vede*, pripisana Atri-Saptavadhriju. Božanstva kojima se on obraća u toj himni jesu Ashvini, čiju pomoć pesnik priziva u svom žalosnom stanju. Šest prvih strofa himne jednostavne su i razumljive. U prve tri, traži se od Ashvina da dođu na žrtvu kao dva labuda. U četvrtoj, Atri, bačen u jamu, ide prema njima, kao uveljena žena, da im traži pomoć. Peta i šesta strofa saopštavaju povest o Saptavadhriju, zatvorenom u jednom drvetu ili drvenom kovčegu, za koji zahteva da se otvori, kao žena koja se porađa. Posle tih šest strofa dolaze tri poslednje, koje opisuju rađanje deteta koje je u majčinoj utrobi ostalo deset meseci. Komentatori *Vedâ* još

nisu uz mogli da objasne koja je bila logička veza između ove tri strofe i šest prethodnih.<sup>2)</sup> Po Sâyani, ove tri strofe sačinjavaju *Garbhasrâvinî Upânishad* ili porođajnu liturgiju; dok Ludwig pokušava da objasni taj kraj kao da se odnosi na rođenje deteta, sugerisano analogijom sa ucveljenom ženom iz četvrte strofe, i poređenjem bokova drveta sa bokovima žene na porođaju. Čini se u najmanju ruku neobičnim da se jedan sporedan predmet, po tim tumačenjima, tako nadugačko razvija na kraju himne. Zato moramo pokušati da iznađemo drugo objašnjenje, ili da sa Sâyanom dopustimo da je taj sporedan predmet, porođajna liturgija, ovde umetnut radi upotpunjavanja broja strofa u himni. Te strofe mogu se doslovno prevesti na sledeći način:

»7. Kao što vetar talasa lotosovo jezerce sa svih strana, tvoj zametak (*garbha*) kreće se u tvojoj utrobi, i izlazi pošto se razvio tokom deset meseci (*dashamâsyah*).

8. Kao što se vetar, kao što šuma, kao što se more talasa, o, zametče od deset meseci! izađi sa košuljicom (*jarâyu*).

9. Neka dete (*kumâra*), koje je bilo u utrobi svoje majke tokom deset meseci, izađe živo i zdravo, živo za svoju živu majku.«

Ove tri strofe sléde neposredno za onima u kojima je reč o Saptavadhrijevom drevnom kovčegu, pa je prirodno da se na njega odnose, ili pre da čine deo iste legende. Ali ni teorija proleća, ni teorija zore ne dopuštaju nam da protumačimo te tri strofe. Rečnik ne predstavlja ikakvu teškoću. Moli se za rođenje deteta posle deset meseci trudnoće. Ali kakvo može biti to dete? Već smo rekli da je žena uškopljenika, Vathrimati, imalo dete po imenu Hiranya-hasta, zahvaljujući Ashvinima. Ne možemo, dakle, pretpostaviti da je Saptavadhri molio za porođaj svoje žene koja mu nikada nije dala deteta. Odnos ove tri strofe sa poveću o Saptavadhriju do sada je ostao neobjašnjen. Jedina objašnjenja koja su bila izneta nisu zadovoljavajuća, ukoliko ih uopšte ima.

Čitava tajna obasjava se iz svetlosti arktičke teorije. *Rig-Veda* katkad kaže da je zora uzrok Sunca (I, 113, 1; VII, 78, 3). Ali se ne može reći da je ta zora nosila dete tokom deset meseci, niti da je reč *dashamâsyah* (od deset meseci) iz strofâ 7 i 8, ili izraz *dasha mâsâh* iz strofe 9, lišena svakog značenja. Objašnjenje koje možemo izneti počinje na činjenici da se Sunce u *Rig-Vedi* naziva sinom Dyâvâ prithivi, ili naprosto sinom Dyua. Tako, u X, 37, 1, Sunce se naziva *divas-putra* ili sinom Dyua, a u I, 164, 33 čitamo: »Dyu je otac koji nas je rodio, naše poreklo je u njemu, velika Zemlja je naša mati. Otac je položio zametak svoje kćeri (*garbham*) u unutrašnjost dva ogromna pehara (*uttânayoh chamvoh*).« U prethodnoj strofi imamo: »Sunce je još u utrobi svoje majke koja ima brojno potomstvo u oblasti Mir-riti«, i dalje: »on, koji je to učinio, ne poznaje ga; on je sigurno skriven od onih koji ga vide«. Takođe ističemo, u I, 160, 1: »Ova Nebesa i ova Zemlja, razdelioci napretka i svega, ogromne potpore oblastima, dva pehara otmenog rođenja, vrlo sveti; Sunce koje osvetljava put između ove dve boginje po utvrđenim zakonima«. Ovi odlomci jasno naznačuju: (a) da je Sunce zamišljeno kao dete iz dva pehara, Neba i Zemlje; (b) da se Sunce pomeralo kao zametak u majčinoj utrobi, što će reći unutar Neba i Zemlje; i (c) da se Sunce, pošto se na taj način pomeralo u majčinoj utrobi tokom izvesnog vremena i stvorilo brojno potomstvo, zamračilo u zemlji žalosti (*Nir-riti*) i nestalo iz svačijeg pogleda. Ako se godišnji ophod Sunca shvati na taj način, ne treba uložiti veliki napor mašte da se predoči prelazak Sunca u *Nir-riti* u trenutku kada izlazi iz utrobe svoje majke. Ali šta treba razumeti pod izrazom: »Ono se pomeralo u majčinoj utrobi tokom deset meseci?« Arktička teorija objašnjava tu tačku na zadovoljavajući način. Videli smo da je Dîrghatamas nošen na vodama tokom deset meseci, te da su Dashagvasi obavljali svoje žrtveno zasedanje tokom istog razdoblja. Pri takvim uslovima, može se sasvim lepo opisati Sunce ispod horizonta tokom deset meseci, kako se pomera u utrobi svoje majke između neba i zemlje. Sunce se zatim izgubilo, ili izašlo iz majčine utrobe da padne u zemlju žalosti, u kojoj je bilo zatvoreno kao u drvenom kovčegu

tokom dva meseca. Mudri Atri može, dakle, sa jakim razlogom prizivati Ashvine da ga oslobode iz kovčega, kao što se rođenje deteta, što će reći njega sâmog, događa znatno posle deset meseci provedenih u majčinoj utrobi. U *Atharva-Vedi* (XI, 5, 1), Sunce se, u svojstvu đaka, bavi između neba i zemlje, a u dvanaestoj strofi himne se kaže da »ječeći, grmeći, crveno, belo, ono vuče svoj veliki muški ud (*brihach-chhepas*) po zemlji«. Ako se za Sunce kaže da se bavi između neba i zemlje, da vuče *brihach-chhepas*, može mu se zacelo nadenuti ime Vathri (uškopljenik), kada pređe u zemlju *Nir-riti*. Ali prof. Max Müller postavlja pitanje zašto se ono mora nazvati Saptavadhri ili sedam-puta-uškopljeno. Objašnjenje je prosto. Nebesa, Zemlja i donje oblasti su sedmostrukog obeležja u *Rig-Vedi*, pa kada se za okeanske vode kaže da su sedmočlane (*sapta-budhnam arnavam*, u VIII, 40, 5; *sapta-âpah*, u X, 104, 8), kada ima sedam Dânusa ili demona (X, 120, 6), kada se Indra naziva *sapta-han* ili ubica sedmorice (X, 49, 8), kad Vritra ima sedam utvrđenja (I, 63, 7), ili, pak, kada se štala (*vraja*), koju su otvorili Ashvini (X, 40, 8), određuje kao *saptâsya*, Sunce *brihach-chhepas* i sa sedam zrakova ili sedam konja (V, 45, 9), koje se bavi između neba i zemlje, može se sasvim lepo opisati kao sedam-puta-uškopljeno kada pređe u zemlju *Nir-riti* ili donji svet, mračan i bez dna, iz kojeg su ga oslobodili Ashvini. Tri poslednje strofe himne V, 78 mogu se, dakle, logički povezati sa povešću o Saptavadhriju koja im prethodi, ako se pod razdobljem od deset meseci, tokom kojeg se dete pomera u majčinoj utrobi, razume desetomesečno sunčano razdoblje za kojim sledi duga dvomesečna noć, čije smo postojanje dokazali nezavisno polazeći od drugih elemenata u *Vedama*. Ta tačka je dugo ostala nejasna i tek arktička teorija uspeva da je savršeno razjasni.

Ovo predstavljanje sadrži, međutim, jednu zagonetku i jedan paradoks: pretpostavlja se da se Sunce kreće u utrobi svoje majke tokom deset meseci i da iz nje izlazi da bi palo u donji svet; drugim rečima; njegov ga izlazak čini nevidljivim, dok u slučaju običnog rođenja, dete postaje vidljivo pošto je prethodno bilo skriveno od očiju

sveta tokom deset meseci trudnoće. Tu postoji očigledna protivurečnost koju su vedski pesnici brzo shvatili i iskoristili. Ranije smo videli (I, 164, 32) da je Sunce nevidljivo onome ko ga je začeo, što će reći njegovoj majci. U V, 2, 1 nalazimo istu ideju: »Mlada majka čuva skrivenog dečaka; ona ga ne donosi njegovom ocu. Niko ne može videti njegovo izbledele lice položeno sa Arâti.« A u I, 72, 2 još čitamo: »Svi vešti besmrtnici nisu pro-našli tele, iako su tražili svuda među nama. Pažljivi bogovi, do iscrpljenja slédeći njegove tragove, išli su do predivne uzvišene tačke na kojoj se nalazi Agni.« Ista ideja predočena je u I, 95, 4: »Ko je od vas razumeo tu tajnu? Tele je samo donelo na svet svoju majku. Semenje mnoštva, veliki prorok koji se pokreće vlastitim sredstvima, vraća se iz skuta delatnice (*apasâm*, vode).« To je takođe povest o skrivenom Agniju, koja se pripoveda u X, 124, 1, koji je dugo vremena (*iyok*) ostao u dugoj tmîni (*dirgham tamah*), i koji se najzad vraća kao dete vodâ (*apâm napât*; I, 143, 1). Epitet *apâm napât* koji određuje Agnija obično se objašnjava kao munja koju stvaraju oblaci, ali to objašnjenje ne obrazlaže njegovo dugo boravljenje u tmîni. Zagonetku, naprotiv, na zadovoljavajući način rešava arktička teorija kombinovana sa kozmičkim kruženjem vazdušnih vodâ. Sunce koje se pomera u unutrašnjosti nebesa i zemlje tokom deset meseci kao u utrobi svoje majke prirodno je vedske pesnike navelo na analogiju sa deset meseci trudnoće. Ali najčudnije je to da dok dete rođenjem postaje vidljivo, Sunce u trenutku izlaska iz svoje majke postaje nevidljivo. Gde je ono otišlo? Da li je zatvoreno u drveni kovčeg, ili je pritegnuto kožnim opasačima u oblasti vodâ? Zašto ga majka nije pokazala ocu posle rođenja? Da li se porodaj srećno završio? Eto svih pitanja koja postavlja ova povest, a vedski su pesnici izgleda nalazili zadovoljstvo u tome da isti paradoks upotrebljavaju na različitim mestima. Što se primenjuje na Sûryu ili Sunce tiče se takođe Agnija, jer u *Rig-Vedi* ima mnogo mestâ na kojima se Agni poistovećuju sa Suncem. Tako je Agni svetlost nebesa koja se budi u zoru, u najvišoj tački neba (III, 2, 14), a kaže se da je rođen sa obe strane vazduha (X, 187, 5). U *Aitareya Brâhmana* (VIII, 28), kaže se da Sunce,

kad zalazi, ulazi u Agnija i iz njega se iznova stvara; a to poistovećenje nalazi se i u odlomku *Rig-Vede* u kojem se Agni sjedinjuje sa svetlošću Sunca ili sija na nebesima (VIII, 44, 29). Povest o detetu skrivenom posle deset meseci trudnoće, primenjena na Agnija ili Sûrya, samo je, dakle, jedna varijanta povesti o nestanku Sunca sa gornje polulopte posle deset sunčanih meseci. No šta se dogodilo sa detetom (*kumâra*) koje je nestalo na taj način? Da li je ono zauvek izgubljeno ili vraćeno svojim roditeljima? Kako su ga oni povratili? Neko je morao da im vrati dete, a taj je zadatak bez sumnje bio poveren Ribhusima ili Ashvinima, po *Rig-Vedi*. Tako, u I, 110, 8, Ribhusi su sastavili majku i tele, a u I, 116, 13 Ashvini su Vadhrimati dali dete po imenu Hiranya-hasta. Povest o Vishnâpu, vraćenom Vishavki (I, 117, 7) i o mleku datom Shayuovoj kravi verovatno se takođe odnosi na nalaženje jutarnjeg Sunca sa njegovim roditeljima. Odatle, samo je jedan korak do povesti o Kumâri (dete), jednom od imena za Kârttikeyu u *Purânas*. To je onaj Kumâra, skriveno (*guha*) ili palo (*skanda*) dete, i podignuto ujutru pomoću sedam rekâ ili majki (VIII, 96, 7), koji je predvodio vojsku bogova, ili svetlost, i pobednički pohrlao duž puta bogova (Devayâna). On je bio poglavar danâ, ili vojske bogova; i kao što su Maruti bili Indrini saveznici u njegovoj borbi protiv Vritre, Kumâra, dete koje predstavlja jutarnje Sunce, može se, putem mitološke transpozicije, nazvati sinom Rudre, koji je kasnije bio predstavnik Maruta; može se jednako reći da je on rođen iz Agnija, koji je obitavao u vodama; ili, pak, da je bio sin sedam ili šest Krittikâs. Dok je jutarnje Sunce moralo da sebi oslobađa put kroz otvore Alborza, koje je privremeno začepio Vritra, ovaj Kumâra se takođe može nazvati Karuncha-darana, ili probijač planine Karuncha, epitet koji se na njega primenjuje u *Purânas*.<sup>3)</sup> Ali to nije u vezi sa razvitkom Kumâre, deteta jutra, u docnijoj mitologiji. Mi smo izabrali legende o Ashvinima da bismo u njima naglasili moguće pojedivosti koje bi se mogle objasniti samo arktičkom teorijom, a prethodna rasprava pokazuje da nam trud nije bio uzaludan. Izrazi *dasha-masya* u legendi o Saptavadhri i *dashame yuge* u legendi o Dîrghatamasu neposredno

upućuju na razdoblje od deset sunčanih meseci, a mi smo videli da se u nekim od ovih legendi takođe upućuje i na neprekidne noći od tri, deset ili stotinu dana. Nalazimo takođe i izraze kao »Sunce koje spava u tmimi ili krilu *Nir-riti*«, koji pokazuje da se radilo o stvarnoj, a ne metaforičnoj tmimi. Ukratko, Sunce, zariveno u donji svet vodâ i tame, a ne naprosto zimsko Sunce, stvara dramu svih ovih legendi, a dela Ashvina ciljaju na izlazak Sunca iz mračne jame ili donjeg sveta tamnog i bezdanog okeana. Teorija proleća i arktička teorija obe su solarnog obeležja; u oba slučaja, legende su protumačene polazeći od hipoteze da one predstavljaju jedan solarni fenomen. Ali se arktička teorija ne zaustavlja na opadanju moći zimskog Sunca; ona ide dalje, čineći od duge tmine okolopolarne oblasti prirodnu osnovu mnogih vrlo značajnih vedskih legendi. Prethodno raspravljanje mitova o Ashvinima jasno pokazuje da je valjalo proširiti osnovu na koju se ove legende oslanjaju da bi se dalo njihovo zadovoljavajuće objašnjenje, koje sa svoje strane potkrepljuje novu teoriju.

### Sûryin točak

Već smo ispitali legende o sedam Adityas i o njihovom mrtvorodenom bratu, i pokazali da one predstavljaju sedam sunčanih meseci u postojbini Anija. Ali to sunčano razdoblje u arktičkoj oblasti može se, zavisno od geografske širine, kretati od šest do dvanaest meseci. Žrtveno zasedanje Navagvasa i Dashagvasa trajalo je tako devet ili deset meseci, a među legendama o Ashvinima, ona o Saptavadhriju upućuje na razdoblje od deset sunčanih meseci. Postoji li neka legenda o Sûryi koja se takođe osvrće na tu pojavu? Eto pitanja na koje ćemo sada pokušati da odgovorimo. Pokazali smo da deset konjâ upregnutih u Sunčevu kočiju označavaju razdoblje od deset sunčanih meseci; ali legenda o Indri koji otima Sunčev točak možda je još iznositelja. Da joj razumemo smisao, moramo najpre ispitati kakav je odnos koji vezuje Indru i Sûryu. Videli smo u prethodnom poglavlju da je Indra bio glavni junak borbe između silâ svetlosti



i tame. On je taj koji Suncu omogućava da ujutru izađe i da sija (VIII, 3, 6; VIII, 98, 2) i koji ga uspinje na nebo (I, 7, 3). Takođe se kaže (III, 39, 5) da je Sunce prebivalo u tmmini kada ga Indra, praćen Dashagvasima, otkri i vrati ljudima. Indra je takođe taj koji proseca put za Sunce (X, III, 3) i koji se bori sa demonima tame da bi ujutru preuzeo svetlost. Indra je, dakle, svuda prijatelj i pomoćnik Sunca, Sūrye, pa ipak *Rig-Veda* donosi jednu legendu u kojoj je Indra oteo Sūryin točak i tako ga pobedio. (I, 175, 4; IV, 30, 4; V, 31, 11; X, 43, 5). Pretpostavljano je da se legenda zasnivala na zatamnjenu Sunca kišnim oblakom, ili da se odnosila na svakodnevni zalazak ove zvezde; ali prvo objašnjenje je odveć proizvoljno da bi moglo sačinjavati osnovu jedne legende, a takođe se ne može tvrditi da je Indra odneo jedan oblak; što se tiče druge pretpostavke, ništa nas ne ovlašćuje da mislimo da se legenda primenjuje na svakodnevni zalazak Sunca. Zato tu legendu moramo pobliže ispitati, te videti možemo li je objasniti na razumljiviji način. Prema *Rig-Vedi* (I, 164, 2), Sūryina kočija ima samo jedan točak, premda je taj točak sedmočlan; a u poznijoj mitologiji, jasno je ustanovljeno da je Sunčeva kočija *eka-chakra*, što će reći sa jednim točkom. Ako se skine taj jedini točak, Sunce ne može napredovati i čitav život se zaustavlja. Izgleda, međutim, da je Sunčev točak u ovoj legendi samo Sunce. Tako, u I, 175, 4 i IV, 30, 4, upotrebljeni izraz je *sūryam chakram*, što očigledno znači da je Sunčev disk shvaćen kao točak. Kad se taj točak ukrade, moramo pretpostaviti da je oteto samo Sunce, a ne jedan od dva točka kočije. Šta je učinio Indra sa tim sunčanim točkom, ili sa samim Suncem, koji je na taj način oteo? Pripoveda se da je on koristio Sunčeve zrake kao oružje da ubije ili spali demone (VIII, 12, 9). Jasno je, dakle, da su krađa Sunčevog točka i pobjeda nad demonima simultani događaji. Cilj Indrine borbe sa demonima jeste u suštini pronalazjenje svetlosti, pa se možemo pitati kako se Indra mogao služiti Sunčevim diskom kao oružjem borbe za pronalazjenje Sūrye izgubljenog u tmmini. Jer to se svodi na tvrdnju da je Sunčev disk korišćen kao sredstvo za pronalazjenje samog Sunca izgubljenog u tmmini. Ali teškoća je samo prividna, i nas-

taje usled modernih shvatanja svetlosti i tame. Mi sada ne razumemo kako Sūrya i tmmina mogu sa-postojati; ali *Rig-Veda* bar na dva mesta (III, 39, 5; I, 117, 5) izričito govori o »Suncu koje obitava u tami«, što se može objasniti samo ako se pretpostavi da su vedski bardovi verovali da je Sunce lišavano svoga sjaja kada je nestajalo iza horizonta, ili da je privremeno zatamnjivano tokom svoje borbe protiv demonâ tame. Nemoguće je drugačije objasniti izraz *tamasi kshiyantam* (koji obitava u tami); pa ako se prihvati to objašnjenje, nije teško razumeti kako je Indra mogao koristiti Sunčev disk da bi pobedio demone i promašao jutarnju svetlost. Drugim rečima, Indra pomaže Suncu da uništi ono što prekriva ili zatamnjuje njegov sjaj, a kada se ta prepreka ukloni, Sunce pronalazi svoju svetlost i pomalja se iz donjeg okeana. Zato je Indra u IV, 17, 14 dobro opisan kako zaustavlja točak Sunca, okreće ga i baca u donju tamu (*rajas*). Ali odlomak koji nas ovde zanima jeste strofa VI, 31, 3, koje evo:

Tvam Kutesena abhi Shushnam Indra  
 Ashusham yudhya Kuyavam gavishtau  
 Dasha prapitve adha Sūryasya  
 mushāyasa chakram avive rapamsi.

Prva dva stiha ne predstavljaju ikakvu teškoću. Oni znače: »O, Indra! u borbi za krave, da li si se sa Kutsom tukao protiv Shushne, koji je Ashusha i Kuyava?«<sup>4)</sup> Ovde su Ashusha i Kuyava upotrebljeni kao pridevi za bliže određivanje Shushne, i znače: »proždrljivi Shushna, napast za letinu«. Drugi polustih, naprotiv, nije tako jednostavan. Poslednji izraz *avive rapamsi* prepolovljen je u tekstu *pada* na dve reči: *avive* i *rapâmsi*, što znači »uništava bedu i nesreću (*rapâmsi*)«. Ali prof. Oldenberg predlaže da se taj izraz razdeli na *aviveh* i *rapâmsi*, saobrazno strofi IV, 19, 10, pa prevodi: »Ti si počinio svoja muževna dela (*apâmsi*)«. Ali nam za sada nije nužno da ispitujemo odnosne vrednosti ova dva tumačenja; usvojićemo ono drevnije, koje nam pruža sledeći prevod: »Ti si uništio bedu i nevolju (*rapâmsi*).« Izostavivši dve prve reči, *dasha* i *prapitve*, drugi polustih može se, dakle,

ovako prevesti: »Ti si ukrao Sûryin točak i uništio bedu.« Sada nam valja odrediti smisao za *dasha prapitve*. Sâyana smatra da *dasha* ješte što i *ada-shah* (doslovno: ti ujeđaš, od *dams̄h*, ujesti), a da *prapitve* znači »u borbi«, odakle prevod: »Ti ujeđaš u borbi.« Ali očigledno je da se radi o iskrivljenom i veštačkom prevodu, protivurečnom ostalim odlomcima koji saopštavaju istu legendu. Tako se u IV, 16, 12 pripoveda da je Shushna bio ubijen u *ahnah prapitve*, a ovaj poslednji izraz očigledno označava trenutak u kojem je Shushna bio pobeđen, dok u V, 31, 7 izigrava Shushnina lukavstva dosežući *prapitvam*. Pored izraza *dasha prapitve*, postoje, dakle, drugi odlomci u *Rig-Vedi* koji se odnose na istu legendu, a u jednom od njih se kaže da je Shushna ubijen u *prapitva* dana (*anah prapitve*); dok u drugom Indra izigrava demonova lukavstva dosežući *prapitvam*. Tri izraza, *dasha prapitve ahnah prapitve* i *prapitvam yan* mogu se tako smatrati za sinonime, pa koji god smisao pripisali reči *prapitva*, on se mora primeniti na sva tri slučaja. Ta reč se često sreće u *Rig-Vedi*, ali egzegeti nisu saglasni u pogledu njenog značenja. Tako joj Grassmann daje dva smisla: s jedne strane »napredovanje«, s druge strane »početak dana«. Po njemu, *ahnah prapitve* znači »jutro« (IV, 16, 12). Ali on *prapitvam yan* prosto prevodi sa »napredujući«. U VI, 31, 3 on *prapitve* takođe prevodi sa »jutro«. Reč *prapitve* se nalazi i u I, 189, 7, a tu ga prof. Oldenberg prevodi sa »u trenutku poodmaklog dana«, pa navodi Geldnera kao potporu za taj prevod. U VIII, 4, 3 Sâyana prevodi *apitve* sa »prijateljstvo«, a *prapitve* sa »pošto je stekao« (*Nir.*, III, 20). U tim uslovima, mislim da je bolje utvrditi smisao za *prapitve* neposredno u vedskim odlomcima u kojima se pojavljuje, sučeljavajući ga sa drugim rečima. Tako, u VII, 41, 4 (*Vâj. Sam.*, XXXIV, 37) i u VIII, 1, 29 nalazimo *prapitve* u jasnoj opreci sa *madhye* (sredina) i *udita* (početak) dana; na ta dva mesta, *prapitve* ne može, dakle, imati drugo značenje do »smiraj ili kraj dana.«<sup>5)</sup> Mahîdhara (*Vâj. Sam.*, XXXIV, 37), objašnjava *prapitve* kao istoznačno sa *prapatane* ili *astamaye*, što znači »opadanje, smiraj ili kraj dana«. Ako usvojimo to tumačenje, izraz *ahnah prapitve ni barhih* (IV, 16, 12) znači da je Shushna bio ubi-

jen »kada je dan bio na smiraju«. Ali ako je Shushna bio ubijen u smiraj dana, izraz *dasha prapitve* morao bi se, po analogiji, protumačiti na isti način; ali to je teško učiniti utoliko što je *dasha* odvojeno od *prapitve* kao što je slučaj u tekstu *pada*. Predlažem, dakle, da se *dasha-prapitve* uzme kao jedna jedina reč, te da se prevede sa »na izmaku desetonoćice«, što znači da je Shushna bio ubijen na isteku deset (meseci). U I, 141, 2 izraz *dasha-pramatim* smatra se za reč složenu u tekstu *pada*, ali Oldenberg, slédeći Petersbergov rečnik, deli je na dve reči, *dasha* i *pramatim*. Ja predlažem da se sa izrazom *dasha prapitve* postupi u obrnutom smeru, u odlomku o kojem je reč, pa da se strofa prevede ovako: O, Indra! u borbi za krave, ti si se sa Kutsom tukao protiv Shushne, koji je Ashusha i Kuyava... na izmaku (ili na kraju) deset (meseci), ti kradeš Sûryin točak i uništavaš bedu (ili, prema Oldenbergu, ti činiš muževna dela).« To mesto na ovaj način postaje razumljivo, pa nam nije nužno da izmišljamo novo značenje za *dasha* kazujući da Indra ujeđa svoga neprijatelja na bojnom polju. Ako izraz *dasha prapitve* uporedimo sa *ahnah prapitve* (IV, 16, 12) i pri tom držimo na umu da su oba u vezi sa legendarnom borbom protiv Shushne, sasvim smo prirodno navedeni na pretpostavku da *dasha prapitve* po svoj verovatnoći označava trenutak akcije, baš kao i *ahnah prapitve* u jednom drugom odlomku, te da se *dasha prapitve* ima smatrati za istoznačno sa *dashanam prapitve* i biti prevedeno sa »na kraju deset«, prevod opravdan ako se *dasha-prapitve* uzme kao složena reč. Budući da se tako opredeljuje gramatička konstrukcija, jedino pitanje koje ostaje jeste da li *dasha* označava deset dana ili deset meseci. Jedno poređenje sa *ahnah prapitve* može preporučiti »dane« ali borba protiv Shushne nije se mogla odvijati svakih deset dana. Ona je bilo godišnja, bilo svakodnevn. Tako smo navedeni da *dasha*, u složenici *dasha-prapitve* (ili *dashânâm* kada se izraz prepodeli na dva dela), protumačimo kao oznaku za deset meseci, na isti način na koji se redni broj *dvâdashasya* prevodi sa »dvanaestog meseca« ili *dvâdashasya mâsasya* u VII, 103, 9. Taj izraz tako označava tačan trenutak u kojem je Indra oteo točak Sunca ili Sunčev disk i upotrebio ga kao bor-

beno oružje da usmrti demone tame. To se događalo po isteku deset meseci, što će reći na kraju rimske godine, ili na kraju žrtvenog zasedanja Dashagvasa koji su sa Indrom našli Sunce u tami. Konstrukcija predložena za navedeni odlomak nije samo jednostavna i prirodna, nego je i smisao koji ona daje u skladu sa drugim analognim odlomcima, koji govore o borbi protiv Shushne, a mnogo je racionalnija od tekućih tumačenja po kojima bi Indra ujeo svog neprijatelja. Za to opšteprihvaćeno veštačko tumačenje odgovoran je tekst *pada*, jer da on nije izraz *dasha prapitve*, podelio na dva dela, njegovo tačno značenje ne bi moglo postati tako nejasnim kakvo je danas. Ali tekst *pada* nije nepogrešiv; čak su ga i Yaska i Sâyana katkad ispravljali (I, 105, 18; X, 29, 1; i *Nir.*, V, 21; VI, 28), a i zapadnjački egzegeti su to isto činili čak i češće. Tako, mi ništa ne prinovljujemo odbacujući tekst *pada*, pogotovu što se tekst prirodnije razumeva ako se *dasha prapitve* smatra za složenu reč. Kada se strofa tako protumači, dobija se celokupna povest Sunčevog ophoda u Zemlji drevnih Arija. Indra je bio taj koji je Suncu omogućio izlazak pošto je prethodno dugo vojevao sa Vritrom; a kad Sunce beše odsijalo tokom deset meseci, Indra oti- maše Sunčev disk i uzimaše sa sobom Sunce da se u tmimi bori protiv demonâ. Eto smisla čitave ove legende; i pošto se ona tako prirodno može objas- niti jedino arktičkom teorijom, nužnost ove pos- lednje odmah se ispostavlja.

### Tri Vishnuova koraka

Ima još nekoliko dugih vedskih legendi koje pretpostavljaju arktičku klimu ili kalendar, pa predlažem da ih u ovom poglavlju ispitamo. Jedna od tih legendi jeste ona o Vishnuu i o tri njegova velika koračaja, o kojima se govori na više mesta u *Rig-Vedi* (I, 22, 17—18; I, 154, 2). U *Nir.*, XII, 19, Yaska saopštava mišljenja dvojice drevnih komen- tatora po tom pitanju. Prvi, Shâkapûni, misli da je od ta tri koraka prvi načinjen na Zemlji, drugi u vazduhu, treći na nebu. Drugi komentator, Aurna- vâbha, sa svoje strane misli da se od ta tri koraka

prvi smešta na planinu na kojoj se Sunce rađa (*samarohana*), drugi na sredinu neba (*Vishnu-pada*), a treći na planinu gde Sunce zalazi (*gaya-shiras*). Prof. Max Müller i sâm preuzima to mišljenje i misli da tri Vishnuova koračaja predstavljaju izla- zak, najvišu tačku i zalazak Sunca. Muir navodi jedno mesto iz *Râmâyane* (IV, 40, 64) koje spo- minje *udaya parvata*, ili planinu izlazećeg Sunca, i dodaje da se na njenom vrhu nalazi Saumanasa, mesto na kojem je Vishnu pružio svoj prvi korak. Zatim se kaže da je drugi korak uzeo za oslonac vrh planine Meru, i da je, »Kada je Sunce obišlo Jambudvîpu sa severne strane, ono bilo skoro ne- prestano vidljivo sa te visoke planine«. Izgleda, dakle, da je Vishnu, po *Râmâyani*, svoj treći korak pružio oko Jambudvîpe, posle zalaska Sunca. Prema *Purânas*, tri Vishnuova koraka su koraci Vâmane, pete Vishnuove inkarnacije. Bali, moćni neprijatelj bogova, slavio je neku žrtvu kada mu se, uzevši oblik kepeca, približi Vishnu i zatraži da mu ovaj dâ tri merice zemlje. Njegov zahtev odmah bi ispu- njen i Vishnu čudotvorno preobrazi, zauzimajući čitavu zemlju svojim prvim korakom, atmosferu i sve što je iznad drugim svojim korakom. Bali, koji je ranije bio gospodar vasseljene, bi iznenađen ovim preobražajem kepeca, ali je morao držati reč, pa ponudi svoju glavu za treći Vâmanin korak. Ovaj prihvatiti ponudu, pa Bali trećim korakom bi suno- vraćen u donji svet, dok Indra preuze vlast nad carstvom Zemlje i Nebesa koje mu je Bali bio ukrao. Iz ovih brojnih tumačenja proizilazi da Vishnu predstavlja Sunce u ovom ili onom obliku. Ali egzegeti nisu saglasni po pitanju da li tri Vi- shnuova koraka predstavljaju svakodnevni put Sunca ili njegov godišnji ophod. Valja nam, dakle, potanko ispitati vedske odlomke u kojima se po- minje Vishnu, pa odrediti da li neki od tih poka- zatelja može presuditi o ovom pitanju. U I, 155, 6 Vishnu se opisuje kako stavlja u pokret, poput točka koji se sâm oko sebe obrće, svojih 90 trkač- kih konjâ sa njihova četiri imena, što je očigledna aluzija na trista šezdeset dana u godini, podeljenih na četiri grupe, ili četiri doba, od po 90 dana. To je, čini nam se, dovoljan dokaz za tvrdnju da se Vishnuova dela odvijaju na godišnjoj osnovi.

Znamo takođe, po *Rig-Vedi*, da je Vishnu Indrin bliski prijatelj (*yujah sakhâ*; I, 22, 19) i da je on ovom poslednjem pomogao u njegovoj borbi protiv Vritre. U IV, 18, 11 kaže nam se da: »Indra, u trenutku ubijanja Vritre, kaže Vishnuu: O, prijatelju! opkorači prostor« (up. takođe VIII, 12, 27); a u I, 156, 4 da je Vishnu otvorio štalu sa kravama uz pomoć svoga prijatelja, te da su obojica pobedili kako Shambaru, tako i vojsku Varchina, i stvorili Sunce, zoru i vatru (VII, 99, 4 i 5). Očigledno je, dakle, da je Vishnu, po ovim odlomcima, bio Indrin saveznik protiv Vritre (VIII, 100, 12); pa ako je takav slučaj, jedan od ova tri koraka mora se obaviti u oblastima u kojima se odvijaše ta borba, što će reći u donjem svetu. Mi sada možemo razumeti zašto se u I, 155, 5 kaže da su dva od tri Vishnuova koraka vidljiva čoveku, ali je treći izvan domašaja pticâ ili smrtnikâ (up. takođe VII, 99, 1). Ako je taj treći Vishnuov korak smešten u donji svet, savršeno je razumljivo da je on nevidljiv ili izvan dosega smrtnikâ. Videli smo da je Vritrino obitavalište skriveno i ispunjeno tminom i vodom. Ako je Vishnu pomagao Indri u njegovoj borbi, njegov treći korak morao se obavljati u Vritrinom obitavalištu; drugim rečima, tri Vishnuova koraka predstavljaju godišnji opход Sunca, podeljen na tri dela. U prva dva, Sunce je iznad horizonta, dakle dva od tri Vishnuova koraka su vidljiva; ali u trećem delu, u kojem je Sunce ispod horizonta proizvedeći neprekidnu tminu, treći Vishnuov korak je nevidljiv. Vishnu je tada pomagao Indri da potuče Vritru i vrati zoru, Sunce i žrtvu. U prethodnom poglavlju smo videli da Indrina borba protiv Shambare započinjaše četrdesetog dana *Sharada*, što će reći osam meseci posle početka godine započete *Vasantom*. Tako možemo lako predočiti osam sunčanih meseci i četiri meseca tmine pomoću dva vidljiva i jednog nevidljivog Vishnuovog koraka, a puranistička legenda, po kojoj Vishna spava tokom četiri meseca u godini, ilustruje istu ideju. Može se takođe zapaziti da Vishnu spava na jednom zmaju u sredini okeana; i da su taj okean i taj zmaj očigledno vode (*âpah*) i Ahi ili Vritra, pomenuti u legendi o Vritri. Kaže se da Vishnuov san odgovara kišnom godišnjem dobu

koje traje četiri meseca, ali to je jedno pozno tumačenje iste one vrste koju smo istakli u prethodnom poglavlju povodom vodâ. Kada su Indrina dela iz poslednjeg godišnjeg doba godine (*Hemanta*) bila pomešana u kišno godišnje doba (*Varshâ*), razdoblje tokom kojeg je Vishnu spavao moralo je biti pomešeno na isti način. Vishnuov san i njegov treći korak morali su izvorno predstavljati nešto istovetno, i pošto se kaže da je taj treći korak bio nevidljiv, mi ne možemo pretpostaviti da je on bio učinjen u kišnom godišnjem dobu kada je sve prilično vidljivo. Duga tmina zimske noći u arktičkim oblastima jedina može na odgovarajući način predstaviti treći Vishnuov korak ili razdoblje sna. Legendu o frigijskom bogu koji je spavao tokom zime i obnavljao svoju delatnost leti, koju nam saopštava Plutarh, prof. Rhys protumačio je na isti način. Irsko *izleganje* uitomijanskih junaka jednako vodi istom zaključku.

Osim dve legende o Vishnuovom snu, koja je puranističkog porekla, imamo i vedsku legendu koja ima otprilike isti smisao. U *Rig-Vedi* (VIII, 100, 6) Vishnu je predstavljen u omalovažavajućem vidu: *shipivishta*; jer pesnik pita: »O, Vishnu! čega pokudnog ima u tebi kada objavljuješ 'Ja sam *shipivishta*'?« *Yâska* saopštava (*Nir.*, V, 7—9) jedno drevno predanje koje on drži za *Aupamanyavino*, po kojem Vishnu ima dva imena, *Shipivishta* i *Vishnu*, od kojih je prvo omalovažavajuće (*kutsitarthiyam*); zatim se poziva na strofu koju smo mi ranije naveli, pa je objašnjava na dva načina. Prvo od ta dva tumačenja je isto kao i *Aupamanyavino*: *shipivishta* bi značilo *shepah iva nirveshtitah* ili »obavijen poput mošnica« ili »sa zatamnjenim zracima« (*apratipannarashmih*). Drugo tumačenje je sledeće: *Yâska* primećuje da *shipivishta* može biti uzeto za pohvalan izraz koji znači »Onaj čiji su zraci (*shipayah*) razasuti (*avishhta*)«. Ovaj *Yâskim* komentar naveo je neke naučnike na misao da je smisao *shipivishta* već bio postao neizvestan u *Yâskino* vreme, što nije moje mišljenje, jer *shipivishta* je čak i u književnosti pogrda čije je značenje »onaj čiji su konji pali« ili »onaj koji je ojađen neizlečivom kožnom bolešću«. Tačna priroda te bolesti je možda neizvesna, ali ono što je izvesno jeste

da je *shipivishta* bio omalovažavajući izraz, čak i u kasnijoj sanskritskoj književnosti. Ali kada je poreklo tog izraza primenjenog na Vishnua bilo zaboravljeno, teolozi i naučnici sasvim su prirodno pokušali da ga okrenu od njegovog omalovažavajućeg smisla predlažući druga značenja; a Yâska je verovatno bio prvi Nairukta koji je pronašao povoljno tumačenje za *shipivishta* sugerišući da je *shipi* moglo uzeti smisao »zraci«. Zato odlomak iz *Mahâbhârate* (Shanti-Parvan, gl. 342, str. 69—71); koji navodi Muir, kaže da je Yâska bio prvi koji je taj epitet primenio na Vishnua; a nerazumno je iz toga zaključiti, kao što je to učinio Muir, da pisac *Mahâbhârate* »nije bio dobar komentator *Vedâ*. U *Taittirîya Samhitâ* nam se kaže da je Vishnu obožavan kao *shipivishta* (II, 2, 12, 4 i 5), a da *shipi* znači stoka ili *pashavan* (II, 5, 5, 2; *Tân. Br.*, XXVIII, 6, 26). Tako *shipivishta* postaje pohvalan naziv kada se uzme da *shipi* znači što i »stoka«, »žrtva« ili »zraci«. Ali ti etimološki postupci nisu uspeli da toj reči daju u sanskritskoj književnosti pohvalan smisao; a ta činjenica je po sebi dovoljna da pokaže da je reč *shipivishta* izvorno bila, a i sada je, pogrđni naziv koji je označavao izvesnu bolest čiju prirodu ne znamo. Teolozi su, doduše, na različite načine pokušavali da objasne taj naziv, ali to je bilo usled njihovog zadržavanja da pogrđna imena pripisuju svojim bogovima, pre nego usled neke neizvesnosti u pogledu stvarnog značenja reči. Tako je naziv *shipivishta*, koji je izvorno po Aupamanyavi bio omalovažavajući (*kutsitârthîyam*), bio pretvoren u tajanstveno (*guhya*) ime. Ali to prenošenje smisla ostalo je ograničeno na teološku književnost, a ne-teološka dela nije dotaklo iz očiglednog razloga što je omalovažavajući smisao reči u svakodnevnom govoru bio dovoljno prislan za sve. Zato je u VII, 100, 5 i 6 *shipivishta* zacemento bilo upotrebljeno u svom omalovažavajućem smislu, kao što je to ustanovio Aupamanyava. Evo kako je te stihove preveo Muir: »Ja, verni obožavatelj, koji poznajem svete obrede, slavim tvoje ime *shipivishia*, ja, koji sam slab, hvalim te, tebe koji si jak i obitavaš s onu stranu ovog niznoga sveta (*kshayantam asya rajasah parâke*). Šta imaš, Vishnu, da prebaciš sebi kada kažeš 'Ja

sam *shipivishia*? Ne skrivaj nam taj oblik (*varpas*) pošto si u borbi preuzeo drugi.« Izraz »obitavati u ovom niznom svetu« (*rajasah parâke*) ili »s onu stranu ovoga sveta« pruža nam sredstvo da razumemo ovaj odlomak. To omalovažavajuće ime nosio je Vishnu u donjem svetu. Ali koje je bilo to slavno ime? *Shipivishia*, ili »obavijen kao *shepa*«, značilo je da su njegovi zraci bili zatamnjeni, ili, pak, da je on trenutno bio sakriven u mračnom omotaču. Zato pesnik traži od Vishnua da se ne stidi epiteta, zato što je, kaže on, oblik koji ta omalovažavajuća reč označava samo privremen, zato što je Vishnuu bila potrebna tamna bojna oprema da potuče Asurase, a kada za njom nije imao više potrebe, prizivao se Vishnu da obožavaocu obelodani svoj istinski oblik *varpas*). Eto tačnog značenja gore navedenih strofâ, pa uprkos Yâskinom pokušaju, kao i pokušajima drugih komentatora i teologa, da se Vishnuovom omalovažavajućem imenu dodeli povoljan smisao uz pomoć etimoloških domišljanja, očigledno je da je *shipivishia* bio pogrđan naziv, koji je označavao tamni Vishnuov vid tokom njegove borbe sa demonima donjega sveta. Ako se Sunce određuje kao *brihach-chhepas* kada se nalazi iznad horizonta, ono se isto tako može opisati i kao *shipivishia* ili »obavijeno kao *shepa*« kada se kreće u donjem svetu; pa zaista nema razloga da se božanstvo ili njegovi obožavaoci tog naziva stide. Docije, puranističko predanje predstavlja Vishnua kao zaspalog tokom tog razdoblja; ali, radilo se o snu ili o bolesti, smisao je uvek isti. To je povest o Vishnuu koji je sišao u donji svet, tãman ili bolestan, da kroz njega pruži svoj treći korak na glavu Asurasa, ili da u tamnoj opremi pomogne Indrinoj pobjedi u preuzimanju vodã i svetlosti, borba koja je, kao što smo to videli, dugo trajala i za ucinak imala isticanje vodã, povratak zore i uspinjanje Sunca u sjajnom oklopu, posle duge neprekidne tmine.

Jedno poređenje sa područjima ostalih vedskih božanstava, za koja se kaže da prelaze preko čitave vasseljene, poput Vishnua, potvrđuje tu tačku gledišta. Jedno od tih božanstava je Savitar, koji, po V, 81, 3, meri svet (*rajãmsi*), dok nam se u I, 35, 6 kaže: »Postoje tri Savitarova neba (*dyãvahs*), dva

su bliska, a treće, koje podupire junake, jeste Yamin svet.« To znači da se dva od tri Savitarova područja nalaze na gornjim nebesima, a treće u donjem svetu ili Yaminom carstvu. Drugo božanstvo koje prelazi ili meri svemir jeste Agni (VI, 7, 7). On se zaustavlja tri puta, jedanput u okeanu (*samudra*), drugi put na nebu (*divi*) i treći put u vodama (apsu; I, 95, 3). Kaže se da je njegova svetlost trostruka (III, 26, 7), on ima tri glave (I, 146, 1) i tri prestola moći ili jezika (III, 20, 2; VIII, 39, 8). Iako se ta tri zaustavljanja ne shvataju na taj način, sa izvesnošću jedno od njih možemo poistovetiti sa trećim Vishnuovim korakom; jer u X, 1, 3 se kaže da treći Agnijem počinak poznaje samo Vishnu, dok u V, 3, 3 Agni, pomoću *upama* (poslednjeg ili najvišeg) Vishnuovog koraka, čuva svete krave. Taj opis se dobro slaže sa I, 154, 5 i 6, gde se kaže da na mestu gde je Vishnu položio najviši korak postoje uzburjane krave i jedan izvor meda. Ranije smo pokazali da Agni katkad predstavlja Sunce u *Rig-Vedi*, te da se, kad se on skriva u vodama, i zatim izranja kao *apām napāt*, ili dete vodâ, radi samo o jednoj varijanti povesti o Suncu koje potamnjuje za dugo vreme iza horizonta, pomaljujući se zatim iz donjeg okeana na kraju duge arktičke noći. Vishnu jednako označava Sunce pod jednim drugim imenom, pa se, dakle, treći Vishnuov korak lako može poistovetiti sa trećim Agnijevim skrivenim odmorištem. Što se tiče trećeg božanstva koje prelazi svemir, radi se o Ashvinima, na koje se često primenjuje epitet *parijman* (obručići) u *Rig-Vedi* (I, 46, 14; I, 117, 6). Kaže se da Ashvini imaju tri počinka (VIII, 8, 23) i da njihova kočija koja prolazi kroz dva sveta (I, 30, 18) ima tri točka od kojih se jedan predstavlja kao položen u nekoj pećini ili na tajnom mestu, po ugledu na tri Vishnuova koraka, koje se nalazi izvan domašaja smrtnikâ (X, 85, 14—16). Ta veza između tri zaustavljanja tri različita božanstva koja prelaze svet ne može se smatrati za slučajnu, pa je otud očigledno da podudaranje tri prethodna navoda neposredno vodi zaključku da se treće skriveno odmorište, ili treće obitavalište, u svakom slučaju mora nalaziti u donjem svetu, svetu Pitrisa, Yame, vodâ i tame.

## Trita Aptya

Videli smo da je godina bila podeljena na tri dela od po četiri meseca koji predstavljaju tri Vishnuova koraka, i da su dva prva dela bila vidljiva, nasuprot trećem koji je bio skriven, zato što se u postojbini arijskog naroda Sunce nalazilo iznad horizonta samo tokom otprilike osam meseci. Ako ta tri dela godine personifikujemo, dobijamo legendu o tri brata po kojoj su se prva dvojica složila da trećeg bace u mračnu jamu. To je takođe povest u *Rig-Vedi* o Trita Aptya, ili o Thraetaonu u *Avesti*. Tako, Sâyana u svome komentaru uz himnu I, 105 navodi jedno mesto iz *Taittirîya Brâhmana* (III, 2, 8, 10—11), kao i povest o Shâtâyâninima koja saopštava legendu o tri brata po imenu Ekata, Dvita i Trita, ili prvom, drugom i trećem, od kojih su prva dvojica bacili trećeg, Tritu, u bunar iz kojeg ga je izvukao Brihaspati. Ali u *Rig-Vedi* se Eekata ne pominje, dok je Dvita, što gramatički znači »drugi«, naveden na dva mesta (V, 18, 2; VIII, 47, 16). Dvita je onaj koji je »video« 18. himnu knjige V, a u drugoj strofi himne se kaže da je Dvita primio nesavršene ponude; dok se u VIII, 47, 16 od zore traži da Dviti i Triti odagna rđav san. Gramatička analogija ukazuje da Trita mora biti »treći«, a u VI, 44, 23 se reč *triteshu* upotrebljava kao brojni pridev, koji bliže određuje *rochaneshu*, što znači »u trećoj oblasti«. Kao vedsko božanstvo, Trita se naziva Aptya, što će reći »rođen ili obitavajući u vodama« (Sâyana, povodom VIII, 47, 15); a na to se pravi aluzija na više mesta, u vezi sa Marutima i Indrom u borbi protiv zmaja ili silâ tame poput Vritre. Tako, u X, 8, 8, na traženje Indre, Trita se bori i ubija troglavog sina (*tri-shiras*) Tvashtrijevog i oslobađa krave; dok u X, 99, 6, čitamo da Indra potčinjava šestookog demona koji jeđi, te da Trita, osokoljen tom činjenicom, usmrćuje divljeg vepra (*varâha*) svojim gvozdenim kopljem. Ali najznačajnija okolnost Tritine povesti pominje se u I, 105. U toj himni se pripoveda da je Trita pao u jedan *kûpa* (bunar), koji se u X, 8, 7 još naziva *vavra* (jama). Trita je tada prizvao bogove da mu priteknu u pomoć, pa ga je Brihaspati, čuvši njegove molitve, izbavio

iz nevolje (I, 105, 17). Neke strofe ove himne vrlo su sugestivne; na primer, u strofi 9, Trita nam kazuje o svome »srodstvu sa sedam nebeskih zrakova. Trita Aptya to zna i nastupa u prilog srodstvu«. Crveni Vrika, ili vuk tmine, opisan je u strofi XVIII kako susreće Tritu na svome putu. Ovi uputi pokazuju da je Trita bio povezan sa silama svetlosti, ali je imao nesreću da se sunovrati u tamu. U IX, 102, 2 se kaže da je Indrino pribežište skriveno ili tajno, opis analogan opisu trećeg Vishnuovog koraka. Ista povest nalazi se i u *Avesti*. U njoj je Thrâetaona, koji nosi plemenski epitet Athwya (sanskrit: Aptya), opisan kako ubija đavolskog zmaja, troustog i šestookog Azi Dahâku (Yt., XIX, 36—37; V, 33—34). Ali ono što je u Avestinoj legendi još upečatljivije jeste to da Thrâetaonu, u njegovom pohodu protiv demona, prate dva brata koji nastoje da ga ubiju na putu.<sup>6)</sup> Avestina legenda tako u potpunosti potkrepljuje povest o Shâtyâyaminima koju navodi Sâyana, i pošto se obe tako dobro slažu, mi ne možemo zanemariti povest koju saopštavaju *Brâhmanas*, niti tvrditi da je ona bila izgrađena polazeći od usamljenih aluzija u *Rig-Vedi*. Ali u odsustvu arktičke teorije, ili teorije duge tmine koja traje blizu četiri meseca ili jednu trećinu godine, evropski egzegeti nisu mogli razumeti zašto se božanstvo moralo nazivati »trećim«, pa su stvorene različite oštroumne teorije da se objasni kako je tu Trita, što obično znači treći, dospao da predstavlja božanstvo koje je bilo bačeno u jamu ili bunar u jednoj udaljenoj zemlji. Tako prof. Max Müller misli da je ime božanstva bilo Trita, a ne Trita, pa prvo izlučuje iz korena *tri* (preći). Trita, što nije pravilan gramatički oblik, iako ga susrećemo u *Atharva-Vedi* (VI, 113, 1, 3), značilo bi: »Sunce koje prelazi okean«; iz tog ugla, taj oblik bi bio uporediv sa *tarani* što znači »Sunce« u poznoj sanskritskoj književnosti. Ukratko, po prof. Max Mülleru, Trita znači »zašlo Sunce«, pa bi Tritina povest otuda bila samo jedna varijanta svakodnevnice borbe između svetlosti i tame. Ali teorija prof. Max Müllera nas primorava na pretpostavku da je do tog rđavog tumačenja, ili kvarenja Trita u Trita, došlo pre raseljavanja Indoevropljana, pošto u staro-irskom imamo reč *triath* što znači more, što je glasovno srodno sa grčkim *triton*, sanskritskim

*trita* i zendskim *thrita*. Prof. Max Müller i sâm dopušta valjanost ovog prigovora, i podvlači da u staro-norveškom *Thridi*, ime Odina, Harinog i Jasnharinog supruga, ima smisla samo ako se pretpostavi da je Trita usled rđavog razumevanja bilo promenjeno u Trita mnogo pre raseljavanja Indoevropljana. To nam pokazuje na koje nas stranputice navode naučnici kada mitove objašnjavaju u odsustvu dobrog ključa tumačenja. Bez i najmanjeg dokaza pretpostavljamo da se rđavo razumevanje moralo dogoditi pre raseljavanja Indoevropljana zato što ne možemo objasniti zašto je jedno božanstvo bilo nazvano »Trećim«, i zašto je *triath* na staro-irskom označavalo more. Ali čitava legenda može se prosto i prirodno objasniti arktičkom teorijom. Treći deo godine, personifikovan Tritom, ili Trećim, prirodno je opisan kao onaj koji tamni u tmimi ili u bunaru ili jami, ili, pak, u vodama donjega sveta, jer je Sunce sišlo ispod horizonta tokom tog razdoblja u zemlji predaka vedskog naroda. Odnos između Trita i tmine i vodâ, ili njegovog sudelovanje u borbi protiv Vritre, ili još upotreba reči *triath* za označavanje mora u staro-irskom, postaju tako savršeno jasni i razumljivi. Donji svet je sedište donjih vodâ, pa se kaže da je Brihaspati, koji je oslobodio krave iz pećine u kojoj su u donjem svetu bile zatvorene, spasao Tritu kada je ovaj potamneo u vodama bunara. Govoreći o Tritinom pribežištu, prof. Max Müller ukazuje da »Tritino skrovište, *vavra*, nije drugo do *anârambhanam tamas*, tmina bez dna, iz koje se svetlost i njeni legendarni predstavnici kao što su Atri, Vandana, itd., pomaljavaju svakoga dana«. Potpisujem svaku reč ove rečenice, osim dve poslednje. Ona pokazuje kako je Profesor shvatio, ali tek za malo nepotpuno, istinu, jer nije imao ikakav drugi element koji bi ga vodio, osim teorije zore i teorije proleća. On je zapazio da se Tritino sklonište nalazilo u bezdanoj tmimi i da se Sunce podizalo iz te iste oblasti; odatle do arktičke teorije imao je da se učini samo jedan mali korak. Ali, kakav god tome bio razlog, Profesor nije zakoračio dalje, pa je iz toga proizašlo da je shvatanje zaplitajâ legende o Triti koje bi moglo biti tačno, pokvareno dvema nesrećnim rečima: »svakoga dana«. Ako se izbrišu

te dve poslednje reči i posle »pomaljaju se« stavi tačka, iz svetlosti arktičke teorije dobijamo pravilno objašnjenje legende o Triti, kao i porekla njegovog imena, Treći.

### Apah (vode)

Priroda i kretanje vazdušnih ili nebeskih vodâ do tančina smo ispitali u prethodnom poglavlju, pa ostaje malo toga da se o njima kaže. Jednako smo videli kako je donji svet ili svet vodâ bio shvaćen kao prevrnuti pehar, na način da su svi oni koji su se u njemu nalazili prodirali u oblast beskonačne tame ili bezdanih vodâ. Još se verovalo da se jedan planinski lanac pružao preko granicâ tog okeana, obrazujući, da tako kažemo, kameni zid između gornjeg i donjeg sveta; a kada su vode bile oslobođene, morale su proći kroz otvore na planinskom lancu koje je začepljavalo pruženo Vritrino telo. Na jednom mestu se kaže da je jedan bunar ili *avata*, koji je otvorio Brahmanaspati, zatvaralo kamenje (*ashmâsyam*; II, 24, 4), a u X, 67, 3 izričito se spominju kamene pregrade zatvora u kojem su bile zatvorene krave. Takođe se kaže da je u Vritrinoj utrobi postojala planina (*parvata*) (I, 54, 10) i da je Shambara obitavao u planinama. Videli smo kako je reč *parvata* u kontekstu bila rđavo tumačena još od vremena Najiruktasa koji su, i pored dragocenog doprinosa tumačenju *Vedâ*, katkad, izgleda, išli suviše daleko sa svojim etimološkim mudrovanjima. Odnos između donjeg sveta vodâ, planinâ i tmine može se, dakle, smatrati kao utvrđen, a legende o Vritri, Bhujyuu, Saptavadhriju, Triti, itd., pokazuju, osim toga, da su donje vode predstavljale ne samo obitavalište zlih duhova i mesto na kojem se vodila borba protiv njih, nego takođe i mesto na kojem su Sûrya, Agni, Vishnu, Ashvini i Trita morali provesti jedan deo godine. Tu je spavao Vishnu, koji se sakrio kada je bio ojađen nekom vrstom kožne bolesti, i kada je žrtvenog konja koji je predstavljao Sunce, Trita upregao a uzjahao ga Indra (I, 163, 2). To je mesto sa kojeg se podizalo sedam vazdušnih rekâ koje je tokom sedam meseci pratilo sedam Sunaca koja su sijala na drevnu zemlju Indoevropljana, i na

kojem su one posle tog razdoblja iznova zatamnile sa Suncem. To su iste one vode koje sačinjavahu izvor zemaljskih vodâ proizvedeci kišu njihovim kruženjem kroz gornje oblasti nebesa. Verovalo se da su se ove vode pružale sa Zapada na Istok, ispod triju Zemalja, stvarajući tako mesto žalosti i rođenja Sunca i drugih jutarnjih božanstava koja se pominju u *Rig-Vedi*. Upravo tu, takođe, Vritra je sakrio krave u kamenu štalu. Varuna i Yama imali su tu najvišu vlast, a seni umrlih (*pitris*) živele su u udobnosti i zadovoljstvu. Što se tiče podele te vodene oblasti, vedski bardu su bez sumnje donji svet zamišljali podeljenim na isti način kao Zemlja i nebo. Tako, bilo je tri, sedam ili deset donjih svetova, odgovarajućih podeli na tri, sedam ili deset nebesa ili Zemalja. Videćemo da će nam biti potrebno pronaći tačno shvatanje donjih vodâ i njihovog kretanja da bismo razumeli tačno značenje mnogih vedskih i puranističkih legendi, jer se ove poslednje u opštem slučaju zasnivaju na vedskim legendama, bilo to na ovoj ili onoj njihovoj pojedinosti. Ako taj sveopšti i sveprisutni karakter vodâ ne bi bio pravilno shvaćen, mnoge bi legende izgledale zbrkane, nejasne ili tajanstvene; eto zašto sam ovde sazeo glavne odlike boginja vode kako su ih zamišljali vedski pesnici i kako smo ih ispitali na prethodnim stranicama. U postvedskoj književnosti, mnoge od ovih odlika pripisivane su slanom moru, površini Zemlje, otprilike na isti način na koji je grčki *Okeanos*, glasovno srodan sanskritskom *âshayâna*, dospeo da u evropskim jezicima označava okean ili more. Tako u svom *Vairâgya-Shataka* (st. 76), Bhartrihari kaže: »O! kako je telo okeana široko, prostrano i strpljivo! Jer tu spava Keshva (Vishnu), tu pleme njegovih neprijatelja (Vritra i drugi demoni tame); ovde se nalazi i gost planinâ (*paravata* u *Vedama*) u potrazi za pribežištem; a ovde se pruža i podmorska vatra sa oblacima Samvartakas.« Radi se o nekoj vrsti sažetka puranističkih legendi o okeanu, ali se lako može videti da se sve one zasnivaju na vedskom shvatanju prirode i kretanja vazdušnih vodâ koje obrazovahu tvar za koju se verovalo da je iz nje bio stvoren svet. Posle toga, nekorisno je objašnjavati zašto su u vedskom panteonu *Apah* zauzimale tako važno mesto.



## Podela na sedam, devet i deset

Ranije smo videli da su donje vode podeljene na isti način kao i nebo i Zemlja, što će reći na tri, sedam ili deset delova. Jednako smo videli da drevni žreci obavljahu svoja žrtvena zasedanja za sedam, devet ili deset meseci; te da se Navagvasi i Dashagvasi katkad pominju zajedno, katkad odvojeno, a katkad u isto vreme kad i sedmorica mudraca ili *vipras*. Jednako smo se osvrnuli i na sedmočlanu podelu koja se sreće ne samo u vedskoj mitologiji, nego i u ostalim indoevropskim mitologijama. Taj predmet zasluđuje opsežnije razmatranje, pa zato predlažem da se po tom pitanju prikupi nešto činjenica koje su, kako izgleda, uglavnom izmakle pažnji komentatora. Sve što nam kažu Yâska i Sâyana po pitanju sedmočlane podele jeste da ima sedam solarnih konjâ, te da Agni ima sedam jezika ili plamenova, zato što je broj Sunčevih zraka sedam; a S.P. Pandit je otišao dotle da tvrdi da sedam Sunčevih zrakova o kojima je reč jesu boje koje proishode iz razlaganja boje pomoću prizme, što nam je u optici sasvim prisno, ili, pak, da se radi o sedam bojâ duge. Time bismo se mogli zadovoljiti na prvi pogled, ali naš optimizam jenjava čim nam se, u isti mah kad o sedam zrakova i Sunčanih konjâ, govori o deset konjâ ili zrakova iste zvezde. Yâska i Sâyana nadvladavaju tu teškoću bilo ne poznavajući, bilo zanemarujući svako odnošenje spram te podele na deset. Ali ona je odveć često pominjana da bismo sebi mogli dopustiti jedan takav nemar, pa poreklo te dvostruke podele moramo naći u *Rig-Vedi*. Ali pre no što preduzmemo to istraživanje, prikupićemo sve elemente, ne bismo li videli dokle se u vedskoj književnosti proteže ta dvostruka podela.

Počnimo sa Suncem. U V, 45, 9 se kaže da ime sedam konjâ (*saptâshva*) i da njegova kočija ima sedam točkova, da je vuče sedam konjâ ili jedan konj sa sedam imenâ (I, 164, 3). Sedam trkačkih konjâ (*karitah*) pominju se takođe u I, 50, 8 kako vuku Sunčevu kočiju. Ali u IX, 63, 9 se kaže da je Sunce u svojoj kočiju upreglo deset konjâ, te da točak boga-godine vuče deset konjâ (I, 164, 14). U *Atharva-Vedi* (XI, 4, 22), Sunčeva kočija ima samo osam točkova (*ashtâchakra*).

Indra se određuje kao *sapta-rashmi* (II, 12, 12), a njegova kočija snabdevana je sa sedam zrakova (IV, 44, 24). Ali u V, 33, 8 kaže se da je vuče deset belih konjâ, dok je u VIII, 24, 3 Indra »deseti novi« (*dashaman navam*). U *Taittiriya Aranyaka* (III, 11, 1), Indrimo »ja« obuhvata deset delova (*Indrasya âtmânâdashdhâ charantam*); tim povodom može se ovde zapaziti da u *Avesti*, u *Bahrâm Yasht*, susrećemo deset Verethraghninih (sanskrit: Vritrahan) inkarnacija. Među Indrimim šticecima, postoji jedan koji se zove Dasha-dyu, ili onaj koji sija deset puta (I, 33, 14; VI, 26, 4); dok Dashoni, obavijen sa deset ruku ili pomoćnika, jeste Dasha-mâya, što će reći sa deset draži; one čine deo onih koje je Indra primorao da se potčine Dyotani (VI, 20, 8). Dashonya i Dashashipra bili su u Indrinom društvu kada je on sa Syûmarashmijem pio Somu (VIII, 52, 2).

Somina i Pûshanova kočija opisana je sa pet zrakova i sedam točkova u II, 40, 3. Ali se kaže i da Soma ima deset zrakova (*rashmayah*; IX, 97, 23).

Agni se određuje kao *sapta-rashmi* ili sa sedam zrakova (I, 145, 1), a po II, 5, 2 njegovih zrakova ima sedam. Kaže se da njegovi konji imaju sedam jezika (III, 6, 2). Ali u I, 141, 2 Agni se određuje kao *dasha-pramati* a njegovih deset tajni obitavalištâ pominje se u X, 51, 3. Pridev *navamam*, ili deveti, takođe se primenjuje na mladog (*navishthâya*) Agnija u V, 27, 3, na isti način na koji se *dashamam* primenjuje na novog (*nava*) Indru u VII, 24, 23.

U IX, 8, 4 pravi se aluzija na sedam *dhitis*, molitvi ili posvećenjâ žrtvenih sveštenika. Ali u I, 144, 5 njihov broj se penje na deset.

U više navrata pominje se sedam *vipras* (III, 7, I, 122, 13, razlikuje se njihovih deset vratâ. U *Skatapatha Brâhmana* (I, 8, 1, 34), *havih*, žrtvena ponuda, upravo je tako pripremljena.

U više navrata pomije se sedam *vipras* (III, 7, 7) ili sedam žrecâ (*hotârah*; III, 10, 4; IV, 2, 15; X, 63, 7). Ali u III, 39, 5 ima deset Dashagvasa. Žreci (*hotârah*) takođe se pominju u *Taittiriya Brâhmana* (II, 2, 1, 1; II, 2, 4, 1).

Brihaspati, najstariji od žrecâ, određen je kao *saptâsya*, što će reći kao sedmousti (IV, 50, 4); a istu stvar nalazimo i u *Atharva-Vedi* (XX, 88, 4). Ali u *Atharva-Vedi* (IV, 6, 1), prvi brahman Brihaspati određuje se kao *dashâsya* (desetousti) i kao *dasha-shirsha* (destoglav). U *Rig-Vedi* se ne spominje izričito sedam brahmanovih glavâ, ali se u X, 61, 1 kaže da je »naš otac«, što će reći otac Angirasa, stekao sedmoglavu (*saptashirshnî*) posvećenje ili um (*dhi*).

Sedam delova Zemlje spominje se u I, 22, 16. Ali se u X, 94, 7 kaže da Zemalja ima deset ili *deshavani* (up. takođe I, 52, 11).

Stala sa kravama koju otvaraju Ashvini jeste *saptâsya* ili sedmousta (X, 40, 8). Ali štala od deset delova (*dashavraja*) pominje se u VIII, 8, 20; 49, 10; 50, 9.

U X, 93, 4, Aryaman, Mitra, Varuna, Rudra, Maruti, Pûshan i Bhaga pominju se kao sedam kraljeva. Ali se pravi aluzija na deset »kraljeva poput zlata« (*hiranyasamrisha*) u VIII, 5, 38, i na deset kraljeva koji ne žrtvuju (*ayajyavah*) u VII, 83, 7. *Atharva-Veda* (XI, 8, 10) nam kaže još da je bilo samo deset drevnih bogova.

Ovi navodi jasno pokazuju da ako se negde spominje sedam Sunčevih konjâ, njihov broj je na drugim mestima deset; a isto tako, ima sedam i deset posvećenjâ; sedam i deset zemalja; sedam i deset stalâ, itd. Ta dvostruka podela nije uvek tako izričita, ali u celini ne može biti ikakve sumnje da su različiti predmeti, razmatrani u prethodnim odlomcima, zamišljeni kao podeljeni na dva različita načina; jedanput na sedam, a drugi put na deset. Toj dvostrukoj podeli može se dodati podela neba, Zemlje i donjeg sveta ili *Nir-riti* na tri; i podela nebeskih bogova, Zemlje i napred pomenutih vodâ na jedanaest. U *Atharva-Vedi* (XI, 7, 14), jednako se navodi devet Zemalja, devet okeana i devet nebesa, a ista podela nalazi se i u *Atharvashiras Upanishad*, 6. Očigledno je, dakle, da teorija koju je izumeo Yâska ne može objasniti sve ove različite metode podele. Morali bismo reći da je podela na tri bila nadahnuta nebom, Zemljom i donjim svetom; ali kako objasniti druge vrste podelâ od sedam do jedanaest? Svestan sam da do sada nije

učinjen ijedan pokušaj da se objasni načelo razdeobe po ovim različitim osnovima, ali analogija sa sedam sveštenikâ, Navagvasima i Dashagvasima, navodi nas na verovatni razlog različitih metodâ gore naznačenih podelâ. Činjenica da Sunčevih konjâ ima sedam, čas deset, izgleda da prirodno upućuje na razdoblje od sedam ili deset gore opisanih sunčanih meseci; a u tom slučaju, možemo bolje razumeti značenje različitih podelâ. Podele na sedam, na devet i na deset bile bi tako samo jedna varijanta razmeštaja žrecâ u grupe od po sedam Hotrisa, na Navagvase i na Dashagvase. Čini se da sve ove činjenice imaju isto poreklo. Otadžbina drevnih Arija, koja se nalazila između Severnog Pola i Arktičkog Kruga, bila je verovatno razdeljena na različite pojaseve, zavisno od broja meseci, tokom kojih se Sunce videlo iznad horizonta; a činjenica da su Navagvasi i Dashagvasi smatrani za najuglednije među Angirasima, da je *saptâsya* bio glavni pridevak za Sûryu, te da je sinova Aditi, koji bejahu predstavljeni bogovima, bilo samo sedam, pokazuje da se u toj arktičkoj zemlji davalo više značenja godini od sedam, devet ili deset meseci nego onoj od osam ili jedanaest meseci. Može se, međutim, zapaziti da je, baš kao što se i za Angirase kaže da su *virûpas*, i Aryaman u X, 64, 5 opisan kao neko ko ima veliku kočiju, a među svojim rođenjima u različitim oblicima (*vishu-rûpeshu*) određen je kao sedmostruki žrec (*sapta-hotri*), što dokazuje da je božanstvo, iako je to sedmostruko Aryamanovo obeležje bilo glavno, moglo poprimiti mnoge druge vidove. U X, 27, 15 kaže se da se sedam, osam, devet i deset *Viras*, ili ratnikâ, podiže odozdo. Ispred, iza, okolo. Tu strofu egzegeti su različito tumačili, no meni se čini da ona upućuje na podelu na sedam, osam ili devet žrecâ, na Angirase, koji su opisani u II, 53, 7 kao »*Viras* ili Asurini ratnici.\*) Sasvim je, dakle, verovatno da se aluzija na iste *Viras* pravi u X, 27, 15. U VIII, 4, 1 kaže se da je Indra obožavan ispred (na Istoku), iza (na Zapadu), gore (na Severu) i dole (na Jugu), što znači da su se njegovi obožavaoci nalazili svuda. A ako se priloži »dole, iza, itd.«

\*) U smislu: Ratnici protiv Asure. — *Prim. prev.*

(X, 27, 15) protumače na isti način, strofa označava da se sretalo promjenljivo razmeštavanje žrecâ zavismno od mesta gde su se oni nalazili: po sedam, po devet ili po deset. Drugim rečima, svako od različitih mestâ arktičke oblasti imalo je svoju vlastitu grupu žrecâ, čiji je broj odgovarao broju sunčanih meseci na tom mestu. Nijedna druga teorija ne može podneti račun o ovim različitim razmeštajima na način tako zadovoljavajući kao arktička teorija, pa kako ne postoji bolje objašnjenje, možemo, verujem, prihvatiti ovu poslednju.

### Deset kraljeva i Ravana

Ranije smo zapazili da se u *Rig-Vedi* susreće deset kraljeva poput zlata (VIII, 5, 38) i deset kraljeva koji ne žrtvuju (VII, 83, 7). Ali postoji jedna važna pojedinost po pitanju deseterice kraljeva koji ne žrtvuju, koja zaslužuje da se na njoj duže zadržimo. Sudâs, sin Divodâse Atitghve, opisan je kao uključen u borbu protiv deseterice kraljeva koji ne žrtvuju (*ayajyavah*), pa se kaže da je primio pomoć od Indre i Varune (VII, 33, 3—5; 83, 6—8). Ta borba poznata je pod imenom *Dâsharâjna*, a Vasishtâ, kao Sudâsov sveštenik, obezbedio mu je Indrinu pripomoć. Upravo na tom uskom temelju egzegeti su nazivali čvrstu građevinu borbe arijskih rasâ protiv deseterice ne-arijskih kraljeva ili onih koji ne žrtvuju. No čini mi se da se borba *Dâsharâjna* može objasniti na prostiji i prirodniji način ako se uzme da se radi o jednoj varijanti Indrine borbe protiv sedmorice Dânusa ili demonâ (X, 120, 6). U 49, 8 Indra se naziva ubicom sedmorice (*sapta-han*) bilo da se to odnosi na sedmoricu Dânusâ (X, 120, 6), bilo na sedam Vritrinih gradova (I, 174, 2), u okeanu sa sedam dna (VIII, 40, 5). Ako je Indra *sapta-han* prema podeli na sedam, lako ga možemo zamisliti i kao *dasha-han*, ili ubicu deseterice, prema podeli na deset. Reč *dasha-han* ne nalazi se u *Rig-Vedi*, ali borba protiv deseterice kraljeva (*ayajyavah dasha râjânah*) prikićno se svodi na isto. Ranije je bilo ustanovljeno da se među Indrine neprijatelje ubrajaju ličnosti kao što su Dasha-mâya i Dashoni, koji su očito na ovaj ili

puno je razumljiv polazeći od arktičke teorije; ali opisujući izvornu klimu u Aityana Vaêjo, pretpostavili smo da je ona bila obrnuta od one koju je doveo Angra Mainyu. Drugi *Fargard* u *Vendidadu*, koji je analogan prvom, ipak sadrži jedan odlomak koji tu hipotezu čini izlišnom, dajući nam živ opis koji tu hipotezu leda i snega koji su razrušili drevni iranski raj. Taj *Fargard*, u stvari, je dodatak prvom, a sadrži raznuđenije pojedinosti o Aityana Vaêjo, kao opis rajskeg života koji je vladao pre no što mu Angra Mainyu nije nametnuo pošast zime i snega. To očigledno protihodi iz činjenice da je dolazak oštre zime predskazan u *Fargardu*, pa Yima prima naredbu da se za nju pripremi; dok se u prvom *Fargardu* kaže da je blaženu zemlju razorio svojom intervencijom Angra Mainyu. Darnesteter deli taj *Fargard* na dva dela, od kojih prvi obuhvata dvadeset (ili, po Spiegeln, četrdeset- i-jedan) prvih odeljaka, a drugi ostatak *Fargarda*. U prvom delu se kaže da je Ahura Mazda od kralja Yime, gospodara u Aityana Vaêjo, nazvanog *Sruvo Aityene vaêjahê* (slavljen u Aityana Vaêjo) tražio da prihvati Mazdin zakon; ali Yima odbi da prenese zakon, i zato mu Ahura Mazda naredi da svoj narod načini srećnim i omogući njegov napredak. Yima, dakle, učini da mu narod napreduje zaštitivši ga od smrti i bolesti i trostruko uvećavši gramice svoje zemlje koja je bila postala odveć majusna za njihne stanovnike. Mi se nećemo zaustavljati na pitanju da li ta činjenica predodčava postepeno širenje najdrevnijih arijskih teritorija u arktičkoj oblasti. Drugi deo *Fargarda* započinje skupštinom nebeskih bogova koje je pozvao Ahura Mazda, a tome sastanku prisustvovao je »lepi Yima, dobar pastir najvrlijih iz Aityana Vaêjo« sa najbojima od smrtnika. Upravo u toj prilici Ahura Mazda upozorava Yimu da će se pogubne zime obrusiti na tu blaženu zemlju i u njoj sve razoriti. Da bi se suočio sa tom nevoljom, Presveti preporučiti Yimi da sacini jednu Varu, ili zabran, te da u nju unese semenje svih vrsta biljki i životinja ne bi li ih sačuvalo. Tako Yima načini Varu, a *Fargard* nas izveštava da u toj Vari Sunce, Mesec i zvezde »izlaze samo jednom godišnje« i da »godina izgledaše sastavljena od jednog jednog dana« za stanovnike te oblasti. *Fargard* se završava opi-

som srećnog života koji su vodili stanovnici te  
 Vare, za koju se kaže da su njeni učitelji ili pog-  
 lavari bili Zarathustra i njegov sin Urvatadnara.  
 Ovde opisana Yimina Vara donekle je analoga  
 Nojevom kovčegu. Ali razlika je u tome što, dok  
 se Biblijski potop sastoji od vode i kiše, Avestin  
 potop je sačinjen od snega i leda; a ovaj poslednji  
 ne samo da ne dolazi u sukob sa geologijom, nego  
 je, naprotiv, u potpunosti potvrđen tom naukom.  
 Osim toga, opis »godine koja bi nalikovala jednom  
 danu« stanovnicima te Vare, i činjenica da Sunce  
 i zvezde »izlazahu samo jednom godišnje«, dovo-  
 ljava nam da nepogrešivo odredimo geografski po-  
 ložaj Vare u oblasti bliskoj Severnom Polu, jer  
 nigde na površini Zemlje ne postoji dan koji traje  
 čitavu godinu, osim na Polu. Tako odrediti položaj  
 Yimine Vare isto je što i odrediti mesto gde se  
 nalazio Airyana Vaejo, pošto se, prema Mainyô-i-  
 khard, Yimina Vara mora smestiti u Airyana  
 Vaejo. Eto, dakle, drugog razloga da se ta Zemlja  
 smesti na krajnji Sever, a ne na Zapad drevnog  
 Irana, kao što su to činili Spiegel, Darmesteter i  
 drugi. Jer bila Yimina Vara stvarna ili mitska, mi  
 ne možemo pretpostaviti da jedino mašta stoji na  
 izvornu ovih opisa jednog dana dugog kao godina,  
 i jednog jednog izlaska Sunca u godini, te da ti  
 opisi tek pukom slučajnošću tako dobro odgova-  
 raju opisima polarnog dana i noći. Pisac *Fargarda*  
 misu možda sami bili svesni tih pojava, ali nema  
 nikakve sumnje da su te činjenice poznavali iz pre-  
 danja; u tom slučaju, moramo pretpostaviti da su  
 njihovi davni preci to znali iz ličnog is-  
 kustva u svojoj zemlji bliskoj Severnom Polu. Oni  
 koji Airyana Vaejo smestaju na krajnji istok Iran-  
 ske zaravni pokušavaju da deset zimskih meseci  
 objasne pretpostavkom da je pisac *Fargarda* pre-  
 nosio predanje o snizavanju zemaljske tempera-  
 ture, ili da je nadmorska visina prostora na kojem  
 su izvirali Oxus i Iaxartes bila nekada znatno veća  
 nego što je sada, što je stvaralo hladnu zimu. Ali  
 ta dva objašnjenja su izveštacena i ne zadovolja-  
 vaju nas. Tačno je, doduše, da veća nadmorska  
 visina stvara hladnu klimu, ali u datom slučaju  
 klima u Airyana Vaejo bila je blaga i prijatna pre-  
 Angra Mainyuvove najzde, pa otud moramo pre-

onaj način u vezi sa brojem deset. Čini se da dese-  
 torica gore pomenutih kraljeva poput zlata jednako  
 predstavljaju desetoricu solarnih bogova meseci, a  
 činjenica da su oni dati žrecima potvrđuje to sta-  
 novništvo. Jedan od Indrinih šticećenika opisan je kao  
 Dâshadyu, ili deset-puta-sijajući. Ako saberemo sve  
 te činjenice, prirodno smo navedeni na zaključak  
 da su sile tame, baš kao i sedmorica Dânusâ ili  
 demonâ, bile katkad zamišljene pod brojem deset,  
 pa Indrina pomoć Sudâsu u njegovoj borbi protiv  
 desetorice kraljeva koji ne žrtvuju nije drugo do  
 stara povest o godišnjoj borbi između svetlosti i  
 tame, kakvom su je zamišljali stanovnici jednog  
 predela u kojem je za desetomesečnim letom dola-  
 zila duga dvomesečna zimska noć, drugim rečima  
 stanovnici Zemlje Dashagvasa.

Ta će nas borba dovesti i do drugih zaklju-  
 čaka, jer mi se sećamo činjenice da reč »kralj«  
 nije u *Rig-Vedi* bila rezervisana za stalež ratnika i  
 da se na jednom mestu (I, 139, 5), izgleda, prime-  
 njuje na Angirase; a izraz »deset kraljeva poput  
 zlata«, »deset žrecâ, »deset Angirasa« ili »deset  
 Dashagvasa koji žrtvuju tokom deset meseci« pos-  
 taju sinonimni izrazi. Brihaspati je, pak, bio pog-  
 lavar Angirasa, i kao takav mogao se prirodno  
 smatrati za predstavnika njih svih; videli smo da  
 je on jednom opisivao kao sedmoust i sedmoglav,  
 a durgi put kao desetoust i desetoglav (*Rig.*, IV, 50,  
 4; A.V., IV, 6, 1). Taj isti Brihaspati u vezi je sa  
 povešću o Sarami i Panisu, a kaže se da je po-  
 magao Indri pri oslobađanju kravâ ili, pak, da je  
 delo izvršio sâm (I, 83, 4; X, 108, 6—11). Brihaspati  
 se takođe predstavlja kako je izgubio suprugu, koju  
 mu potom bogovi vratiše (X, 109). Očito se radi o  
 povesti o povratku zore ljudima, onakvom kakvu  
 ju je predstavio poglavar žrecâ Brihaspati. U *Tait-  
 tiriya Aranyaka* (I, 12, 3—4), Indra je ljubavnik  
*Ahalyâe* (*Ahalyâyai jârah*), a jedan pravoverni eg-  
 zeget poput Kumânile objasnio je taj mit u vezi sa  
 zorom i Suncem. U poznijoj književnosti, Ahalyâ  
 je supruga Rishija Gotame (doslovno: bogat kra-  
 vama), ali se nije teško dosetiti da je povest o  
 Ahalyâi (reč koja bi, po prof. Max Mülleru, bila  
 izlučena iz *ahan*, dan) izvorno bila povest o zori,  
 ili jedna varijanta legende o Brahmajayi ispričanoj  
 u X, 109.

Ove činjenice su vrlo, pokazateljne i podsećaju na neke pojedinosti iz povesti *Râmâyane*. Ali istorijska rasprava o ovoj indijskoj epopeji izlazi iz okvira ovog dela. Mi se zanimamo za vedske mitove i mitologiju, pa ako se oslanjamo na *Râmâyanu*, to je prosto zato da istaknemo neke sličnosti odveć napadne da bi prošle nezapaženo. Povest *Râmâyane* isripovedana je sa toliko pojedinosti da njeno istomijsko poreklo ne ostavlja i najmanju sumnju. Ali čak i u tom slučaju, mi moramo objasniti zašto je Râmin neprijatelj bio zamišljen kao desetoglavo čudovište i kao natprirodno biće, i zašto je Râmin otac nosio ime Dasharatha ili sa deset kočijâ. Jedno desetoglavo čudovište ne može, uopšte uzev, biti smatrano za istorijsko biće, pa ne izgleda neverovatnim da je pisac epopeje mogao vešto umetnuti neke pojedinosti vedskih mitova u njen glavni tok. Ranije smo videli da su neki Indrimi neprijatelji određeni kao Dashani ili Dashamâya, te da je u borbi *Dâsharâjna* bilo deset kraljeva koji nisu žrtvovali, ili demonskih kraljeva, suprotstavljenih Sudâsu. Ta desetorica kraljeva mogu se takođe zamisliti kao jedan jedini kralj sa deset glavâ, koji se tako može odrediti kao desetoglavo čudovište, na isti način na koji Brihaspati, poglavar Argirasa, ima deset glavâ i deset ustâ. Činjenica da je brat tog desetoglavog čudovišta neprekidno spavao tokom šest meseci godine takođe ukazuje na njegovo arktičko poreklo. Prof. Rhys, u svojim *Hibbert Lectures*, navodi mesto na kojem Plutarh kaže da su Paflagonci smatrali da su njihovi bogovi tokom zime bili zatočeni u zatvoru a oslobođani tokom leta, pa tumači tu legendu tako kao da ukazuje na privremeni uspon silâ tame na račun silâ svetlosti tokom neprekidnih noći arktičke oblasti. Ako usvojimo to stanovište, lako možemo objasniti kako je Râvana uspeo da sve bogove baci u zatvor sve dok ih nije oslobodio Râma. Druga jedna činjenica u *Râmâyani* koja zahteva objašnjenje jeste shvatanje boga-majmuna *Hanumâna*. *Rig-Veda* pominje jednog majmuna (*kapi*) koji, kao Vrishâkapi, drugde predstavlja Sunce u jesenjoj ravnodnevici, ili, po arktičkoj teoriji, trenutak u kojem Sunce nestaje iza horizonta u dugotrajnu tminu donjega sveta. Dr Pischel je prvi bio taj koji je obelodanio činjenicu da je taj Vrishâkapi

mogao biti predak puranističkog boga Hanumâna; a činjenica da je Hanumân bio rođen u doba kada je Sunce nestajalo potkrepljuje u izvesnoj meri to stanovište. U svojim ogleđima o indo-arijskoj mitologiji, Nârâyan Aiyangâr još podvlači da se Sîtâ, Râmina supruga, može povezati sa Sîtom iz *Rig-Vede*, u značenju »zaorana brazda«, koja se priziva da obdari obožavaoca bogatstvom (IV, 57, 6 i 7); činjenica da je Sîtâ rođena iz zemlje i da je konačno nestala u zemlji čini to objašnjenje vrlo verovatnim. Vrlo je, dakle, moguće da je mitski element *Râmâyane* izlučen iz povesti o povratku zore, ili Brahmajâya, ljudima, predstavljenog preko prvog žreca, Brihaspatija, ili preko Indrine borbe protiv Vritre za nalaženje svetlosti. Da bismo išli dalje, trebalo bi preduzeti produbljenije istraživanje. Prof. Max Müller je u svojim *Lectures on the Science of Language* pokazao da su mnoga imena iz *Ilijade* srodna sa imenima iz *Vedâ*. Na primer, on »Helena« izvodi iz »Saramâ«, »Paris« iz »Panis«, a »Briseida« iz »Brisaya«. Ali ne mogu sve ličnosti pomenute u *Ilijadi* biti objašnjene na taj način. Jedna stvar i pored toga izgleda izvesna, naime tâ da povest povratka supruge-zore svome suprugu bejaše drevno sećanje zajedničko Grcima i Indusima; a mi ne smemo biti iznenađeni otkrićem nekih napadnih podudarnosti između *Ilijade*, s jedne, i *Râmâyane*, s druge strane; jer jedan zajednički mitski element obrazuje potku glavne povesti, koja se u svakom od ova dva slučaja pojavljuje u različitoj svetlosti, zavisno od lokalnih okolnosti. Pitanje da li je *Râmâyana* plagijat Homera nema, dakle, ikakvog značaja. Homer i Valmiki su obojica koristili zajednički mitološki osnov, pa sličnosti koje se mogu pojaviti između njihovih delâ dokazuju samo jednu stvar; činjenicu da pripadaju jednoj zajedničkoj tradiciji. Prof. Weber je zapazio da je Sîtâ, u budističkoj *Dasharatha Jâtaka*, sestra, a ne supruga Râmina, a uvaženi profesor nam kaže da ta reč mora biti po jednoj drevnoj verziji te povesti, jer se brak krvnih srodnika mora smatrati isto toliko drevnim i prvobitnim koliko i sâm Adam. G. Telang je mislio da su Budisti namerno falsifikovali povest bramanističke epopeje, ali je ta pretpostavka krajnje neverovatna. Međutim, hipoteza o umetanju vedskih mitova o

zori u glavnu povest epopeje može se objasniti kao neuspeli pokušaj da se Râma proistoveti sa Sûryom iz *Rig-Vede*, koji je predstavljen istovremeno i kao brat i kao ljubavnik zore (VII, 55, 4 i 5; X, 3, 3). Već sam naznačio da je taj predmet suviše širok da bismo se njim bavili u ovoj knjizi. Moj cilj je jedino da podvučem nekoliko podudarnosti između povesti *Râmâyane* i vedskih mitova, onako kako su mi došle na um. Ali taj problem, premda zanimljiv, ne tiče se naše teme, pa moramo odoleti iskušenju daljeg skretanja. Problem deset inkarnacijâ jednako je u vezi sa desetoricom kraljeva poput zlata ili sa desetoricom bogova pomenutih u *Atharva-Vedi*, ili još i sa deset inkarnacijâ Verethraghne u *Avesti* (*Yt.*, XIV). Tih deset inkarnacijâ su: vetar, bik, konj, kamila, divlji vepar, mlad čovek, gavran, ovan, jarac i čovek, a četvorica od njih, konj, divlji vepar, mlad čovek i čovek, izgleda da odgovaraju Kalkiju, Varâhni, Vâmani i Râmi, koji spadaju u deset avatarâ (=inkarnacijâ) u puranističkoj književnosti. To pokazuje da shvatanje o deset avatarâ bejaše u svakom slučaju indo-iranskog porekla, pa je sigurno zanimljivo pratiti njegov razvoj na indijskom tlu Avatari Matsya, Kûrma, Varâha Narasimha, Vâmana i, kao što smo videli, Râma, mogu se manje-više pronaći u *Rig-Vedi*. Ali temeljno izučavanje tog predmeta zahtevalo bi strpljivo istraživanje, a ja ne mogu učiniti više nego da izložim nekoliko idejâ koje su mi došle na um, ta da od čitaoca zatražim da proceni njihovu vrednost. Ako se ustanovi arktička teorija, ona će baciti novu svetlost ne samo na vedsku mitologiju, nego i na puranističku, pa će u izvesnim slučajevima biti nužno da se ova objašnjenja preispitaju. Ali takav jedan rad ne može se preduzeti u delu koje je suštinski posvećeno ispitivanju dokazâ za novu teoriju.

Stigli smo sada do tačke kada smo proanalizirali većinu vedskih legendi sa tačke gledišta naše teorije. Ima mnogo drugih zamršenosti koje se daju razmrsiti arktičkom teorijom, mnogo bolje no što su to bile do sada. Na primer, sada možemo mnogo bolje razumeti zašto su Mitra i Varuna izvorno zamišljeni kao dva združena božanstva; naša ih teorija doista može prikazati kao

raju, a Varuna se savršeno može opisati kao »onaj koji sadrži noći« (*kshapah pari shasvaje*; VIII, 41, 3). Brojni primeri koje sam dao biće, mislim, dovoljni da uvere čitaoce da u vedskim mitovima ima mnogo nejasnoća koje se ne mogu objasniti ma kojom od opšte prihvaćenih teorijâ, kao što su teorija svakodnevnih borbe između svetlosti i tame, pobeđe proleća nad zimom ili boga oluje nad oblacima. Na taj način brojna pitanja ostajahu bez odgovora: Zašto je Vritra ubijan jednom godišnje? Zašto su vode i svetlost simultano oslobađani iz Vritrinog zatočeništva? Zašto je Indrina borba protiv Shambare započinjala četrdesetog dana *Sharada*? Zašto se ta borba odvijala u planinskim oblastima? Zašto je Dîrghatamas stario tokom desetog *yuga*? Zašto je Martânda bio odbačen kao mrtvo-rođenče? Zašto je Trita, ili treći, bio bačen u jamu? Ili, pak, zašto je treći Vishnuov korak nevidljiv? Ne samo da smo ta pitanja mogli rešiti, nego smo takođe u stanju da odgovorimo na mnoge druge upite o vedskim mitovima, a sve ove legende vode nas do arktičke teorije. Legende o Indri i Vritri, o Saptavadrîriju, o Aditi i njenih sedam zdravih sinova i osmom mrtvo-rođenom, o Sûryinom točku, i o Dîrghatamasu, sadrže izričite navode koji upućuju na sedam ili osam sunčanih meseci na mestu na kojem su ove legende rođene; ne možemo s pravom odbaciti jednu teoriju koja na prost, prirodan i razumljiv način podnosi račun o činjenicama i pojedinostima do sada neznanim, prenebregavanim ili rđavo shvatanim, osim ako smo spremni da u svim tim isečcima legendi vidimo slučajne podudarnosti. Ne želim time da kažem da nas arktička teorija potpuno oslobađa pribegavanja teoriji zore, bure ili proleća. Sve što ja tvrdim jeste da arktička teorija objašnjava jedan broj legendi ili tradicionalnih činjenicâ do sada ispuštenih iz nepoznavanja njihovih uzroka, te da nam isporučuje mrežu tumačenja mnogo moćniju i delotvorniju od teorijâ zore, bure ili proleća. Sa samo mitološke tačke gledišta, ima dobrih razloga da se ona prihvati ravnopravno sa starijim teorijama, ili čak da se u izvesnim slučajevima stavi na njihovo mesto. Osim toga, pokazali smo u više poglavlja da ta nova teorija počiva na činjenicama

i trajanje zore, daná i noć, godišnjih doba, meseci i godinâ, u davnim vremenima i u oblasti u kojoj življahu preci vedskih Rishija. Avestina i rimska predanja u potpunosti potvrđuju naš zaključak. Jednako smo videli da je naša teorija u saglasnosti sa poslednjim rezultatima geoloških i arheoloških istraživanjá. Smemo li, dakle, uskratiti saglasnost jedinoj teoriji koja objašnjava toliko činjenicâ, legendi i zaplitanja na prirodan i razlozan način, i koja tako dobro objašnjava drevnu prošlost Indo-evropljana, naprosto zato što na prvi pogled izgleda da se nalazi u začetku? Ne bi bilo logično i naučno odbaciti je, a ja računam samo na logiku i na istraživanje da se potvrdi ili opovrgne teorija koju sam na ovim stranicama pokušao da dokažem.

#### BELEŠKE

- 1) *Paradise Found*, str. 481, 82.
- 2) Videti *S.B.E. Series*, tom IV, Uvod, str. LXIII.
- 3) Oldenberg: *Hymnes Védiques*, *S.B.E. Series*, tom XLVI, str. 366—368.
- 4) Za šira objašnjenja te ideje pogledati *Essays of Indo-Aryan Mythology*, tom II, str. 57, 80. od Nârâyan Aiyangâra. Neka mišljenja M. Aiyangâra mogla bi se preispitati iz svetlosti arktičke teorije. Tako od sedam rekâ ili morâ koja donose svetlost Sunca, jedna se može smatrati za njegovu majku, a šest drugih kao njegove maćehe (druge žene njegovog oca).
- 5) *Hymnes Védiques*, Oldenbergov prevod, *S.B.E. Series*, tom XLVI, str. 69.
- 6) Rhys, *Hibbert Lectures*, str. 632. Ovaj odlomak je naveden *in extenso* u gl. XII, dole.

## GLAVA XI

### POTVRDE U AVESTI

Navodeći vedske činjenice, dolazili smo u priliku da se u prethodnim poglavljima, iz razloga sučeljavanja, osvrćemo na neke mitove i legende iz *Aveste*. Ali *Avesta* sadrži važne odlomke koji se tiču arktičkog porekla Arija i seobâ prema oblastima koje naplavljuju Oxus, Iaxartes i Ind; pa je nužno analizirati te odlomke u jednom posebnom poglavlju, jer oni potvrđuju i upotpunjuju zaključke do kojih smo ranije došli u toku izučavanja *Vedâ*, a naročito zato što ustanovljuju ono što možemo nazvati nezavisnim dokazima u prilog istog rezultata. Što se tiče drevnosti *Aveste*, nekorisno je iznositi dodatne dokaze, jer su naučnici utvrdili da su *Vede* i *Avesta* samo dva ogranka nikla na istoj grani, premda drugi nije bio tako dobro očuvan kao prvi. U vedskim pojmovima, svete knjige Brahmana i Persijanaca jesu knjige-blizanci arijskog naroda, pa se otud mogu smatrati kao uzajamno dopunjujuće, svaki put kada je to nužno i moguće. To je posebno slučaj sa predmetom koji nas zanima. Videli smo da dok u vedskoj književnosti postoji izvestan broj odlomaka koji govore o dugoj zori i neprekidnoj tmîni, ili o desetomesečnom žrtvenom zasedanju, u njoj ne nalazimo ni teksta ni legende koji neposredno upućuju na nordijsko poreklo, niti na uzrok ili uzroke koji su drevne Arije primorali da napuste svoju otadžbinu radi seobe prema Jugu. Ali sročom za nas, *Avesta*, iako u načelu nije tako dobro sačuvana kao *Vede*, sadrži jedan odlomak koji upečatljivo ispunjava tu prazninu, pa ćemo se na njemu malo zadržati tokom ovog poglavlja. Legende i predanja iz *Aveste* navedeni u prethodnom poglavlju pokazuju da su preci Iranaca poznavali dan

viđen za pojavljivanje Tishtrye pred obožavaocima, posle njegove borbe protiv Apaoshe, kretao od jedne do stotinu noći, što ukazuje da su preci Mazdijanaca bili saživljeni sa dugom tminom koja se protezala na stotinu noći. Takođe sam spomenuo zaustavljanje vodâ i Sunca u zimu, kako je opisano u *Farvardin Yasht*; a pokazao sam da se običaj čuvanja leša u kući tokom dve ili tri noći, ili čak čitavog meseca, u zimu, dok vode iznova ne poteku, morao pripisivati odsustvu Sunca tokom razdoblja u kojem je vode, kao i svetlost, demon tame držao zatvorenim u donjem svetu. Sva ova predanja imaju svoju protiv-tezu u vedskoj književnosti, osim Avestinog predanja o nordijskoj postojbini i njenom razaranju snegom i ledom, iako iz svetlosti vedskih činjenica o kojima smo raspravljali u prethodnim poglavljima, sada možemo jasno pokazati da to predanje ima istorijsku osnovu i da nam je prenelo sećanje, makar i fragmentarno, na poreklo Arija. To predanje sadržano je u dva prva *Fargarda* (poglavlja) *Vendidada*, ili zakoničke knjige Mazdijanaca. Ona nemaju ikakve veze sa narednim poglavljima knjige i izgledaju kao utelovljena u nju kao ostatak istorijske ili tradicionalne književnosti. Ta dva *Fargarda* nisu propustila da privuku pažnju specijalista za Zend, otkada je Anquetil otkrio *Avestu*, pa su učinjeni mnogobrojni pokušaji da se ne samo identifikuju mesta koja se u njima pominju, nego i da se iz toga izvuku istorijski zaključci. Tako su Heeren, Rhode, Lassen, Pictel, Bunsen, Haug i drugi u tim doprinosima *Vendidada* prepoznali jedno polu-istorijsko, polu-mitološko sećanje na postojbinu i oblasti kroz koje su prolazili Mazdijanci, u trenutku kada su *Fargardi* bili sačinjeni. Prof. Spiegel usvojio je isto stanovište kao i Rhode, ali se doznije povukao. Inače, Kiepert, Breal, Darmesteter, itd., pokazali su da se nikakav istorijski zaključak nije mogao izvući iz opisa sadržanog u dva prva poglavlja *Vendidada*, a čini se da je to stanovište danas široko prihvaćeno. No treba se setiti da je ono bilo formulisano u vreme kada vedski dokazi u prilog arktičkoj teoriji, predstavljani u prethodnom poglavlju, bejahu potpuno nepoznati, i kada arktičko poreklo ne izgledaše verovatnim, čak i s

geoloske tačke gledišta, zato što se verovalo da je čovek post-glasijalan i da su arktičke oblasti oduvek bile neprikladne za ljudski život. Nedavna otkrića u geologiji i arheologiji obasjala su, međutim, taj predmet novom svetlošću, pa ako je tumačenje vedskih predanja, izloženo u prethodnim poglavljima, tačno, odmah će se, mislim, priznati nužnost ponovnog razmatranja Avestinog predanja počev od nove tačke gledišta, a izjave specijalista za Zend protiv Bunsenovih i Haugovih uverenja nisu tē koje će nas odvratiti od tog zadatka koji se odnosi na istorijsko obeležje dva prva *Fargarda* u *Vendidadu*.

Prvi *Fargard* u *Vendidadu* posvećen je nabrajanju šesnaest zemalja koje je stvorio Ahura Mazda, vrhovni bog Iranaca. Čim bi jedna zemlja bila stvorena, Angra Mainyu, zli duh iz *Aveste*, stvarao je različita zla i pošasti, koje osvajahu zemlju i ljudski život činjahu nečistim. Tako bejaše šesnaest Ahura Mazdinih tvorevinâ, praćenih sa šesnaest Angra Mainyovih protiv-tvorevinâ. Prvi *Fargard* u *Vendidadu* sadrži opis svih ovih tvorevinâ i protiv-tvorevinâ, koji do tančina objašnjava kako je Ahura Mazda stvorio svaku zemlju i kako ju je Angra Mainyu učinio nečistom za ljudski život stvarajući u njoj zla ili pošasti. *Fargard* je odveć dug da bismo ga ovde preneli u celini, pa ću se zato poslužiti sažetkom koji je sačinio Muir polazeći od Spiegelove i Haugove verzije, umećući s vremena na vreme Darmesteterove komentare, uz pomoć njegovog prevoda *Vendidada* u zbirci *Sacred Books of the East*. Odeljci su numerisani po Darmesteteru, dok je numeracija u zagradama odgovarajuća onoj Spiegelovoj.

1, 2 (1—4) — Ahura Mazda reče svetom Zarathustri: »Načinio sam prijatnom jednu oblast koja je nekada bila nenaseljena. Da to nisam učinio, sva živa bića obrela bi se u Airyana Vaêjo.«

3, 4 (5—9) — »Ja, Ahura Mazda, prva od sjajnih zemalja koje sam stvorio bejaše Airyana Vaêjo, ili dobra tvorevina (ili, po Darmesteteru, kvašena dobrom rekom Dâitya). Zatim je Angra Mainyu, razarao, da bi joj se suprotstavio, načinio veliku zmiju i zimu (ili sneg), tvorevinu Daêvasa. Bejaše deset zimskih i dva letnja meseca.«



5 (13, 14) — »Ja, Ahura Mazda, kao drugi sjajnu zemlju, stvorio sam Gau (ravnice), koju nastanjuju Sughdhe. Da joj se suprotstavi, Angra Mainiyu, donosilac smrti, stvori osiocu koja je smrt stadima i poljima.«

6 (17, 18) — »Ja, itd., stvorio sam treću sjajnu zemlju, Môuru, moćnu, svetu.«

(Ovde, i u većini narednih slučajeva, ispustićemo protiv-tvorevinu Angra Mainyua.)

7 (21, 22) — »Ja, itd., stvorio sam četvrtu sjajnu zemlju, blaženu Bhâkhghi, gordoga stega.«

8 (25, 26) — »Ja, itd., stvorio sam petu sjajnu zemlju, Nisayau (smeštenu između Môuru i Bhâkhghi).«

9 (29, 30) — »Ja, itd., stvorio sam šestu sjajnu zemlju, Haroyu, koja obiluje kućama (ili vodama).«

10 (33—36) — »Ja, itd., stvorio sam sedmu sjajnu zemlju, Vaêkeretu, gde je smešten Dujak (ili, po Darmesteteru, rđave senke). Da joj se suprotstavi, Angra Mainyu, razaraoc, stvorio je Pairika Khnathaiti, koji se udruži sa Keresâspom.«

11 (37, 38) — »Ja, itd., stvorio sam osmu sjajnu zemlju, Urvu, punu pašnjaka.«

12 (41, 42) — »Ja, itd., stvorio sam devetu sjajnu zemlju, Khnentu (jedna reka) u Vehrkani.«

13 (45, 46) — »Ja, itd., stvorio sam desetu sjajnu zemlju, blaženu Harahvaiti.«

14 (49, 50) — »Ja, itd., stvorio sam jedanaestu sjajnu zemlju Haêtumant, bogatu i blistavu.«

16 (59, 60) — »Ja, itd., stvorio sam dvanaestu sjajnu zemlju, Raghu, sa tri tvrđave (ili rase).«

17 (63, 64) — »Ja, itd., stvorio sam trinaestu sjajnu zemlju, Chakhru, jaku.«

18 (67, 68) — »Ja, itd., stvorio sam četrnaestu sjajnu zemlju, Varenu, sa četiri ugla; u njoj je rođen Thraêtaona koji je ubio Azi Dahâku.«

19 (72, 73) — »Ja, itd., stvorio sam petnaestu sjajnu zemlju, Hapta Hendu (koja se pruža od Hendua na Istoku do Hendua na Zapadu). Da joj se suprotstavi, Angra Mainyu je stvorio preuranjena zla i opasnu vrućicu (ili groznicu).«

20 (76, 77) — »Ja, itd., stvorio sam šesnaestu sjajnu zemlju, gde ljudi žive bez poglavara na valovima Ranghe (ili, po Haugu, na obali mora).«

21 (81) — Ima još drugih blaženih, uglednih, otmenih, naprednih i sjajnih zemalja.

Spiegel, Haug i drugi naučnici pokušali su da identifikuju šesnaest zemalja pomenutih u ovom opisu, a pregled na sledećoj strani sažima rezultate naučničkih istraživanja. Inicijali S, H i D u zagradama označavaju Spiegela, Hauga i Darmestetera.

Drevna persijska i grčka imena sa ovog pregleda bila su istaknuta na natpisima ahemendiskih kraljeva i u delima grčkih pisaca posle svrgnuća dinastije Ahemenida od strane Aleksandra Velikog. Ona pokazuju da se bar deset od ovih šesnaest zemalja može sa sigurnošću identifikovati; to dokazuje da prvi *Fargard* saopštava istorijske a ne mitske činjenice. Što se tiče prve zemlje na spisku, mišljenja specijalista za Zend se razilaze. Airyana Vaêjo je prva blažena zemlja koja bi stvorena, a njeno ime označava da je to bila kolevka (*Vaêjo*, semenska; sanskrit: *bija*) Arija (Iranaca) ili raja arijskog naroda. Da li se radilo o nekoj mitskoj oblasti ili o istinskoj zemlji koja predstavljaše kolevku Arija? a u ovom poslednjem slučaju, gde je ona bila smeštena? Eto prvog pitanja na koje moramo odgovoriti polazeći od elemenata sadržanih u dva prva *Fargarda* u *Vendidadu*; zatim, moraćemo da odlučimo da li su šesnaest pomenutih zemalja nadovezane oblasti koje su Ariji zauzimali tokom svojih seobâ polazeći iz postojbine na Severu. *Fargard* ništa ne kaže o toj seobi. On se zadovoljava da kaže da je Ahura Mazda stvorio brojne zemlje i da je Angra Mainiyu, zli duh iz *Aveste*, da bi im se suprotstavio, stvorio isto toliko pošasti i zala da ih učini nenastanjivim. *Fargard* ne sadrži, dakle, spisak nadovezanih zemalja koje su prelazili selioci, nego zbir različite zemlje koje su preci Iranaca poznavali u vreme kada su *Fargardi* napisani. Drugim rečima, radi se o geografskim a ne o istorijskim obaveštenjima, koja sadrže jedino opis zemalja koje su Iranci poznavali u jednom datom vremenu; pa se onda tvrdi da bi to značilo preobraćati geografiju u istoriju kad bi se različite zemlje smatrale za uzastopne etape seobe

Ime na zendu (sanskrit)	Staropersijski	Grčki	Savremeni	Počasti Angra Mainyu
1. Airyana Vaêjo	Iran Vêjo	...	...	Oštra zima i sneg
2. Sughdha	Suguda	Sogliana	Samarcande	Pomor stoke
3. Môuru	Margu	Margiana	Merv	Nemorainost
4. Bhâkhôhi	Bâkhtri	Bactria	Balkh	Proždrljivi mravi
5. Nisâya	...	Nisaea	...	Sumnja
6. Harôyu (Sharayu)	Haraiva	Areia	Herat	Komarci
7. Vaêkereta	...	...	Caboul (S)	Paunikâs
8. Urva	...	...	Segeston (H)	(strana idolatnija)
9. Khnenta, Vehrkâna	Vankâna	Hyrcania	Caboul (H)	Oholost ili tiranija
10. Haraivati (Sarasvati)	Haraivati	Arakhosia	Ispahan (D)	Greh protiv prirode
11. Haêtumant (Setumat)	...	Etumandros	Gurjân (S)	Pokopavanje mrtvih
12. Râgha	Raga	Ragai	Kandabar (H)	Čarobnjaci, skakavci
13. Chaikhra (Chakra)	...	...	Helmend	Bezverje, skepticizam
14. Varena (Varuna)	...	...	Raj	Kremacija mrtvih
15. Hapta Hendu (Sapta Sindhu)	Hindavas	Indoi	Grad Khorasan	Tudinski pritisak
16. Rangha (Rasâ)	...	...	Ghilan (H)	Preterana toplota
			Penjab	Zima, zemljotres
			More Caspienne (H)	
			Arvast (D)	

iz postojbine, dok se, međutim, u izvornom tekstu nigde ne nalazi i najmanji spomen ove seobe. Prof. Darmesteter zapaža, osim toga, da Airyana Vaêjo i Rangha — pošto nabranjanje šesnaest zemalja počinje sa prvom, koju obliva reka Vanguhi Dâitya, a završava se sa drugom, koja odgovara vedskoj Rasi, mitskoj reci koja odvaja bogove od demonâ, i pošto su Vanguhi i Rangha izvorno bile reke koje silažahu sa neba (kao dva nebeska Ganga) da okruže Zemlju, jedna sa Istoka a druga sa Zapada (*Bundahish*, XX) — moraju označavati istocnu i zapadnu granicu Zemlje koju su drevni Iranci poznavali u doba kada je *Fargard* sačinjen. Spiegel usvaja isto stanovište i smešta Airyana Vaêjo »na krajnji Istok iranske zaravni, u oblast u kojoj izviru Oxus i Iaxartes«; a čini se da Darmesteter odobrava poistovećenje Ranghe, ili šesnaeste zemlje, u svom komentaru uz *Vendidad*, sa Arvastân-i-Rûm, rimskom Mesopotamijom. Ceo *Fargard* predstavljao bi tako geografski opis staroga Irana, pa prof. Darmesteter, na kraju svoga uvoda za *Fargard*, ukazuje: »Iz toga sledi da se iz tog opisa ne može izvući ikakav istorijski zaključak; bilo je nužno započeti sa Vanguhi, a završiti sa Ranghom. Tražiti u tome vezu sa geografskim seobama značilo bi preobraćati kozmologiju i istoriju.« Bunsen i Haug inače tvrde da Airyana Vaêjo predstavlja postojbinu Iranaca na Dalekom Severu, pa zemlje pomenute u *Fargardu* moraju prema tome predstavljati oblasti kroz koje su prolazili Ariji posle svog polaska. Prvo pitanje koje nam valja rešiti jeste da li je Airyana Vaêjo bila samo istočna granica drevnog Irana, ili, pak, da li je to bilo izvorno područje Iranaca na Dalekom Severu. U prvom slučaju, možemo dopustiti da *Fargard* nije drugo do poglavlje drevne geografije; dok ako se Airyana Vaêjo ne može lokalizovati drugde do na Dalekom Severu, zemlje Samarcande, Sughda, Hapta Hendu ili Pendžab, pomenute u *Fargardu*, predstavljale bi put kojim su išli drevni Ariji u toku svojih seobâ iz zavičajne zemlje. Sve, dakle, zavisi od tačke gledišta koju zauzmemo po pitanju lokalizacije Airyana Vaêjo; pa ćemo otud najpre videti da li nam *Avesta* isporučuje neki element koji nam dozvoljava da sa izvesnošću odredimo njegov položaj.

Može se u prvi mah zapaziti da se u *Fargardu* reka Vanguhi ne spominje u isto vreme kad i Airyana Vaêjo. Izvorni stih govori samo o »dobroj *dâitya* Airyana Vaêjo«, ali možemo sumnjati da *dâitya* ovde označava reku. Zendistički izraz *Airyanaem Vaêjo Vanghuyâo daityayô*, koji Darmesteter prevodi sa »Airyana Vaêjo pokraj dobre reke *Dâitya*«, Spiegel razumeva kao »Airyana Vaêjo dobrog stvaranja«, dok ga Haug tumači kao »Airyana Vaêjo velike rasprostranjenosti«. Nije, dakle, izvesno da se u tom odlomku reka *Dâitya* spominje u isto vreme kad i Airyana Vaêjo. Ali čak i ako pretpostavimo da je Darmesteterov prevod ispravan, on nema ikakvog oslonca za poistovećivanje *Dâitye* sa Vanguhi. *Bundahish* (XX, 7 i 13) pominje *Vêh* (Vanguhi) i *Dâitik* (*Dâitya*) kao dve različite reke, premda se čini da su obe smeštene u *Airân-vêj* (Airiyana Vaêjo). Ne možemo izgubiti iz vida činjenicu da Vanguhi (*Vêh*) nije jedina koja obliva Airyana Vaêjo, nego da i Rangha (Arag) izvire na istom mestu i obliva istu zemlju, tj. Airyana Vaêjo. Tako, na samom početku poglavlja XX *Bundahisha* čitamo da su Arag i *Vêh* glavne od osamnaest rekâ, te da one »izviru na Severu, delom na Alborzu, a delom na Ahura Mazdinom Alborzu; jedna ide prema Zapadu, to je Arag, a druga prema Istoku, to je *Vêh*«. *Bundahish* (VII, 15) dodaje da *Vêh* izvire na istom mestu kao i Arag, a dr West primećuje u belešci ispod teksta da te dve reke polaze sa »severne strane izvora *Arêdvîvsûr* (*Ardvi Sûra Anâhita*) od mora«, za koji se kaže da se nalazi na visokom Hugaru (*Hukairya*) koji je deo Alborza. Po *Bundahishu*, Vanguhi je, dakle, istočna, a Rangha zapadna reka, severno od Alborza; drugim rečima, one predstavljaju dve reke jedne zemlje smeštene na Severu, od kojih jedna teče prema Istoku a druga prema Zapadu. Bilo bi, dakle, u najmanju ruku smelo iz toga zaključiti da Airyana Vaêjo predstavlja zemlju najdalju na Istoku zato što ime *Vêh*, Vanguhi, nekada odgovaraše najistočnijoj reci u Iranu. Jer po istom tom rasuđivanju, možemo isto tako smestiti Airyana Vaêjo na krajnji Zapad, utoliko što je ime Arag, ili Rangha, kasnije, po Darmesteteru, dato najzapadnijoj reci.

Postavlja se još pitanje zašto bi se Rangha morala poistovetiti sa Kaspijskim morem ili sa

nekom rekom na zapadu Irana. *Fargard* ništa ne kaže o položaju Ranghe. On se zadovoljava tvrdnjom da je petnaesta zemlja koju je stvorio Ahura Mazda bila Hapta Hendu i da se šesnaesta nalazila na valovima Ranghe. Ako se Hapta Hendu poistoveti sa Sapta Sindhu ili sa Pendžabom, otuda ta razdaljina između petnaeste i šesnaeste zemlje (Pendžaba i Kaspijskog mora)? Rangha odgovara u sanskritu *Rasâ-i*, a u *Rig-Vedi* (X, 75, 6) pominje se *Rasâ*, zemaljska reka, sa Kubhom, Krumu i Gomati, koje su sve pritoke Inda. Nije li mnogo verovatnije da Rangha, dakle, odgovara vedskoj Rasi, pritoci Inda? Ako se možemo pouzdati u kontekst pri određivanju smisla dvosmislenih nazivâ, pominjanje Hapta Hendu kao petnaeste reke pokazuje da se *Rasâ*, šesnaesta, morala nalaziti u blizini, a stvar zaceo stoji tako ako Rasu nalazimo pomenutu sa drugim pritokama Inda u *Rig-Vedi*. Poistovećivanje Ranghe sa najzapadnijom rekom u najmanju je, dakle, ruku sumnjivo, a isto je i sa Vanguhi koja, uostalom, uopšte nije pomenuta u *Fargardu*. Ali Darmesteterovo rasuđivanje ne završava se ovde. Polazeći od tog sumnjivog poistovećivanja, on bi hteo da nas uveri da se drevni Airyana Vaêjo nalazio u istoj oblasti u kojoj i reka Vanguhi ili *Vêh*. Ali to rasuđivanje je očito pogrešno. Imena dveju rekâ Vanguhi i Rangha, koje oblivalu postojbinu, mogla su biti preneti na novootkrivene reke; ali mi nemamo pravo da odatle zaključimo da je zemlja kroz koju proticahu te nove reke bila postojbinska zemlja Airyana Vaêjo. Dobro je poznata činjenica da kada narodi napuštaju svoju otadžbinu i odlaze u nove zemlje, oni često nova područja u kojima se nastanjuju imenuju po imenima mestâ u kojima su živeli u svojoj postojbini. Ali niko se nije zaletio da pobrnka Englesku sa Amerikom ili Australijom, pa je čudno da se jedna takva greška mogla potkrasti specijalistima za Zend u datom slučaju; jer čak iako se neka pokrajina ili zemlja Središnje Azije nekada i zvala Airyana Vaêjo, to ne bi značilo da se radilo o zemlji porekla, na isti način na koji se Varunino obitavalište ne može smestiti u zemlju po imenu Varena, koja je zendistički ekvivalent za Varunu. Čitavo Darmesteterovo rasuđivanje mora se, dakle, odbaciti kao nelogično i neispravno, pa ako ideja

da se poreklo Iranaca nije moglo nalaziti na Dalekom Severu nije bila predumišljena, mislim da se nijedan naučnik ne bi upustio u takva nagađanja. Ima odlomaka u *Avesti* koji izričito i bez opasnosti od zablude opisuju klimatske odlike Airyana Vaêjo, pa koliko mi je poznato, nema ikakvog važećeg razloga da se taj opis ne smatra za mitski te da se pribegava takvim nagađanjima u određivanju položaja zemlje porekla. Tako, na početku prvog *Fargarda*, kaže nam se da je Airyana Vaêjo bila prva dobra i srećna tvorevina Ahura Mazde, ali da ju je Angra Mainyu pretvorio u zemlju od deset zimskih i dva letnja meseca, što očigledno znači da je u doba kada je sastavljen *Fargard* to bila zemlja zahvaćena ledom. Desetomesečna zima podrazumeva da se ta zemlja nalazila na Dalekom Severu, vrlo daleko od Iaxatresa, pa bi bilo nerazumno prenebregavati taj opis koji odlikuje jedino arktičke oblasti, i pouzdati se u sumnjiva nagađanja, tvrdeći da je Airyana Vaêjo bio istočna granica drevnog Irana. Pošto je odlomak koji opisuje deset zimskih meseci kao glavnu klimatsku odliku Airyana Vaêjo veoma značajan za naše izučavanje, prenosim dole prevode Darmestetera, Spiegela i Hauga.

Vidimo da se ova tri prevoda slažu u suštinskim tačkama: (a) Airyana Vaêjo je bila prva zemlja koju je stvorio Ahura Mazda; (b) u nju je Angra Mainyu uveo strašnu zimu i sneg; (c) posle Angra Mainyuove najezde, bilo je deset zimskih i dva letnja meseca. Jedina razlika između tri verzije tiče se odlomka: »Oni su bili hladni za vodu, itd.« za koji Darmesteter i Spiegel smatraju da čini deo izvornog teksta, dok Haug misli da se radi o poznijem dodatku. Svi prevodioci saglasni su kad kažu da je spominjanje »sedam letnjih i pet zimskih meseci« pridodato kasnije, ali taj problem ostavljamo za posle. Za sada, zanimamo se za tvrdnju da je bilo »deset zimskih i dva letnja meseca«, a videćemo da po tom pitanju u tri navedena prevoda nema razlike. Druga važna činjenica koja proizlazi iz tog odlomka jeste da je produženo trajanje zime bilo učinak Angra Mainyuove protiv-tvorevine, i da je pre tog uplitanja zemlja uživala u drugim klimatskim uslovima. To je potvrđeno

3. Prvo od mestâ i sjajnih zemalja koje stvorih ja, Ahura Mazda, beše Airyana Vaêjo koju obliva dobra reka. Dâitya.

Angra Mainyu, pun smrti, uzvratitvarajući ovu pošast, rečnu zmiju i zimu, koje stvoriše Daêvasi.

4. Tu ima deset zimskih i dva letnja meseca, a ti meseci su hladni za vodu, hladni za zemlju, hladni za rastinje. Tu je središte zime, tu dno zime, tu srce zime, tu najgora od pošasti.

N.B. — Darmesteter u jednoj belešci naznačuje da je, prema Vendidad Sâdah, »poznato da ima sedam letnjih i pet zimskih meseci. Takav je, zbilja, uobičajeni raspored godine«.

5, 6. Prva i najbolja od svih zemalja koje stvorih ja, Ahura Mazda, beše Airyana Vaêjo dobre tvorevine.

7. Tada se Angra Mainyu, pun smrti, tome suprotstavi.

8. Daêvasi stvoriše veliku zmiju i zimu.

9. U toj zemlji ima deset zimskih i dva letnja meseca.

10. A oni su hladni za vodu, hladni za zemlju, hladni za rastinje.

11. Oni koji za njima slede hladni su za središnji deo zemlje, zatim za srce zemlje.

12. Kada dođe zima, tada dolazi najgora od pošasti.

3. Prva i najbolja od zemalja koje stvorih ja, Ahura Mazda, Airyana Vaêjo, beše velike rasprostranjenosti; da joj se suprotstavi, Angra Mainyu, onaj koji širi smrt, stvori moćnu zmiju i sneg, delo Daêvasa.

4. Tada bejaše deset zimskih i dva letnja meseca.

(Bilo je sedam letnjih meseci i pet meseci zime, hladne za vodu, hladne za zemlju, hladne za rastinje. To je sredina zime, srce zime; tu svuda oko padaju gusti slojevi snega; to je najstrašnija od pošasti.)

činjenicom da Iranci nikada ne bi mogli smestiti svoj raj u oblast u kojoj je vladala krajnje oštra zima. Bunsen je vrlo umesno primetio da je Airyana Vaêjo izvorno bila savršena zemlja kojom je vladala vrlo blaga klima, dok neprijateljska božanstva ne proizveše moćnu zmiju i sneg, na taj način da je u njoj ostalo samo dva letnja meseca, dok zima vladaše tokom deset meseci. Odlomak o kojem je reč ukazuje, dakle, na žestoku promenu

ophrvanu ledom za vreme dugih i oštih zimâ. Ako želimo znati šta je ta zemlja bila pre Angra Mainyuove najezde, valja nam zamisliti klimatske uslove suprotne onima koji zavladaše posle te najezde, dakle deset umerenih letnjih meseci i dva meseca blage zime. Angra Mainyu je bio taj koji je preinačio prijatnu klimu donoseći glasijaciju koja ju je učinila nepodnošljivom za čoveka. Opis dva letnja meseca koji dolazahu za ovom najezdom, »oni su bili hladni za vodu, hladni za zemlju, hladni za rastinje«, ukazuje na to da su posle ove glasijacije čak i letnji meseci postali neprikladni za ljudski život.

Ta bi se iznenadna promena klime, koja dva zimska i deset letnjih meseci preobražava u deset zimskih i dva letnja, pre trideset ili četrdeset godina smatrala za nešto besmisleno, nemoguće i ludo. Jer geološka znanja toga doba nisu bila dovoljna da ustanove postojanje umerene klime oko Severnog Pola u davnim vremenima. Bez sumnje iz tog razloga specijalisti za Zend nisu se mogli pomiriti sa smeštanjem Airyana Vaêjo na krajnji Sever, uprkos jasnih pokazatelja njegovog severnog položaja. Srećom, nedavna geološka i paleontološka otkrića ustanovila su na naučnim osnovama postojanje umerene klime u susjedstvu Severnog Pola u među-ledenim dobima i dokazali da su te polarne oblasti bile bar dva puta zaposednute glasijacijom koja je razorila njihovu blagu klimu. Savršeno je utvrđeno da je u tim oblastima vladala blagotvorna i kratka zima, i dugo i umereno leto, otprilike kao večno proleće, koje je glasijacijom bilo potpuno poremećeno. Opis klimatskih promena koje je u Airyana Vaêjo uveo Angra Mainyu potpuno je, dakle, isti sa onim koji bi danas dao jedan geolog u cilju obeležavanja ledenog doba; pa ako je taj opis tako nedvosmisleno potvrđen nedavnim otkrićima, ne vidim kako bi se on mogao odgurnuti u oblast mita i mašte. Ako je to bio slučaj u prošlosti sa specijalistima za Zend, to je bilo usled njihovog nedovoljnog znanja o polarnim oblastima, koje nije moglo ustanoviti verodostojnost opisâ sadržanih u *Avesti*. Ali novi elementi kojima raspolazemo i koji se do tančina slažu sa *Avestinim* opisom Airyana Vaêjo, dopuštaju nam da

došli nekoliko desetleća pre nas, polazeći od nedovoljnih elemenata. Ako pitanje razmotrimo sa te tačke gledišta, moramo smestiti Airyana Vaêjo u arktičke oblasti, jedine u kojima trenutno vlada zima od deset meseci. Taj zaključak možemo izbeći samo odbacujući mogućnost da odlomak o kojem je reč sadrži elemente predanja o poreklu Iranaca, a to je stanovište koje su usvojili neki savremeni specijalisti za Zend, ali u prisustvu vedskih elemenata koje smo analizirali i navodili u prethodnim poglavljima, mi ne moramo imati iste bojazni kao i ti specijalisti za Zend, odveć oprezni i odveć umereni. Kao što smo videli, imamo osnova za tvrdnju da je drevna indoevropska godina sadržavala deset meseci za kojima je sledila duga dvomesečna noć; drugim rečima, bila je to godina od deset letnjih i dva zimska meseca, što će reći godina iste vrste kao i ona u Airyana Vaêjo pre no što je tu srećnu zemlju osvojio zli duh. Reč koja na zendu označava »leto« jeste *hama*, isti naziv kao i sanskrito *samâ*, što u *Rig-Vedi* znači »godina«. Razdoblje od deset letnjih meseci pominjano u *Avesti* označavalo bi tako godinu od deset sunčanih meseci, ili od deset *mânushâ yugâ*, za kojima sledi duga zimska dvomesečna noć, kakvom smo je opisali u prethodnim poglavljima. Može se prigovoriti da *Vendidad* ne precizira da su dva zimska meseca bila tamna, pa da prema tome nemamo pravo da ta dva meseca pretvaramo u dugu neprekidnu noć. Kratko razmišljanje pokazalo nam, pak, da je taj prigovor bez osnova. Pronaći danas zimu od deset meseci znači smestiti Airyana Vaêjo u arktičke oblasti, pa ako je to tako, nužno sledi duga noć od jednog, dva ili tri meseca. Ta duga noć zbiće se u sred zime od deset meseci. Ali pre ledenog doba, ili Angra Mainyuove intervencije, kada je u arktičkoj oblasti vladalo desetomesečno leto, duga noć se morala podudarati sa dvomesečnom zimom. To stvara važnu razliku u opisu arijskog raja kakav je on danas i onog kakav je bio pre poslednje glasijacije. Duga noć odlikovala je te oblasti pre ledenog doba, baš kao i danas, ali kada su zime bile kratke, odgovarale su dugoj noći i njihovo trajanje nije bilo duže od trajanja ove poslednje. Opis Airyana Vaêjo u *Vendidadu* prirodno

ili letnjih meseci, praćenih dvomesečnom tminom ili zimom, predstavljalo lokalne klimatske uslove pre najezde Angra Mainyua, koji je pretvorio leto u zimu, i obratno, donoseći u tu zemlju led i sneg. Mi smo se već osvrnuli na maksimalno trajanje od stotinu noći tokom kojih se Tishtrya borio protiv Apaoshe, kao i na običaj čuvanja leševa u kući tokom dve ili tri noći, ili čitavog meseca, u zimu, dok vode iznova ne započnu da teku i svetlost da se diže posle zimske nepokretnosti, što dokazuje postojanje razdoblja duge neprekidne tmine. Ti odlomci, kombinovani sa prethodnim opisom Airyana Vaêjo, jasno ustanovljuju činjenicu da je iranski raj bio smešten na Dalekom Severu, ili u susedstvu Severnog Pola, te da su ga odlikovala duga prijatna leta i kratke i blage, ali tamne zime, do trenutka kada je Angra Mainyovom najezdom, ili dolaskom glasijacije koja je donela oštre zime i sneg koji je prekrivao zemlju u gustim slojevima od više desetina metara, postao nenastanjiv.

Ostaje još jedna tačka koja zaslužuje da se na njoj zaustavimo. Videli smo da su drevni komentatori Zenda gore navedenom opisu Airyana Vaêjo pridodali odlomak koji današnji komentatori smatraju za neautentičan: »Ima sedam letnjih i pet zimskih meseci.« Dr Haug misli da je odeljak »one su hladne za vodu, itd.«, takođe, jedan kasniji dodatak, koji se prema tome mora pridružiti prethodnom navodu o pet zimskih meseci. Ali Spiegel i Darmesteter, baš kao i drevni komentator, mišljenja su da izrazi »one su hladne za vodu, itd.«, čine deo izvornog teksta te da se otud moraju odnositi na dva letnja meseca, jer da se radilo o potonjem dodavanju, ono bi verovatno bilo kraće. Čini se, dakle, da je jedini dodatak izvornom tekstu bio sledeći: »Poznato je da ima sedam letnjih i pet zimskih meseci«; a to zapažanje mora se odnositi na klimatske uslove koji su u Airyana Vaêjo vladali pre Angra Mainyove najezde, jer je ovaj poslednji sveo trajanje leta na samo dva meseca, koji su bili jednako hladni za vodu, zemlju i rastinje. Ranije smo videli da je Airyana Vaêjo bila srećna zemlja, pa smo pretpostavili da su klimatski uslovi bili upravo obrnuti od onih koje je doneo Angra Mainyu. Drugim re-

čima, na početku je u toj zemlji vladalo deseto-mesečno leto i dvomesečna zima. Ali komentatori Zenda tvrdili su da je bilo sedam letnjih i pet zimskih meseci, predanje za koje se jednako čini da je vrlo drevno, jer u *Bundahishu* (XXV, 10—14) čitamo: »Dan Ahura Mazde (prvi dan) Avana (zime) stiže snagu i ulazi u svet... a u praznični dan Atarô meseca Dina (deveti dan desetog meseca) stiže zima, sa hladnoćom, u Airân-vêj i nadire kroz čitav svet do kraja, u prazničnom mesecu Spendarmadu; zato oni svuda posle vatre na dan Atarô meseca Dina, a to pokazuje da je zima stigla.« Pet zimskih meseci u Airyana Vaêjo ovde se izričito pominjaju pod imenima Avân, Atarô, Dîn, Vohûman i Spendarmand; a kaže se da se tokom tog razdoblja ne slavi Rapitvîn Gân, jer Rapitvîn ide pod zemlju tokom zime i iz nje izlazi u leto. Sedam letnjih meseci opisano je u knjizi na isti način kao da traju »od prazničnog dana Ahura Mazde (prvog) meseca Farvardina do prazničnog dana Anirâna (poslednjeg) u mesecu Mitrô« (XXV, 7). Čini se da to potvrđuje drevnost predanja o sedam letnjih i pet zimskih meseci u Airyana Vaêjo, a *Budahish*, saopštavajući ga, navodi klimatske uslove drevne otadžbine, a ne, kako su neki pretpostavili, one čiji je pisac bio svedok. Jer u dvadesetom odeljku istog poglavlja nabraja se dvanaest meseci i četini godišnja doba, a zimsko godišnje doba obuhvata samo tri poslednja meseca u godini, što će reći, Dîn, Vohuman i Spendarmad. Drugde sam pokazao da je poredak meseci starog iranskog kalendara bio različit od onog u *Bundahishu*. Ali kakav god bio poredak, činjenica da je u Aairyana Vaêjo bilo sedam letnjih i pet zimskih meseci izgleda da je u tim odlomcima bila sačuvana predanjem, a čini se da su je drevni zendistički komentatori *Vendidada* uvrstili u izvorni tekst posredstvom nečeg što bi se moglo nazvati uzgrednom beleškom, u svojoj brizi da očuvaju jedno drevno predanje. Tako imamo dve različite tvrdnje o klimatskim uslovima u Airyana Vaêjo pre no što je u njega prodro Angra Mainyu: s jedne strane, bilo je deset meseci leta i dva meseca zime, obrnuto uslovima koje je uveo Angra Mainyu; s druge strane, bilo je sedam meseci leta i pet meseci zime, po zapažanju komentatorâ. Pretpostavljalo se da

su te dve tvrdnje protivurečne, a one to uistinu i jesu sve dok ne raspolažemo ključem tumačenja. One su nespojive ako držimo da je Airyana Vaêjo bio na istočnoj granici drevnog Irana; ali ako se taj raj nalazio u okolopolarnim oblastima Dalekog Severa, nespojivost odmah nestaje, jer sasvim lepo možemo u istom dobu, u različitim delovima te postojbine Iranaca, imati sedam i deset letnjih meseci. Videli smo, analizirajući vedske dokaze, da legenda o Aditi upućuje na sedam letnjih ili sunčanih meseci, a legenda o Dashagvasima na žrtveno zasedanje ili sunčano razdoblje od deset meseci. Takođe je podvučeno da se između Severnog Pola i Arktičkog Kruga Sunce nalazi iznad horizonta u promenljivom trajanju od sedam do deset meseci, zavisto od geografske širine mesta. Nema, dakle, ičeg čudnog, neobičnog ili paradoksalnog u očuvanju obe ove tvrdnje u Avesti, koje se tiču trajanja leta u postojbini, pa nemamo potrebe za pretpostavkom da su komentatori pridodali tvrdnju o sedam letnjih meseci, isključivo zato što im opis dvomesečnog leta i desetomesečne zime nije izgledao prilagođen blaženoj zemlji porekla. Nije moguće da su oni izvorni tekst tumačili pretpostavkom da su klimatski uslovi koje je uveo Angra Mainyu bili isti oni koji su na početku vladali u Airyana Vaêjo. Moramo, dakle, odbaciti objašnjenje koje pokušava da obrazloži ovo poslednje dodavanje, tvrdeći da je ono delo ljudi koji smatrahu da izvorno objašnjenje nije odgovaralo srećnoj zemlji porekla. Ako je izvorni tekst ispravno pročitano i protumačeno, on nas poučava da je pre Angra Mainyuove intervencije u Airyana Vaêjo vladalo leto od deset meseci, te da se izraz o sedmomesečnom letu odnosi na isto doba. Istu stvar nalazimo i u *Rig-Vedi*, gde se Sunce predstavlja čas sa sedam, a čas sa deset zrakova, što znači da su u arktičkim oblastima istovremeno bila moguća sunčana razdoblja od sedam i deset meseci. Mora se, dakle, uzeti da dva gore izložena Avestina predanja predstavljaju arktičke klimatske uslove koji su vladali u postojbini na Dalekom Severu, a tačnost objašnjenja dokazuje se raspravom koju smo vodili u prethodnim poglavljima. Što se tiče običaja, navedenog u *Bundahishu*, da se desetog dana Dina pali vatra, čini mi se da bi, umesto da se

njegovo poreklo uzme kao pokazatelj za dolazak zime, bolje bilo pomeriti ga u tom dobu na početak zime u izvesnim delovima iskonske zemlje, jer ako se mora paliti vatra, bolje je da to bude radi obeležavanja početka zime nego kraja dva od pet zimskih meseci. Ako se običaj protumači, sledi da je u jednom delu drevne zemlje Arija vladala godina od devet meseci i deset dana, zaključak koji se sasvim dobro slaže sa drevnom rimskom godinom od deset meseci. Ali osim te sugestije, postoji napadna podudarnost između vedskih i Avestinih predanja po tom pitanju. Po *Bundahishu* (XXV, 20), godina je podeljena na četiri godišnja doba od po tri meseca: Farvardîn, Ardavahisht i Horvadah koji predstavljaju proleće; Tir, Amerîdad i Shatvaîrô leto; Mitrô, Avân i Atraô jesen; i Dîn, Vohûman i Spendarmad zimu. Četrdeseti dan *Sharada*, ili jeseni, predstavlja, dakle, deseti dan (Abân) meseca Avâna; a vedski iskaz, analiziran u glavi IX, koji kaže da je Indrina borba protiv Shambare započinjala četrdesetog dana *Sharada*, sasvim je u saglasnosti sa iskazom iz *Bundahisha* (sa samo deset dana razlike) koji veli da zima u Airyana Vaêjo započinjaše u mesecu Avânu, što će reći drugog meseca jeseni. Tako imamo vrlo precizno slaganje između vedskih i Avestinih predanja po pitanju kraja leta u zavičajnoj arktičkoj zemlji; uostalom, ranije smo spomenuli grčka i rimska predanja po tom pitanju. Ukratko, to dvostruko obeležje godine, od sedam ili deset sunčanih meseci, može se objasniti samo ako zavičajnu zemlju smestimo u okolopolarne oblasti, pa smo neizbežno navedeni na zaključak da se Airyana Vaêjo morao nalaziti u toj istoj oblasti. Ti Avestini elementi sâmi su po sebi prosti i razumljivi, a prividne protivurečnosti davno bi se već na prirodan način objasnile da specijalisti za Zend nisu stvarali nepotrebne teškoće prebacujući odredište toga raja na Istok drevnog Irana. U tim uslovima, nepotrebno je reći koja je od dve teorije o položaju Airyana Vaêjo dobra, jer niko ne bi prihvatio hipotezu koja samo osnažuje zaključak na štetu druge koja sve objašnjava na prirodan i zadovoljavajući način.

Mi smo do sada analizirali odlomak iz prvog Fargarda koji opisuje klimu u Airyana Vaêjo. Taj odlomak, čak i izdvojen iz svoga konteksta, pot-

puno je razumljiv polazeći od arktičke teorije; ali opistujajući izvornu klimu u Airyana Vaêjo, pretpostavili smo da je ona bila obrnuta od one koju je uveo Angra Mainyu. Drugi *Fargard* u *Vendidadu*, koji je analogan prvom, ipak sadrži jedan odlomak koji tu hipotezu čini izlišnom, dajući nam živ opis nadolaska leda i snega koji su razrušili drevni iranski raj. Taj *Fargard*, u stvari, je dodatak prvom, a sadrži razudnije pojedinosti o Airyana Vaêjo, kao opis rajskog života koji je vladao pre no što mu Angra Mainyu nije nainetnuo pošast zime i snega. To očigledno proishodi iz činjenice da je dolazak oštire zime predskazan u *Fargardu*, pa Yima prima naredbu da se za nju pripremi; dok se u prvom *Fargardu* kaže da je blaženu zemlju razorio svojom intervencijom Angra Mainyu. Darmesteter deli taj *Fargard* na dva dela, od kojih prvi obuhvata dvadeset (ili, po Spiegelu, četrdeset-i-jedan) prvih odeljaka, a drugi ostatak *Fargarda*. U Prvom delu se kaže da je Ahura Mazda od kralja Yime, gospodara u Airyana Vaêjo, nazvanog *Sruto Airyênê vaêjahê* (slavljen u Airyana Vaêjo) tražio da prihvati Mazdin zakon; ali Yima odbi da promene zakon, i zato mu Ahura Mazda naredi da svoj narod načini srećnim i omogući njegov napredak. Yima, dakle, učini da mu narod napreduje zaštitivši ga od smrti i bolesti i trostruko uvećavši granice svoje zemlje koja je bila postala odveć majušna za njene stanovnike. Mi se nećemo zaustavljati na pitanju da li ta činjenica predočava postepeno širenje najdrevnijih arijskih teritorijâ u arktičkoj oblasti. Drugi deo *Fargarda* započinje skupštinom nebeskih bogova koje je pozvao Ahura Mazda, a tome sastanku prisustvovao je »lepi Yima, dobri pastir najvrljijih iz Airyana Vaêjo« sa najboljima od smrtnikâ. Upravo u toj prilici Ahura Mazda upozorava Yimu da će se pogubne zime obrušiti na tu blaženu zemlju i u njoj sve razoriti. Da bi se suočio sa tom nevoljom, Presveti preporučio Yimi da sačini jednu Varu, ili zabran, te da u nju unese semenje svih vrstâ biljki i životinja ne bi li ih sačuvao. Tako Yima načini Varu, a *Fargard* nas izveštava da u toj Vari Sunce, Mesec i zvezde »izlaze samo jednom godišnje« i da »godina izgledaše sastavljena od jednog jedinog dana« za stanovnike te oblasti. *Fargard* se završava opi-

(X, 27, 15) protumače na isti način, strofa označava da se sretalo promenjivo razmeštavanje zrača za- vi smo od mesta gde su se oni nalazili: po sedam, po deset ili po deset. Drugim rečima, svako od raz- ličitih mesta arktičke oblasti imalo je svoju vlas- titu grupu zrača, čiji je broj odgovarao broju sum- čanah meseci na tom mestu. Nijedna druga teorija ne može podneti račun o ovim različitim razmeš- tajima na način tako zadovoljavajući kao arktička teorija, pa kako ne postoji bolje objašnjenje, mo- žemo, verujem, prihvatiti ovu poslednju.

### Deset kraljeva i Ravana

Ranije smo zapazili da se u *Rig-Vedi* susreće deset kraljeva poput zlata (VIII, 5, 38) i deset kra- ljeva koji ne žrtvuju (VII, 83, 7). Ali postoji jedna važna pojedinost po pitanju desetorice kraljeva koji ne žrtvuju, koja zaslužuje da se na njoj duže zadr- žimo. Sudas, sin Divodase Atitghe, opisan je kao uključen u borbu protiv desetorice kraljeva koji ne žrtvuju (*ayavyavah*), pa se kaže da je prvo pomoć od Indre i Varune (VII, 33, 3—5; 83, 6—8). Ta borba poznata je pod imenom *Dasharajna*, a Va- sisstha, kao Sudasov sveštenik, obezbedio mu je Indrnu pripomoć. Upravo na tom uskom temelju egegeti su nazivali čvrstu građevinu borbe arji- skih rasa protiv desetorice ne-arijskih kraljeva ili onih koji ne žrtvuju. No čini mi se da se borba *Dasharajna* može objasniti na prosiiji i prirodniiji način ako se uzme da se radi o jednoj varijanti Indrane borbe protiv desetorice Damsa ili demona (X, 120, 6). U 49, 8 Indra se naziva ubicom sedmo- rice (*sapta-han*) bilo da se to odnosi na sedmoricu Damsa (X, 120, 6), bilo na sedam Vritrih gra- dova (I, 174, 2), u okeanu sa sedam dna (VIII, 40, 5). Ako je Indra *sapta-han* prema podeli na sedam, lako ga možemo zamisliti i kao *dasha-han*, ili ubicu desetorice, prema podeli na deset. Reč *dasha-han* ne nalazi se u *Rig-Vedi*, ali borba protiv desetorice kraljeva (*ayavyavah dasha rajana*) prilično se svodi na isto. Ranije je bilo ustanovljeno da se među Indrane neprilike ubrajaju ličnosti kao što su Dasha-maya i Dashoni, koji su očitno na ovaj ili



ona! način u vezi sa brojem deset. Čini se da desetorica gore pomenutih kraljeva poput zлата jednako predstavljaju desetoricu solarnih bogova, a činjenica da su oni dati zrecima potvrđuje to stvarno. Jedan od Indrimih štitćenika opisan je kao Dashadyu, ili deset-puta-sijauci. Ako sabavimo sve te činjenice, prirodno smo navedeni na zaključak da su sile tame, baš kao i sedmorica Dānusa ili demonā, bile katkad zamršijene pod brojem deset, pa Indrina pomoć Sudāsu u njegovoj borbi protiv desetorice kraljeva koji ne zrtvuju ni je drugo do stara povest o godišnjoj borbi između svetlosti i tame, kakvom su se zamršijali stanovnici jednog predela u kojem je za desetomesečnim letom zōla zila duga dvomesečna zimska noć, drugim rečima stanovnici Zemlje Dashagvasa.

Ta će nas borba dovesti i do drugih zaključaka, jer mi se secamo činjenice da reč «kralj» nije u *Rig-Vedi* bila rezervisana za stalež ratnika i da se na jednom mestu (I, 139, 5), izgleda, primećuje na Angitrase; a izraz «deset kraljeva poput zlata», «deset zreća», «deset Angitrasa» ili «deset Dashagvasa koji zrtvuju tokom deset meseci» postaju sinonimni izrazi. Brihaspati je, pak, bio poglavar Angitrasa, i kao takav mogao se prirodno smatrati za predstavnik njih svih; videli smo da je on jednom opisivao kao sedmoust i sedmoglav, a drugi put kao desetoust i desetoglav (*Rig*, IV, 50, 4; AV, IV, 6, 1). Taj isti Brihaspati u vezi je sa povelju o Sarani i Panisu, a kaže se da je poglavar Indri pri oslobađanju kralva ili, pak, da je magao Indri pri oslobađanju kralva ili, pak, da je delo izvršio sam (I, 83, 4; X, 108, 6—11). Brihaspati se takođe predstavljao kako je izgubio suprugu, koju mu potom bogovi vratise (X, 109). Očito se radi o povesti o povratku zore ljudima, onakvom kakvu ju je predstavio poglavar zreća Brihaspati. U *Taittiriya Aranyaka* (I, 12, 3—4), Indra je ljubavnik *Ahalyā* (*Ahalyāvatī jārāh*), a jedan pravoverni eg-zegzet poput Kumārite objašnio je taj mit u vezi sa zorom i Suncem. U poznaioj književnosti, *Ahalyā* je supruga *Rishi*ja *Gotame* (doslovno: bogat kralva), ali se nije teško dosetiti da je povest o *Ahalyā* (reč koja bi, po prof. Max Mülleru, bila izlučena iz *ahān*, dan) izvorno bila povest o zori, ili jedna varijanta legende o *Brahmajayi* ispricanoj u X, 109.

som srećnog života koji su vodili stanovnici te Vare, za koju se kaže da su njeni učitelji ili poglavari bili Zarathustra i njegov sin Urvatadnara.

Ovde opisana *Yimina Vara* donekle je analogna Nojevom kovčegu. Ali razlika je u tome što, dok se biblijski potop sastoji od vode i kiše, Avestin potop je sačinjen od snega i leda; a ovaj poslednji ne samo da ne dolazi u sukob sa geologijom, nego je, naprotiv, u potpunosti potvrđen tom naukom. Osim toga, opis «godine koja bi nalikovala jednom danu» stanovnicima te Vare, i činjenica da Sunce i zvezde «izlažahu samo jednom godišnje», dozvoljava nam da nepogrešivo odredimo geografski položaj Vare u oblasti bliskoj Severnom Polu, jer nigde na površini Zemlje ne postoji dan koji traje čitavu godinu, osim na Polu. Tako odrediti položaj *Yimine Vare* isto je što i odrediti mesto gde se nalazio *Airyana Vaêjo*, pošto se, prema *Mainyô-i-khard*, *Yimina Vara* mora smestiti u *Airyana Vaêjo*. Eto, dakle, drugog razloga da se ta Zemlja smesti na krajnji Sever, a ne na Zapad drevnog Irana, kao što su to činili *Spiegel*, *Darmesteter* i drugi. Jer bila *Yimina Vara* stvarna ili mitska, mi ne možemo pretpostaviti da jedino mašta stoji na izvoru ovih opisā jednog dana dugog kao godina, i jednog jedinog izlaska Sunca u godini, te da ti opisi tek pukom slučajnošću tako dobro odgovaraju opisima polarnog dana i noći. *Pisci Fargarda* nisu možda sâmi bili svesni tih pojavā, ali nema ikakve sumnje da su te činjenice poznavali iz predanja; u tom slučaju, moramo pretpostaviti da su njihovi davni preci to znanje stekli iz ličnog iskustva u svojoj zemlji bliskoj Severnom Polu. Oni koji *Airyana Vaêjo* smestaju na krajnji istok iranske zaravnj pokušavaju da deset zimskih meseci objasne pretpostavkom da je pisac *Fargarda* prenosio predanje o snižavanju zemaljske temperature, ili da je nadmorska visina prostora na kojem su izvirali *Oxus* i *Iaxartes* bila nekada znatno veća nego što je sada, što je stvaralo hladnu zimu. Ali ta dva objašnjenja su izveštačena i ne zadovoljavaju nas. Tačno je, doduše, da veća nadmorska visina stvara hladnu klimu, ali u datom slučaju klima u *Airyana Vaêjo* bila je blaga i prijatna pre *Angra Mainyuove* najezde, pa otud moramo pret-

postaviti da iranska zaravan nekada nije bila uzdignutija, u doba Angra Mainyuove najezde. Ali sadašnja nadmorska visina zaravni ne bi bila dovoljna da stvori desetomesečnu zimu, a još moramo pretpostaviti da je ta Zemlja posle Angra Mainyuove najezde bila potopljena. Na nesreću, nema ikakvog geološkog dokaza u prilog podizanja i potapanja tog tla, a čak i ako bi se takvi dokazi pronašli, objašnjenja ne bi mogla da podnose račun o činjenici da su stanovnici Yimine Vare, u Airyana Vaêjo, godinu smatrali za jedan jedini dan, opis koji važi na Severnom Polu. Svi pokušaji da se prvobitni Airyana Vaêjo smesti u neku drugu oblast a ne u arktički pojas moraju se, dakle, napustiti. Imena mitskih rekâ i zemalja mogla su kasnije biti prenetâ na zemaljske reke i pokrajine, ali ako bismo morali prvobitne reke i zemlje smestiti s obzirom na ta nova imena, mogli bismo takođe Airyana Vaêjo staviti između Himelaya i pobrđa Vinhiya u Indiji, jer pozna sanskritska književnost zemlju smeštenu između ove dve planine naziva Aryâvarta, ili područje Arija. Greška koju čine Darmesteteter i Spiegel istog je roda. Umesto da položaj Airyana Vaêjo odrede polazeći od činjenice da je desetomesečnu zimu u njega uveo Angra Mainyu, te da godina izgledaše stanovnicima kao jedan jedini dan, oni su pokušali da mu položaj odrede polazeći od spornih podataka koje isporučuju imena iranskih rekâ, makar su i bili svesni činjenice da su ta imena izvorno bila imena mitskih rekâ te su stvarnim rekama u Iranu bila pripisana tek kasnije, kada je jedan ogranak Arija došao da se nastani u toj zemlji. Prirodno, sve to unelo je veliku zbrku u shvatanje Airyana Vaêjo, umesto da osvetli taj problem, pa naučnici pokušavahu da se iz nje izvuku pretpostavljajući da se radi bilo o mitu, bilo, u najboljem slučaju, o zbrkanom sećanju na drevno iransko područje. Nedavna naučna otkrića dokazala su, međutim, tačnost Avestinih predanja, pa nam u svetlosti tih novih elemenata ne preostaje drugo nego da odbacimo pogrešna umovanja ovih tumača Zenda, koji su od Airyana Vaêjo načinili istočnu granicu drevnog Irana.

Ali najznačajniji deo drugog *Fargarda* jeste Ahura Mazdino upozorenje Yimi da će se pogubna

zima obrušiti na zemlju kojom upravlja ovaj poslednji, kao i opis glasiljacijske koja će razoriti blaženu zemlju. To upozorenje je neka vrsta prorocanstva, ali pažljivim čitanjem oba *Fargarda* shvatamo da nam taj odlomak doista daje opis ledenog doba čiji su svedoci bili preci Iranaca. Dajemo dole dva prevoda tog odlomka koje su sačinili Darmesteteter i Spiegel.

## VENDDAD, FARGARD II

### Darmesteteter

### Spiegel

22. A Ahura Mazda reče Yimi: »Lepi Yima, sine Vivanghatov! Evo gde će se na tvarni svet obrušiti zlosrećne zime, donoseći ljutu i razornu hladnoću; evo gde će se na tvarni svet obrušiti zlosrećne zime koje će izazvati padanje snega u gustim slojevima, debljine jedne *aredvi*, na najviše planine.

23. A sve što ima od životinja na najpustijim mestima, i na vrhovima planina, i u dubinama dubodolina, odbeći će sa ta tri mesta u podzemna skloništa.

24. Pre te zime, zemlja obilovaše pašnjacima, pre no što ih potopiše vode; ali posle topljenja snega, divotno će, o, Yima, biti mesto u tvarnome svetu na kojem će se videti samo trag ovčijeg ponjka.

25. Sagrađi, dakle, jednu Varu, dugu za domet konjskog hoda, na sve četiri strane; donesi tu klice sitne i krupne stoke, ljudi, pasa i ptica, i crvenih i plamtećih vatri.«

46. Ovako govoraše Ahura Mazda Yimi: »Yima, lepi, sine Vivanghâoa,

47. U telesni svet doći će zla zime,

48. Iz koje će izaći ljuta i razorna hladnoća.

49. U telesni svet doći će zla zime,

50. Odakle će pasti sneg u izobilju,

51. Na vrhove planina, na prostranstvo visina,

52. Sa tri mesta, o, Yima, pokreni stoku,

53. Ako su ona najugroženija,

54. Ako su na vrhovima planina,

55. Ako su u dubinama dolina,

56. Da odbegnu na nastanjiva mesta,

57. Pre te zime, zemlja stvaralaše pašnjake,

58. Pre tekoše vode, posle topijaše se sneg.

59. Oblaci će, o, Yima, doći da prekriju nenaseljene oblasti,

60. U kojima sada počivaju tragovi krupne i sitne stoke,

61. Zato opiši krug veličine konjskog trkališta sa četiri ugla;

62. Tu donesi semenje stoke, teglece marve, ljudi, pasa, ptica, i crvenih i žutih vatri.«

Može li se zamisliti bolji opis dolaska glasi-  
jacije u srećnu zemlju u kojoj je vladao Yima, i  
gde se godina sastojala od jednog jedinog dana?  
Angra Mainyu nije spomenut u ovom odlomku koji  
u obliku proročanstva opisuje zlodela glasi-  
jacije, na isti način kako bi to učinio današnji geolog opi-  
sujući napredovanje ledenog pokrivača tokom gla-  
sijacije. Ahura Mazda upozorava Yimu da će se  
ledena i zastrašujuća hladnoća obrušiti na tvarni  
svet, i da će čak vrhovi najviših planinâ biti prek-  
riveni ili pokopani snegom koji će uništiti sva živa  
bića, od planinskih vrhova do najdublje doline.  
Sneg će, kaže se, pasti u debljini od jedne *Aredvi*,  
što Spiegel prevodi izrazom »u izobilju«, dok Dar-  
mesteter, komentarišući je, objašnjava u belešci da  
»čak i tamo gde je sloj najmanje gust, on je visok  
jednu *vîstasti* i dva prsta, što će reći četrnaest prs-  
tiju«. Samo jedan lakat snega koji prekriva najviše  
planinske vrhove i najdublje doline ne može a da  
ne razoni sav živi svet, i ja ne mislim da je po-  
četak ledenog doba mogao biti izložen na živopis-  
niji način. U prisustvu tog izričitog teksta koji  
razaranje srećne zemlje pripisuje najezdi leda i  
snega ne smemo imati ikakvu teškoću u pravil-  
nom tumačenju smisla Angra Mainyuove interven-  
cije, opisane na početku prvog *Fargarda*. To čak  
nije ni stvar rasuđivanja da se zaključi da je iz-  
vorno blaga klima u Airyana Vaêjo postala ne-  
prikladna za ljudski život usled zime i snega koji  
su kasnije došli u tu zemlju. Prethodni odlomak  
razgovetno pominje sve to, a opis je toliko živo-  
pisan da ne možemo poverovati da je on plod  
mita ili mašte. Dodajmo tome činjenicu da su ne-  
davnâ geološka otkrića ustanovila postojanje bar  
dva ledena razdoblja, od kojih se drugo završilo  
tek oko —8.000, po američkim geolozima. Kada se  
Avestina predanja o razaranju glasi-  
jacijom drevne arktičke zemlje nalaze u tako savršenom skladu  
sa najskorašnjijim naučnim istraživanjima, nema  
ikakvog razloga, osim predrasudâ, da se elementi  
koje pruža *Avesta* ne smatraju za verno sećanje  
na jednu drevnu povesnu činjenicu. Ne može se  
pretpostaviti da je pisac dotičnog *Fargarda* izmaš-  
tao tako živopisne pojedinosti koje su ljudi od  
nauke otkrili tek tokom poslednjih četrdeset ili  
pedeset godinâ. U svojim prevodima *Fargardâ*, Dar-

mesteter u belešci primećuje da pojedinosti o gla-  
sijaciji proishode iz rđavog tumačenja mita o zimi  
shvaćenoj kao protiv-tvorevini za Irân Vêj. To bi  
se moglo dopustiti pre dvadeset godina, ali sada,  
kada je fenomen glasi-  
jacije bolje poznat, ne mo-  
žemo prihvatiti naučnička nagađanja o značenju  
jednog odlomka iz *Aveste* koji opisuje glasi-  
jaciju iranskog raja. To samo dokazuje kako se mogu  
rđavo razumeti stara svedočanstva, koliko god bila  
neposredna i jasna, usled našeg nesavršenog poz-  
navanja klimatskih ili drugih uslova, ili okružja u  
kojem su nekad živeli naši preci. Ali u datom slu-  
čaju, nije bilo teško doći do svesti da se Airyana  
Vaêjo, ili postojbina Arija, nalazila u susedstvu  
Severnog Pola, i da je preci našeg naroda napus-  
tiše ne usled kakvog neodoljivog pritiska ili pre-  
naseljenosti, nego naprosto zato što je ona bila  
razorena najezdom snega i leda koju je uzrokovala  
glasi-  
jacija. Da sažmemo: Avestino predanje izlo-  
ženo u *Fargardu* najdrevniji je dokaz tog klimat-  
skog poremećaja koji se dogodio pre mnogo ve-  
kova, a čiji su naučni dokazi otkriveni tek tokom  
poslednjih četrdeset ili pedeset godinâ. Za žaljenje  
je stoga što je važnost toga predanja toliko dugo  
bila potcenjivana ili zanemarivana.

Prethodna rasprava o pokazateljima koje nam  
pruža predanje iz dva prva *Fargarda* u *Vendidadu*  
vrlo je značajna za našu stvar. Himne zori u *Rig-  
Vedi* isporučuju nam dokaz za dugu neprekidnu  
zoru od trideset dana, a drugi odlomci ukazuju na  
dugu noć od šest meseci ili manjeg trajanja, i na  
godinu od sedam ili deset meseci. Može se jednako  
dokazati da su neka vedska božanstva obeležena  
svojim arktičkim poreklom. Ali vedska književnost,  
kao što smo videli, ne daje nam ikakvo uputstvo  
koje dozvoljava da se odredi doba u kojem su  
polarne oblasti bile naseljene. Ona nam takođe ne  
ukazuje na razlog iz kojeg su te teritorije bile na-  
puštene. Zbog toga smo se okrenuli prema geolo-  
giji koja je nedavno ustanovila činjenicu da je  
klima okolopolarnih oblasti nekada bila blaga i  
prijatna, pre poslednjeg ledenog doba. Ako, dakle,  
vedski elementi upućuju na arktičko poreklo, preci  
Arija morali su živeti u tim oblastima ne pre, nego  
posle poslednje glasi-  
jacije. Predanje sačuvano u

*Avesti* rasterećuje nas oslanjanja isključivo na geologiju, pošto nam isporučuje pokazatelje koji upućuju na to: (a) da je u Airyana Vaêjo izvorno vladala priyatna klima, ali da ju je Angra Mainyu pretvorio u desetomesečnu zimu i dvomesečno leto; (b) da se Airyana Vaêjo nalazila na takvom mestu na kojem su stanovnici Yimine Vare, koja je ustanovljena u njemu, godinu smatrali za jedan jedini dan i gledali izlazak Sunca jedan jedini put u godini; i (c) da je ta srećna zemlja postala neprikladna za ljudsko stanovanje nailaskom glasiacije koja je u njoj razorila svaki život. Tačno je, međutim, da bi bez nedavnog napretka geologije mršave ostatke predanja koji su dospeli do nas, koliko god jasne i precizne, naučnici smatrali nerazumljivim ili neverovatnim, vazda pokušavajući da smisle nekakva sredstva da ih učine shvatljivim. Možemo, dakle, biti samo zahvalni tim skorašnjim otkrićima koja nam dopuštaju da razvijemo stvarni smisao Avestinog predanja i da rasteramo magluš-tine u koje je ono umotano, što uostalom ni u čemu ne umanjuje vrednost tog tradicionalnog svedočanstva. To je najdrevniji dokument sačuvan u ljudskom pamćenju koji izveštava o velikoj katastrofi koja se dogodila na severu Evrope ili Azije u jedno davno doba, i koja je primorala arijske stanovnike tih arktičkih oblasti da se odsele na Jug. To sećanje čuvano je u predanju tokom milenijumâ, iako nije bilo potpuno razumljivo dok mu poslednja naučna otkrića nisu obelodanila potpuni domašaj. Ima malo primerâ u kojima je nauka tako magistralno dokazala stvarnost drevnih polu-religioznih sećanja. Ako, dakle, nauka i predanje saučestvuju u ukazivanju na severni položaj postojbine Arija, ili Airyana Vaêjo, odatle prirodno proističe da šesnaest zemalja koje se pominju u prvom *Fargardu Vendidada* moraju odgovarati postepenom udaljavanju Iranaca od njihove otadžbine, prema zemlji na obali Rase i njenih sedam sestara; drugim rećima, taj se *Fargard* mora smatrati za istorijski, a ne geografski, kako to tvrde Spiegel i Darmesteter. Tačno je, doduše, da prvi *Fargard* nigde ne pominje seobu. Ali pošto je Airyana Vaêjo smešten na krajnjem Severu i pošto, iz drugog *Fargarda*, znamo da je tu zemlju zaposeo led, nije nužno da se posebno pominje odseljavanje, pa je

činjenica da je šesnaest zemalja nabrojano u specifičnom poretku prirodno shvatljiva, u tom slučaju, kao ukazivanje na uzastopne etape preseljenja indo-iranskog naroda. Ne može se jemčiti da su svi nazivi iz ova dva *Fargarda* istorijski tačni. Niko ne bi ni očekivao da tako drevna sećanja, sačuvana predanjem, budu savršene tačnosti. Jednako je tačno da je Airyana Vaêjo postao mitska zemlja u persijskoj književnosti, otprilike kao planina Meru, obitavalište hinduističkih bogova, u *Purânas*. Ali uprkos svemu, ne možemo poreći činjenicu da Airyana Vaêjo u prva dva *Fargarda* iz *Vendidada* predstavlja istorijsko sećanje na arktičku kolevku iranskih ili arijskih naroda, te da nam prvi *Fargard* daje opis zemalja koje su Indo-iranci prešli pre no što su se nastanili u Hapta Hendu, ili na obale Ranghe, na početku post-glasijalnog doba.

Ta priča o razaranju zavičajne zemlje ledom može se sasvim lepo uporediti sa onom o potopu koju nalazimo u indijskoj književnosti. Najstariji tekstovi o tom pitanju su *Shatapatha Brâhmana* (I, 8, 1, 1—10), kao i *Mahâbhârata* (*Vana-Parvan*, gl. 187) no ipak sa nekim izmenama i pridodavanjima, kao i *Mâtsya*, *Bhâgavata* i druge *Purânas*. Sve ove odlomke sakupio je i analizirao Muir u prvom tomu *Original Sanskrit Texts* (3. izd. str. 181—220), pa je izlišno zadržavati se na njima. Mi se zanimamo samo za vedsku verziju te povesti, kakvom se pojavljuje u *Shatapatha Brâhmana*. Tu se pripoveda da je u Manuove ruke, zajedno sa vodom koju je on poneo za svoje jutarnje umivanje, upala jedna riba. Ona zatraži od Manua da je spasi, a za uzvrat obeća mu da će ga spasiti od potopa koji će uništiti (*nirvodhâ*) čitav stvoreni svet. Brâhmana ništa ne kaže ni o trenutku ni o mestu gde se odvijao taj razgovor, a ne opisuje ni prirodnu kataklizmu, osim što kaže da se radilo o potopu. Manu stavi ribu u jednu vazuu, zatim u jezerce, najzad u okean. Riba tada izvesti Manua da će potop nastupiti te i te (neodređene) godine, pa ga posavetova da sagrađi brod (*nâvam*) i da se u njega ukrca kada nastupi potop. Manu, dakle, sagrađi brod, pa kada stiže potop, ukrca se u njega, priveza ga za ribina peraja i zaplovi (*ati-dudrâva*) prema »onoj planini na Severu«

(*etam uttaram girim*) koju komentator tumači kao Himavat ili Himalaya, na severu Indije. Riba zatim zatraži od Manua da priveže brod za jedno drvo, tako da može postepeno sići, bez podleganja struji prilikom oseke; i Manu posluša te savete. Kaže se da je iz tog razloga planina na severu dobila ime *Manor-avasarpnam* ili »Manuov silazak«. Manu je tako bio jedini koji se spasao potopa, a da bi obezbedio potomstvo, on pristupi žrtvovanju sa *pâka-yajna* i prosu maslaca, mleka, gruševine u vodu. Godinu dana kasnije pojavi se žena, po imenu *Idâ*, koja Manuu daje potomstvo nazvano Manuovo potomstvo (*prâjatih*). Èto suštine povesti koju prenosi *Shatapatha Brâhmana* i na koju se takođe poziva *Atharva-Veda Samhitâ* (XIX, 39, 7—8), koja veli da je biljka *kushtha* rođena na sâmom vrhu Himavata, mestu »silaska sa broda« (*nâva-prabhramshanam*), zlatnog broda, sa zlatnom opremom, koji je plovio po nebesima. U *Mahâbhârati*noj verziji te legende, taj vrh Himalaja poznat je pod imenom *Nau-bandhanam*, ali se ni o njegovom položaju, ni o trenutku kada se događaj zbio, ne daje ikakva druga pojedinost. *Mâtsya Purâna* pominje, međutim, Malaya, ili Malabar, kao mesto Manuovih žrtvovanja, a u *Bhâgavati*, junak povesti je Satyavrata, kralj Dravide. Muir je uporedio te tekstove i podvukao razlike između najdrevnijih i najskorašnjijih verzijâ priče, pokazujući kako su neke pojedinosti tokom vremena bile uveličane. Nas, međutim, zanimaju najdrevniji tekstovi; ali oni nam ne daju ikakav ključ za određivanje mesta na kojem se Manu ukrcao. Čini se da se tu još radi o potopu vodom a ne snegom i ledom, kakav je onaj opisan u *Avesti*. I pored toga, izgleda da se indijska povest odnosi na istu kataklizmu koja je opisana u *Avesti*, a ne na kakav lokalni potop vodom ili kišom. Jer iako *Shatapatha Brâhmana* pominje samo jedno potapanje (*aughah*), u poznoj sanskritskoj književnosti reč *prâleya*, koju Pânini (VII, 3, 2) izlučuje iz *pralaya* (potop), znači »sneg«, »mraz« ili »led«. To naznačuje da veza između leda i potopa nekada nije bila nepoznata Indijcima, iako izgleda da je kasnije bila potpuno zanemarivana. Geologija nas poučava da se sva ledena doba odlikuju rasprostranjenim poplavlivanjem zemalja, usled velikog priticanja vode iz velikih rekâ koje izviru

u lednicima i koje prenose mnogo naplavinâ. Reč *aubhah* (potapanje) u *Shatapatha Brâhmana* može se, dakle, odnositi na takve pojave uzrokovane lednicima, pa možemo pretpostaviti da je Manu bio nošen jednom od tih poplava u brodu koji je vodila riba prema planini Himalaja. Nije, dakle, nužno zastupati da se *Shatapatha Brâhmana* odnosi samo na prosti potop vodom, premda to kažu *Purânas*; a u tom slučaju, brahmanistički tekst možemo smatrati za jednu varijantu potopa ledom opisanog u *Avesti*. Neki su mogli reći da je ideja potopa prenešena u Indiju iz semitskih izvora; ali tu su teoriju naučnici odavno napustili, jer ako se ta priča iznosi u knjizi toliko drevnoj koliko je to *Shatapatha Brâhmana*, ona ne može biti mlađa od —2500. godine, pošto to delo sazvežđe *Kritiikas* (Plejadâ) stavlja na puni Istok. Odatle proističe da je povest o potopu arijskog porekla, a u tom slučaju *Avestini* i vedski tekstovi moraju poticati sa istog izvora. Moramo takođe ukazati da je Yima, koji je u *Avesti* sagrađio Varu, u njoj opisan kao sin *Vivanghata*; a Manu, junak indijske povesti, iako nema ikakav epitet vezan za potop, često je u *Shatapatha Brâhmana* i, uopšte, u vedskoj književnosti, opisan kao sin *Vivasvata* (*Vaivasvata*) koji odgovara iranskom *Vivanghatu* (*Shat. Br.*, XIII, 4, 3, 3; *Rig.*, VIII, 521). Yima se takođe izričito u *Rig-Vedi* (X, 14, 1) naziva *Vaivasvata*. To pokazuje da uprkos činjenici da je Yima junak jednog od tekstova, a Manu junak drugog, i da jedan govori o potopu ledom a drugi vodom, možemo smatrati da obe priče ukazuju na isti geološki fenomen.<sup>1)</sup> *Avestin* tekst je, međutim, svojevrsniji od onog iz *Shatapatha Brâhmana*, pa pošto je on po gotovo svim pitanjima potkrepljen naučnim dokazima o nailasku glasijacije u davnim vremenima, sledi da je predanje ovekovečeno u dva *Fargarda* iz *Vendidada* drevnije od onog u *Shatapatha Brâhmana*. Dr Haug je došao do analognog zaključka polazeći od lingvističkih datosti. Povodom odlomka iz *Vendidada*, on kaže: »Izvorni dokument je zaceo vrlo drevan, a bez ikakve sumnje i jedan od najdrevnijih odlomaka koji sačinjavaju sadašnju verziju *Vendidada*.« Ime *Hapta Hendu*, koje nije sačuvano u skorijoj vedskoj književnosti, čini se da vodi do istog zaključka.

Možemo ovde ukazati na neke odlomke koje Muir u *Original Sanskrit Texts* (3. izd. Tom II, str. 322—329) navodi ne bi li osporio da su se u indijskoj književnosti očuvala sećanja na nordijsko poreklo Arija. On se ponajpre oslanja na izraz *shatam himân* (stotinu zimâ) koji se često sreće u *Rig-Vedi* (I, 64, 14; II, 33, 2; V, 54, 15; VI, 48, 8), pa zapaža da iako izraz *sharadâh shatam* (stotinu jeseni) jednako nalazimo u *Rig-Vedi* (II, 27, 10; VII, 66, 16), ipak možemo smatrati da *shatam himâh* upućuje na doba kada se sećanje na hladnije oblasti, iz kojih su se odselili vedski Ariji, nije bilo potpuno izbrisano. Drugi odlomak koji navodi isti pisac izvađen je iz *Aitareya Brâhmana* (VIII, 14) koja objašnjava »zašto se u toj nordijskoj oblasti svi oni koji življahu u zemlji s onu stranu Himavata, (nazvanoj) Uttara Kurus i Uttara Madras, posećuju preuzvišenom zakonu (Vairâjyan)«. Uttara Kurus pominje se u istoj *Brâhmana* (VIII, 23) kao zemlja bogova koju nijedan smrtnik ne može osvojiti, što pokazuje da je smatrana za mitološku. *Râmâyana* (IV, 43, 38) se takođe osvrće na Uttara Kurus kao na obitavalište onih koji počinise zaslužna dela, a u *Mahâbhârati* (*Sabhâ-Parvan*, gl. 28) kaže se Arjuni: »Ovde je Uttara Kurus, sa kojom niko ne pokušava da se meri.« Uttara Kurus nije mogla biti basnoslovna zemlja, prema činjenici da Ptolomej pominje jednu planinu, narod i grad po imenu Otrocora, i da je Megasthen, po Lassenu, imao na umu Uttara Kurus kada je govorio o Hiperborejcima. Muir zaključuje jednim odlomkom iz *Sânkhyâyana*, ili *Kaushitakî Brâhmana* (VII, 6), gde se kaže da je Pathyâ Svasti, boginja govora, poznavala Sever (*udichim disham*) i »to je razlog iz kojeg se u nordijskim zemljama jezik bolje poznaje i bolje govori, pa ljudi idu na Sever da bi se naučili govoriti«. Muir misli da se u tim odlomcima mogu pronaći neka neodređena sećanja na drevnu vezu sa Severom. Ali nijedan među njima nema zaključujuću snagu niti nam pruža pokazatelje arktičkog porekla, kao što je to slučaj sa ranije analiziranim vedskim odlomcima, gde je reč o dugim neprekidnim zorama i noćima, ili o godini od deset meseci. Možemo, međutim, dopustiti da su odlomci koje navodi Muir dodatni dokazi za istu ideju. Na tim vedskim odlomcima i legendama,

ispitivanim u prethodnom poglavlju, i na gore raspravljanim Avestinim dokazima, mi u suštini zasnovamo postojanje arktičke postojbine arijskog naroda; a njihovim sučeljavanjem, dobićemo neposredno tradicionalno svedočanstvo u prilog postojbine Indoevropijana smeštene na Severnom Polu, a ne u Središnjoj Aziji; tu zemlju razorio je dolazak glasijacije, a Indo-iranci, prinuđeni da napuste svoju zemlju, odseliše se prema Jugu, prolazeći kroz različite krajeve Središnje Azije, da se konačno nastane u dolinama Oxusa, Inda, Kubhe i Rase, oblastima iz kojih vidimo da se ponovo sele, Indusi prema Istoku, a Persijanci prema Zapadu, u osvit istorijskih vremena.

#### BELEŠKE

1) Povest o potopu nalazi se takođe i u drugim indoevropskim mitologijama. Evo jednog odlomka iz *Histoire de Grèce* (Tom I, gl. 5) od Grotta. On daje grčku verziju potopa, a neke pojedinosti su krajnje slične sa Manuovom poveljom:

»Opšte bezakonje koje vladaše tada na zemlji, uzrokovano, sudeći po onom što kaže Apollodorus, nadmoćnošću jedne bezobzirne rase, ili kako tvrde drugi, pedesetorice čudovišnih sinova Lykaónovih, primora Zeusa da sve potopi u potpunom potopu. Strašna i neprekidna kiša sruči se na čitavu Grčku i prekri zemlju vodom, osim nekoliko naročito visokih planinskih vrhova, na kojima nešto begunaca nađe pribežište. Deukaliôn bi spašen u jednoj kutiji ili kovčegu koji mu njegov otac, Prometej, reče da sagrađi. Pošto je lutao tokom devet dana, najzad pristade na vrhu planine Parnas. Zeus mu je poslao Hermesa, koji mu obeća da može dobiti sve što poželi. On tada zatraži da mu budu poslani ljudi i sadruzi da bi prekinuo svoju usamljenost. Zeus mu tada reče da baci kamenje u vazduh, što on i učini, kao i njegova žena Pyrrha. Od kamenja koje je bacila Pyrrha postadoše žene, od onog koje je bacio Deukaliôn postadoše muškarci. Na taj način se *tvrda* ljudska rasa (etimol. »od kamenas; etimologija koju su preuzeli Hesioda, Pindar, Epicharma, Vergilije itd.) utvrdila na grčkom tlu. Deukaliôn prinese žrtvu u znak zahvalnosti Zeusu Phyxiosu, bogu spasiocu. On takođe podiže oltare dvanaestorici velikih Olimpijana u Thesaliji.«

Grote u svom komentaru podvlači da stvarnost potopa nikada ni u jednom dobu nije bila dovedena u sumnju, pa je čak i Aristotel dopušta kao bespogovornu činjenicu.

## GLAVA XII

### UPOREDNA MITOLOGIJA

Stavljamo sebi u zadatak da u ovom poglavlju ispitamo u kojoj su meri zaključci koje smo izveli iz vedskih i Avestinih tekstova potkrepljeni predanjima evropskih ogranaka indoevropske rase. Opštost zaključaka do kojih smo u prethodnim poglavljima stigli dozvoljava nam da ih uzmemo u razmatranje, čak i ako se predanja drugih naroda nalaze u sukobu sa njima na ovaj ili onaj način. Ona nemaju ičega izrazito azijskog, pa bismo i bez drugih potvrda mogli reći da je poreklo Indo-iranaca pre poslednje glasijacije moralo takođe biti i poreklo ostalih indoevropskih narodâ. Ali neće biti nekorisno ispitati i predanja drugih indoevropskih naroda da bismo se uverili jesu li oni sačuvali sećanja na svoje poreklo, bilo u svojim drevnim kalendarima, bilo u mitovima i legendama. Ne možemo, naravno, očekivati da nađemo toliko neosporne dokaze koliko su to oni iz *Vedâ* i *Aveste*, ali i oni ipak imaju svoju važnost. Povest uporedne mitologije i filologije pokazuje da su vedski jezik i književnost, postavši dostupni evropskim naučnicima, bacili novu svetlost na grčku i rimsku mitologiju; a otkriće vedskih i Avestinih dokaza u prilog arktičkog porekla može bez sumnje na analogan način poslužiti rasvetljavanju nekih pitanja u književnim legendama evropskih narodâ. Ali predmet je toliko ogroman da se ne može obraditi u jednom jedinom poglavlju ove knjige, a ja uostalom i ne raspolazem dovoljnim sredstvima za preduzimanje takvog zadatka. Zadovoljiću se, dakle, nabrojanjem činjenica koje ukazuju na pamćenje arktičkog porekla u tradicionalnim književnostima Rimljana, Grka, Kelta, Germana i Slovena; a ovde ističem koliko me je zadužilo znamenito i magis-

tralno delo prof. Rhysa, *The Hibbert Lectures, On the Origin and Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom.*

Slédeći poredak usvojen u raspravi o vedskim dokazima, pristupićemo najpre pitanju drevnoga kalendara, da bismo videli da li predanja koja su po pitanju drevne godine sačuvali Indoevropljani sa Zapada takođe vode do arktičkih odlika, kao što su duga zora, dug dan i duga noć, ili godišnje sunčano razdoblje kraće od dvanaest meseci. Videli smo da se obraćanje zori u *Rig-Vedi* često vršilo u množini, te da se opisuje grupa od trideset zora-sestara, koje skladno kruže u istom pojasu, ne odvajajući se jedna od druge, pojava koja je svojstvena arktičkim oblastima. Pored tog vedskog teksta, nalazimo i druge. Tako, u letonskoj mitologiji zora se naziva *diëwo dukte*, ili kći neba, odnosno kći boga, na isti način na koji se Ushas u *Rig-Vedi* naziva *divo duhitâ*; »letonski pesnici jednako govore o brojnim i lepim kćerima neba ili božijim kćerima, *diëwo dukruzeles*«.¹) Prof. Max Müller dodaje da u grčkoj mitologiji možemo »lako među Heraklovim ženama pronaći označujuća imena, poput Auge (Sunčeva svetlost), Xanthis (žuta), Chryseis (zlatna), Iole (ljubičasta), Aglaia (blešteća) i Eône, ime povezano sa Eos, zora«.²) Ista povest nalazi se i u keltskoj mitologiji gde je Cuchulainn, solarni junak, opisan kao onaj koji ima suprugu nazivanu čas Emer, čas Ethne Ingubai. Tim povodom prof. Rhys zapaža da je »moguće da mit opisuje ne jednu, nego brojne zore sa kojima je Sunce vodilo ljubav tokom tri stotine i nekoliko dana u godini«.³) Videli smo da je opis vedskih zora koje obrazuju tesno povezanu skupinu odstranio hipotezu koja bi ih smatrala za tri stotine i nekoliko zora u godini; a jedini zaključak koji smo mogli izvući iz grupe neprekidnih zora jeste da one predstavljaju dugu arktičku zoru, podeljenu na delove od po dvadeset-četiri časa. Opis zore u letonskoj mitologiji ne izgleda tako potpun kao u *Vedama*, i sâm po sebi ne može biti dovoljan da ukaže na sve odlike polarne zore; ali ako razmotrimo činjenicu da je zora opisana kao kći neba, te da joj se obraćanje vrši u množini, kao u *Rig-Vedi*, na letonsku mitologiju mogu se bez kole-

banja preneti zaključci do kojih smo dospeli izučavanjem opisâ zore koju srećemo u *Rig-Vedi*, a isto se može reći i za grčke i keltske legende o zori.

Govoreći o *Gavâm-ayanam* i o legendama o Dashagvasima, već sam se osvrnuo na grčku legendu o Heliosu koji poseduje 350 govedâ i isto toliko ovaca, koji očigledno predstavljaju godinu od 350 dana i 350 noći, kao i na rimsko predanje koje poslednjem mesecu u godini pripisuje ime decembar, tj. deseti, kako to pokazuje etimologija. U svome ogledu pod naslovom *The Navagvas and the Dashagvas of the Rig-Veda*, objavljeonom u spisima sedmog Međunarodnog Kongresa Orijentalista za 1886. godinu, prof. Lignana zapaža da Plutarhov odlomak o Numinom životu, u kojem se to predanje saopštava, ne ukazuje na to da su Rimljani izvorno računali samo deset meseci. Tačno je, dođue, da se Plutarh osvrće na drugu povest o Numi koji preinačuje poredak meseci, »prebacujući mart sa prvog na treće mesto, januar sa jedanaestog Romulusovog na prvo, a februar sa dvanaestog i poslednjeg na drugo«. Međutim, Plutarh dodaje: »Brojni su oni koji tvrde da je mesece januar i februar dodao Numa, jer oni uviđaju da je u starom kalendaru bilo samo deset meseci.« Plutarh zatim daje svoje vlastito mišljenje: »Rimska godina sadržavala je na početku samo deset meseci, a ne dvanaest; mi za to imamo dokaz u imenu poslednjeg, kojeg još uvek nazivamo decembar, ili deseti mesec; a da je mart bio prvi jednako je očigledno, jer peti se mesec naziva *Quintilis*, šesti *Sextilis*, i tako dalje, po tom poretku.«<sup>4)</sup> Ja sam se na taj navod već osvrnuo, pokazavši da se Plutarhovo rasuđivanje o poretku meseci kako ih naznačuju njihova brojčana imena ne može izbeći tako lako. Ako su januar i februar bili dva poslednja meseca drevnog rimskog kalendara, valjalo bi nam podrazumevati da je brojčani poredak od *Quintilisa* do *Decembra* bio posle decembra iznenada napušten, što je malo verovatno. Mnogo je, dakle, razlošnije zamisliti da je Numa u stvari drevnoj godini dodao dva meseca, a da je povest o prebacivanju januara i februara sa kraja na početak godine pozno objašnjenje koje su izneli komentatori ne znajući kako

da objasne godinu od deset meseci, odnosno od samo 304 dana. Ali osim Plutarhove, imamo takođe i svedočanstvo Makrobija koji, kao što sam ranije rekao, kaže da je Romulus poznavao godinu od samo deset meseci. Vrlo je, dakle, verovatno da je postojalo predanje o drevnoj rimskoj godini od deset meseci, a mi sada vidimo da je ono potpuno razumljivo ako ga sućelimo sa onim o godišnjim *sattras* od deset meseci koje spominje vedska književnost. Imena rimskih meseci, od *Quintilisa* do *Decembra*, pokazuju osim toga da oni nekada nisu imali posebnih imenâ, nego su prosto imenovani počev od svog rednog broja, što srećemo i u drugim indoevropskim jezicima.

Činjenice o drevnoj godini Kelta, Germana i Grka nisu toliko precizne, iako se može jasno pokazati da je godina u svakom od ovih slučajeva bila obeležena jednim hladnim i tamnim razdobljem, što ukazuje na arktičko poreklo drevnog kalendara. Povodom drevnog keltskog kalendara prof. Rhys primećuje: »Kako su Kelti izvorno imali običaj da računaju zime i da noći i zimi daju prednost nad danom i letom, mislim da je poslednji dan godine, u irskoj priči o Diarmaitovoj smrti, odgovarao noći uoči novembra ili *All-halloweenu*, noći koja prethodi irskom *Samhainu*, među Galima poznatoj pod imenom *Nos Gaian-gaeaf*, ili noć zimskih kalendi. Ali mi na tome nećemo ostati, jer po Cormacovom glosaru, mesec koji prethodi početku zime bio je poslednji mesec, tako da je prvi dan prvog meseca zime istovremeno bio i prvi dan u godini.«<sup>5)</sup> Zatim se pominje više različitih praznovericâ, koje pokazuju da je veće uoči početka novembra bilo smatrano za trenutak pogodan za proćanstvo i za pojavu vragova; a u zaključku ove rasprave o poslednjem danu keltske rasprave, Profesor zapaža: »Taj datum bio je utvrđen kao odrećišna tačka, kada je bog-Sunce čija je moć postepeno opadala od velikog solarnog praznika, 1. avgusta, podlegao svojim neprijateljima, silama tame i zime. To je bio prvi čas njihovog trijumfa posle razdoblja pokorenosti, a narodna mašta ih je predstavljala kao da izlaze iz svoga skloništa sa neuobićajenom divskošću i agresivnošću; pa ako se doćodi da se bezobličnoj tmuni dá neki individualitet



i izgled, to biva u liku crne i čudovišne divlje krmače bez ušiju i repa, opis koji svedoči o upečatljivoj narodnoj mašti.«<sup>6)</sup> To pokazuje da se drevna keltska godina završavala kad i jesen i uoči početka zime koji se poklapao sa poslednjim danom oktobra, odnosno onim uoči novembra, a obeležavana je praznicima koji označavaju pobedu tame nad svetlošću. Što se tiče sredine godine ili leta u keltskim predanjima, isto delo nas obaveštava da »sajmovi ili okupljanja Lammasa o Lugnassadu, u Irskoj, obeležavahu konačnu pobedu Sunca u borbi protiv silâ tame i smrti, kada toplota i svetlosni zraci ove zvezde, obesputivši hladnoću i kišu, omogućavahu brzo sazrevanje letine. To je mitološkim jezikom bilo predstavljeno konačnim rasporenjem Fomorija i Fir Bolgova, smrću njihovog kralja, egzorciranjem njihove zle sudbine, i trijumfalnim povratkom Luga koji donosi mir i izobilje, ženi se sa Erinn i sudeluje na uglednoj gozbi kojoj jednako prisustvovala i božanstvo predaka. U tom svečarskom trenutku godine slavljena su venčanja, a nijedan knez, odsutan poslednjeg dana sajma, nije se smeo nadati uspehu u dolazećoj godini. Lugnassad je bio veliki letnji događaj koji traje od majskih do zimskih kalendi. Keltska godina se zasnivala na temperaturi pre nego na astronomiji, a govorilo se da je Lugnassad bio letnji solsticij, dok najduži dan u godini nije imao neku posebnu važnost«.<sup>7)</sup> Veliki praznik Lugnassad obeležavao je tako sredinu godine ili leta, a slavio se početkom meseca avgusta. Zato, »prvi maj je morao, po Keltima, biti pogodno doba za rođenje letnjeg bogatstva«.<sup>8)</sup> što je potvrđeno povesću o Gwinu i Gwythuru, koji se nadmetahu za istu momu i koji sklopiše mir pod uslovom da se za momu bore »na dan majskih kalendi svake godine, do odlučujućeg dana, a onaj ko pobjedi toga dana uzeće momu za ženu«.<sup>9)</sup> Prof. Rhys protumačio je taj tekst na sledeći način: »Solarni bog pronašao bi svoju suprugu početkom leta, pošto ju je njegov protivnik posedovao od početka zime«,<sup>10)</sup> pa ga upoređuje sa legendom o Persefoni, Zevsovoj kćeri, koju je oteo Pluton, nesposoban, međutim, da je kod sebe zadrži duže od šest meseci godišnje. Mogli bismo takođe navesti, iz istog reda ideja, legendu o Demetri, ili Majci Zemlji, koja se raduje prisustvu

svoje kćeri Prozerpine tokom šest meseci, i koja žali za njenim boravkom, tokom preostalih šest meseci, u području donjih tmina. Drevna keltska godina bila je, dakle, po svemu sudeći podeljena na dve polovine, od kojih je jedna predstavljala šest letnjih meseci, a druga šest meseci zimske tmine. Ali što je još upečatljivije jeste veza koja se uspostavlja između datuma početka borbe između Indre i Shambare i datuma prve bitke kod Moyture, kao i borbe između Labraida okretne ruke u rukovanju mačem, kralja irskog Hada, koga će Cuchulainn podržati protiv njegovih neprijatelja nazvanih Ljudi iz Fige. Sve te bitke odigravale su se uoči novembra, dok »keltska godina započinjaše u trenutku preovladavanja silâ tame«.<sup>11)</sup> Prof. Rhys dodaje da je drevna nordijska godina bila analogna. Veliki praznik ljudi sa Severa započinjaše subotom koja je padala između 11. i 18. oktobra, i trajala tokom tri dana nazvanih »Zimske Noći«; po dr Vigfussonu, taj praznik obeležavaše početak drevne godine Nordijaca. Drevna nordijska godina bila je, dakle, za nekoliko dana kraća od drevne keltske godine, ali prof. Rhys tu razliku objašnjava činjenicom da »zima, pa dakle i godina, ranije počinje u Skandinaviji nego u Središnjoj Evropi odakle potiču Kelti«.<sup>12)</sup>

Što se tiče grčkog kalendara, prof. Rhys je pokazao da se stara godina završavala praznikom Apaturia, a nova započinjala Shalceiom, drevnim praznikom u čast Hefaista i Athene; njegov tačan datum bio je *enu kai nea* meseca Pyanepsiona, tj. približno poslednjeg dana oktobra. Prof. Rhys približava keltski praznik Lugnassad grčkom prazniku po imenu Panatheneia, a praznik majskih Kalendi atinskom prazniku Thargelia, pa svoju uporednu studiju o keltskom i grčkom kalendaru zaključuje rekavši: »Kelti i Grci sprovođili su isti kalendar, a verovatno nisu bili jedini koji su ga se držali unutar indoevropske porodice.«<sup>13)</sup>

To pokazuje da su drevni indoevropski narodi Evrope poznavali dan i noć od po šest meseci, sa arktičkim odlikama koje su njihovi odnosni kalendari ovekovečili. Uporedna filologija, po dr Shradneru, vodi nas do istih zaključaka. Govoreći o drevnoj podeli godine, on zapaža: »Gotovo svuda,

merenje vremena kod narodâ ukazuje na analognu podelu godine na dva dela. Za to se nalazi potvrda u lingvistici. Izrazi koji označavaju proleće, leto i zimu složeni su pomoću sufiksâ koji jedni drugima odgovaraju. U indoevropskom,<sup>14)</sup> *jhi-m* i *sem* su koegzistirali, što je u Zendu dalo *zima* i *hama*, u jermenskom *amarn* i *jmern*, u germanskom *sumar* i *winter*, u keltskom *gam* i *sam*, u staro-indijskom *vasanta* i *hemanta*. Nema primera gde se tri godišnja doba označavaju rečima sa zajedničkim sufiksima. I u slovenskom, takođe, godina je podeljena na dva glavna godišnja doba, leto (*leto*) i zimu (*zima*); a ostaci tog drevnog poretka postoje takođe i u grčkom i latinskom.<sup>15)</sup> Dr Schrader dodaje da se zamišljala celina koja uključivaše ta dva oprečna godišnja doba, leto i zimu; ne postoji, međutim, ijedna reč za označavanje te godine u većini indoevropskih jezika, pa nije nemoguće da su reči koje označavaju leto i zimu korišćene za imenovanje povratka godišnjih dobâ mnogo učestalije nego njihova kombinacija. Kao što se trajanje leta, ili sunčanog razdoblja, oprečnog trajanju tmine, moglo kretati od šest do deset meseci u arktičkim oblastima, zamišljanje godine od dvanaest meseci bilo je možda na početku manje praktično od onog koje se sastojalo u odvojenom računanju toliko i toliko letnjih i toliko i toliko zimskih meseci, a to možda objašnjava zašto u *Rig-Vedi* izraz »*mânushâ yugâ* i *kshapah*« ukazuje na celu godinu.

U analizi legende o Navagvasima i Dashagvasima pokazali smo da su se brojevi utelovljeni u njihova imena morali odnositi na broj meseci tokom kojih su oni obavljali svoja godišnja žrtvovanja, te da je stanovište prof. Lignane, koji je tvrdio da se radilo o mesecima trudnoće, ne samo neverovatno, nego suprotno vedskim tekstovima koji nam kažu da su Navagvasi i Dashagvasi obavljali svoja žrtvovanja za deset meseci. Pogledajmo sada nalazimo li odgovarajuće oblike u drugim indoevropskim mitologijama. Prof. Lignana je odelodanio sličnost između Navagvasa i Novemsidesa kod Rimljana. Poređenje je bez ikakve sumnje srećno izvršeno, ali mi u obredu Novemsidesa nemamo ičega što nam daje ključ izvornog smisla te

reči. Sve što znamo o Novemsidesima (takođe zvanim Novemsiles) jeste da se radilo o latinskim bogovima koji su, po dvostrukoj etimologiji (*novem*, devet, ili *novus*, nov) bili, kao i devet Muza ili od skora uvedeni bogovi, na primer posle osvajanja neke zemlje, dovođeni u suprotnost prema starim bogovima. Ali keltsko predanje o devojci sa sedam vidova znatno je izričitije, utoliko što je u vezi sa solarnim junakom Cuchulainnom. Evo kako prof. Rhys pripoveda povest: Chonchoabar je, kaže nam se, imao kćer savršene lepote po imenu Fedelm sa sedam vidova, jer je imala upravo toliko draži, svaka divnija od druge. »Saznavši za dolazak neprijatelja sa Zapada, Cuchulainn je sa svojim ocem pohitao prema granici kraljevstva, a uveče se hitro obre na jednom mestu na kojem se držala tajna skupština i na kojem je znao da mu je Fedelm pripremila kupku da bi bio u stanju da se sutradan suprotstavi neprijateljskoj vojsci.«<sup>16)</sup> To nas podseća na pomoć koju su Navagvasi i Dashagvasi pružali Indri, žrtvovanjem Some koje su obavljali radi osnaženja Indre i radi njegovog pripremanja za borbu protiv silâ tame koje predstavljahu Vritra, Vala, Shambara i drugi demoni. Devojkica sa sedam vidova jeste, dakle, keltska verzija žrtve koju u *Rig-Vedi* prinose oni kojih ima devet. Prof. Rhys smatra da je Fedelm neka vrsta Athene sa sedam vidova lepote, te da je ona u vezi sa povešću o toj grčkoj boginji koja tka odeću za svog miljenika Herakla ili koja čini da iz tla pokulja izvor tople vode da bi mu obezbedila okrep-ljujuću kupku na kraju dana.<sup>17)</sup> Ali to poređenje ne objašnjava zašto bi u oba slučaja moralo biti devet vidova. Možemo ipak otkloniti tajnu pretpostavivši da se ove legende odnose na devet sunčanih meseci, po isteku kojih se solarni junak, pri svom počinku, okrepljuje za borbu protiv demonâ tame zahvaljujući žrtvama onih kojih ima devet ili devojkice sa devet vidova. U nordijskoj književnosti se pripoveda da Thor, Sin Zemlje, ubija Svet-skog zmaja, čini devet koračaja i umire od Zmijinog otrova.<sup>18)</sup> Ako se raščerečenje zmaja protumači, kao što je zapazio prof. Rhys, u smislu pohoda solarnog junaka na sile tame, te ako Thorova smrt predstavlja nestanak letnjeg Sunca iza horizonta, mi tu imamo tekst koji izričito kaže da je

Thor, solarni junak, devet puta zakoračio između kraja zime i kraja leta. Tih devet koračaja nisu mogli označavati devet dana, niti devet godinâ, pa otud nemamo drugog rešenja nego da utvrdimo da se ta legenda odnosi na devet meseci života boga-Sunca pre no što on ne podleže silama tame. Avestina povest o Vafri, ili po Spiegelu Vifra Navâzi (*Yt.*, V, 61), spada, mislim, u istu kategoriju. Kaže se da je njega u vidu ptice bacio u vazduh Thraêtaona, te da je leteo tokom tri dana i tri noći prema svojoj kući, ali da nije mogao sleteti. Po isteku treće noći, kada je svanula dobrodeteljna zora, zamolio je Ardvi Sûra Anâhita da mu pomogne, obećavajući joj Haomu i meso kao žrtvu na obali reke Ranghe. Ardvi Sûra Anâhita, čuvši njegovu molbu, vrati ga tada zdravog i čitavog njegovoj kući. U toj legendi, Vifra Navâza jako nalikuje Vipra Navagvi u *Rig-Vedi*. Videli smo da se u *Rig-Vedi* (VI, 22, 2) Navagvasi i sedam *vipras* pominjaju zajedno, i da Ashvini, koji se nazivaju *vipra-vâhasâ* (V, 74, 7), tokom tri noći ostaju u jednoj udaljenoj oblasti. Nije, dakle, nemoguće da je povest o Navagvasima koji su u svetu tmine pritekli u pomoć Indri pošto su obavili svoje devetomesečno žrtveno zasedanje, bila kombinovana sa onom o Ashvinima u Avestinoj legendi o Vifra Navâzi, pri čemu je sanskriptska reč *vipra* postala *vifra*, dok je Navagva postala Navâza.

Prethodne legende, uzete iz grčke, keltske i nordijske književnosti, pokazuju da duga zimska tmina nije bila nepoznata indoevropskim narodima Evrope, koji su sačuvali razgovetna sećanja na godinu od šest do deset sunčanih meseci, te da Navagvasi i Dashagvasi iz *Rig-Vede* imaju svoje paralele u mitologiji drugih indoevropskih naroda, iako sličnost može da ne bude uvek sasvim očigledna. Godina od šest do deset sunčanih meseci nužno podrazumeva dug neprekidni dan i dugu neprekidnu noć, a precizna upućivanja na arktičke odlike dana i noći nalaze se i u nordijskim i slovenskim legendama. Tako, nordijski solarni bog Balder obitavao je na jednom mestu na nebesima nazvanom Brîdablik, ili vrlo sjajnim, kojeg nije moglo dotaći išta nečisto ili prokletu. Tim povodom prof. Rhys primećuje: »Upečatljivo je da Balder

ima svoje obitavalište na nebesima, a to izgleda da upućuje na arktičko leto tokom kojeg Sunce produžava svoj boravak iznad horizonta. Protivstav bi se prirodno sastojao u tome da ono isto toliko boravi i u donjem svetu.«<sup>19)</sup> To potpuno odgovara vedskom opisu Sunca koje ispreže svoju kočiju i zaustavlja se na sredini nebesa, kao što smo to videli u šestom poglavlju. Povest o trajici braće u slovenskoj književnosti jednako vodi do istog zaključka. Kaže se da je »bio jednom jedan stari par koji je imao tri sina. Dvojica među njima imali su duha, ali treći, Ivan, bio ga je lišen. Međutim, u zemlji u kojoj življaše Ivan, nije bilo dana, nego je vazda bila noć. To je bilo delo jedne zmije. Ivan tada naumi te ubi zmiju. Ali iskrсну treća sa dvanaest glavâ; Ivan je ubi i otseče joj sve glave. Odmah se pojavi svetlost u čitavoj zemlji.«<sup>20)</sup> To nas podseća na jednu od povesti o Triti, sa kojom smo se već sreli. Tritino obitavalište smešteno je u udaljenoj oblasti, koju smo mi izjednačili sa svetom tmine, izjednačavanje koje nalazi potkrepu naročito u povesti o Ivanu i njegovoj dvojici braće. Ali sile tame poprimaju kod Rusa poseban izgled, u zastrašujućoj slici Koshcheija, besmrtnog, kostura koji u svojim koščatim rukama gnječi junake do smrti. On otima jednu kneginju; posle sedam godina, junak stiže u svoj podzemni dvorac i krije se; ali tu ga pronalazi Koshchei koji u ovom slučaju personifikuje zimu. Sve ove legende jasno upućuju na mračnu zimu koja traje više meseci i koja nije drugo do duga zimska noć arktičkih oblasti. Ima drugih povesti u kojima se solarni junak zatočava u tminu, ali nije nužno da se na njih ovde osvrćemo. Po analogiji, osvrćući se na jednu legendu finske mitologije koja, iako nije indoevropskog porekla, može poslužiti rasvetljenju našeg predmeta. U finskoj mitologiji, zora se naziva Koi; »Koi, Zora (muški rod) i Amarik, Suton (ženski rod) dobili su zadatak od Vanna-isse, Starog Oca, da svakoga jutra i svake večeri pale i gase buktinju dana. Da ih nagradi za njihovu vernu službu, Vanna-issa bi im dozvolio da se venčaju. Ali oni više vole da ostanu vereni, i Vanna-issa tu nije mogao ništa. On im ipak dopusti da se tokom četiri letnje sedmice nalaze u ponoć. U tom trenutku, Ammarik pruža buktinju

Koi, koja ga oživljava svojim dahom.«<sup>21</sup>) Ako ta legenda ima svoje značenje, ono upućuje na negašenje buktinje dana tokom četiri letnje sedmice. Koi i Ammarik oboje kreću da se susretnu u ponoć, ali bez gašenja buktinje. To upućuje na dug dan od četiri sedmice, pa je morala, radi ravnoteže, postojati i noć od četiri sedmice. Ta priča, dakle, upućuje na razdoblje od jedanaest sunčanih meseci i na arktičku noć od četiri sedmice.

Sve ove legende ukazuju na to da je relativno lako pronaći brojne tragove arktičkog kalendara u mitologiji indoevropskih naroda kao što su Kelti, Germani, Letonci, Sloveni, Grci i Rimljani. Svi ovi mitovi osvrću se manje-više na duge ili mnogobrojne zore, duge dane, duge noći, mračne zime, iako se nijedna od ovih legendi ne odnosi neposredno na neki tačno određeni predeo, niti na uzrok njegovog razaranja. Ali to ispuštanje ili tu prazninu nadoknađuju u *Vedama* i *Avesti*, pa ako se evropske legende razjasne iz svetlosti indo-iranskih predanja, one nepogrešivo dokazuju postojanje zavičaja bliskog Severnom Polu. Postoji izvestan broj drugih legendi, u keltskoj i germanskoj književnosti, koje opisuju pobjedu solarnog junaka nad demonima tame svake godine, analognu Indrinoj pobjedi nad Vritrom, ili delima Ashvina, lekara bogova. Upravo na taj način, u nordijskoj mitologiji, Hodur, slepi bog zime, ubija Baldera ili Baldura, boga leta, a Vali, sin Odina i Rinde tada osvećuje smrt svoga brata. Sukobi Cuchulainna, keltskog solarnog junaka, sa njegovim neprijateljima, Fomorima i Fir Bolgima, irska predstava silâ tame, istog su kova. Može se takođe, sa prof. Rhysom, zapaziti da svet tame i svet mrtvih jesu jedan te isti svet u keltskoj mitologiji, na isti način na koji se u vedskoj mitologiji poistovećuju svet vodâ, Vritrino obitavalište i svet tame. Čudno predanje po kojem je čitavo stanovništvo Irske obarano na noge i zatvarano, nesposobno da svoju zemlju brani od najezde Aililla i Medla sa njihovim Fir Bolgima, osim Cuchulainna i njegovog oca, takođe ukazuje, po prof. Rhysu, jednu vrstu opadanja moći bogova, kakva se zapaža u slučaju zimskog Sunca; drugim rečima, radilo se o neraspoloženju ili bolesti iste vrste kao i ona koja u

*Eddama* Ase, ščepane silama zla vodi jedino u smrt. To povremeno oboljenje ili neraspoloženje bogova sačinjava predmet mnogih drugih legendi. Ali mi nemamo mesta da ih se ovde svih prisećamo, pa se otud moramo ograničiti samo na navođenje zaključka o njihovom značenju, zaključka za koji se opredelio prof. Rhys, posle kritičke analize različitih keltskih i germanskih legendi. Što se tiče bogova, demonâ i junakâ poslednjeg dela njegove knjige, evo kako on sažima ideje o mitovima koji opisuju obračune između bogova ili solarnih junakâ i silâ tame:

»Svi tekstovi koji se tiču pohoda bogova i njihovih saveznika na sile zla sa njihovima slažu se u tome da je ta borba bila godišnja. To je, čini se, značenje predznanja o konačnoj bici kod Moyture, i o tačnom datumu sudara u ravnici Fidga u kojem Cuchulainn pomaže Labraidu hitre ruke u rukovanju mačem, keltskom ekvivalentu za Zeusa, ili Marsa-Jupitera, kao gospodaru onostranog sveta. Iz sličnog razloga Severna Sibila mogla je proroči da će, pošto Swart ubije Ase, Balder postati kralj kada sve bude sređeno i Asi se nađu u ravnici Ith. Stvari su se kod grčkih bogova morale događati na isti način, kako to dokazuje aluzija na proročanstvo o kraju rata protiv divova. A to nije sve, jer nam se kaže da su Krićani zamišljali da je Zevs bio rođen, odrastao i pokopan na njihovom ostrvu, što su neki pripisivali sklonosti Krićana da lažu. Ali to ne zaslužuje da se tu zadržavamo; nego, pretpostavlja se da Krićani svake godine u svojim misterijama predočavahu različite etape povesi o bogu. Nešto izvan granicâ grčkog sveta, Frigijci su, kako to saopštava Plutarh, verovali da je njihov bog (kao i Vishnu u *Purânas*) spavao tokom zime i obnavljao svoju delatnost u leto. Isti pisac jednako tvrdi da su Paflagonci verovali da su bogovi tokom zime bacani u zatvor i oslobađani u leto. Među tim narodima, bar Frigijci su, izgleda, bili Indoevropljani i relativno bliski Grcima; ali ništa ne nalikuje toliko zimskoj nepokretnosti irskih junakâ koliko pojam Frigijskog boga koji spava zimi. To je takođe u vezi sa tragedijom grčkog Zeusa, koga Typhon pretvara u nepokretnu masu i baca za izvesno vreme u pećinu

u stanju potpune nemoći. Tako smo navedeni da poreklo indoevropskih narodâ vežemo za Sever, a postoje i drugi pokazatelji, kao što je Wotanov zlatni prsten Draupnir, koji sam ja držao za simbol drevne nedelje od osam dana, koji on stavlja na Balderovo koplje i sa kojim ovaj za izvesno vreme nestaje u donjem svetu, što izgleda da označava povremeno prekidanje dana i noći, koje se unutar Arktičkog Kruga zbiva u sredini zime. Moglo bi se poverovati da se radi o isključivo islandskom predanju ali ja sam uspeo da niu nađem tragove i u Irskoj. Osim toga, komplementarnu činjenicu pruža nam povest o Cuchulainnu, solarnom junaku koji se tokom više danâ i noći mora boriti ne spavajući, što bi se, iako se taj događaj u datom slučaju odnosi na rđavo doba godine, sasvim lepo moglo smatrati kao upućivanje na Sunce koje iznad horizonta ostaje tokom više letnjih danâ. Ista ideja se nalazi u jednom odlomku drevne nordijske književnosti koji saopštava povest o Forsetiju, Balderovom sinu, koji u dugim satima zaseda u svome sudu, izglađujući na nebesima sve razmirice u Glitniru. Te činjenice potvrđuju hipotezu koju sam bio naveden da iznesem radi tumačenja nekih pojediniosti indoevropske mitologije, a danas ta hipoteza neće bar biti smatrana za toliko besmislenu koliko bi to bila pre nekoliko godina; jer nedavna istraživanja lingvistâ i etnologâ duboko su izmenila njihove poglede, pa nam ovde valja posvetiti nekoliko reči poremećajima koje su ona izazvala.«<sup>22)</sup>

Prof. Rhys produžava kratko opisujući kako su se pogledi mitologâ i filologâ na poreklo indoevropske rase izmenili nedavnim otkrićima u geologiji, arheologiji i kranologiji, i kako je izvorna postojbina iz ravnica Središnje Azije bila premeštena u najsevernije delove Evrope, polazeći od podataka ne samo etnoloških, nego i filoloških. Kako smo taj predmet ranije obrađivali, ispuštamo taj deo Rhysovog teksta i navodimo zaključni odeljak:

»Tako, nedavna naučna istraživanja idu potpuno u prilog Evrope, premda se u potpunosti ne slažu oko dela Evrope u koji treba smestiti kolevku Indoevroljana. Ali opšta tendencija je da se ta oblast smesti između Severne Nemačke i Skandinavije, tačnije rečeno juga Švedske. Ova poslednja

zemlja prilično dobro bi se slagala sa onom u kojoj su Indoevroljani mogli učvrstiti svoju civilizaciju i organizovati se pre no što ih prenaseljenost njihovog stanovništva nije primorala da se odsele u druge zemlje koje danas koriste indoevropske jezike. Niko ne može zaboraviti da sve velike nacije moderne Evrope, osim one Bolesnog Čoveka,\*) prate svoju istoriju do osvajanja Nordijaca koji su se odselili iz Skandinavije, a koje Jordanis ponosno naziva *officina gentium et vagina nationum*. Ali ja sumnjam da nas pouke evolucije ne mogu povesti više prema Severu; u svakom slučaju, mitološka ukazivanja na koja sam skrenuo vašu pažnju obavestavaju, ako se nisam prevario, o mestu smeštenom unutar Arktičkog Kruga, kao što je, na primer, oblast u koju nordijske legende stavljahu zemlju besmrtnosti, negde na severu Finske a u susedstvu Severnog Mora. Ne bi bez sumnje bilo ikakve teškoće da se pretpostavi da su oni odatle sišli prema Skandinaviji, nastanivši se između ostalog i u Upsali, koja je izgleda naseobina najveće drevnosti, posejana tumulusima neizmerne starine. To se, ne zaboravimo, tiče jedino porekla prvih Indoevroljana, a ne celine čovečanstva; ali ne bih video ikakvog prigovora da se i mitologija ne-indoevropskih narodâ, kao što su Paflagonci, takođe podigne na Sever. Jer nije izvesno da su Indoevroljani jedini narod nordijskog porekla; a dodaću čak da je jedan istaknuti francuski naučnik nedavno predložio teoriju da sve ljudske rase vode poreklo sa Arktičkog Okeana, iz jednog doba kada je ostatak severne polulopte bio suviše topao da bi ga čovek mogao nastanjivati. G. iz Saporita, da ga ne imenujem, to jasno i kategorički objašnjava, ali ne znam u kojoj meri njegova hipoteza može zadovoljiti sve specijaliste. Može se, međutim, uzgred primetiti, da to neće zbumiti čak ni najpravovernijeg među nama, jer se pretpostavlja da sve rase čovečanstva imaju zajedničko ne-simijansko poreklo, a Biblija ostavlja otvorenim pitanje gde je i kada tačno postojao Edenski Vrt.«<sup>23)</sup>

\*) »Bolesni čovek« = Otomansko carstvo (primedba urednika).

Malo toga imam da dodam ovome što prof. Rhys kaže povodom keltskih i germanskih mitova. Način na koji on pristupa analizi legendi i pokazivanju da one upućuju na arktičko poreklo u istima je zanimljiv i poučan. On priprema svoje dokazivanje izlažući da se različita proročanstva koje saopštavaju legende ne oslanjaju na pesnička nađanja, nego naprosto na činjenicu da su se dotični događaji obnavljali svake godine, pa nije bilo teško usvojiti oblik proročanstva i predskazanja da se o tim događajima govori u budućem vremenu. On takođe prikuplja izvestan broj činjenica koje ukazuju na to da su bogovi i junaci u izvesnim razdobljima patili od nekakve nemoći koja ih je sprečavala da produže godišnju borbu protiv sila zla i tame. Jedina fizička pojava koja odgovara takvoj jednoj nesposobnosti solarnog junaka jeste bilo svakodnevni zalazak Sunca, bilo opadanje njegovih snaga u zimu i njegov nestanak ispod horizonta za nekoliko meseci, unutar Arktičkog Kruga. Kako je borba između solarnog boga i njegovih neprijatelja godišnja, svakodnevni zalazak Sunca ne može se zadržati kao jedno od mogućih objašnjenja njegove povremene nemoći. Opadanje Sunčevih snaga u zimu moglo bi objasniti tu nesposobnost, da ne postoje legende ili mitovi koji govore o prekidu smenjivanja dana i noći tokom izvesnog vremena. Ranije sam pokazao kako je prof. Max Müller, koji je koristio isti metod tumačenja, na primer, po pitanju delâ Ashvina, prošao mimo stvarnog značenja tih legendi, prenebragavajući odlomke u kojima se kaže da su šticešnici Ashvina prebivali ili delali u tmimi. Prof. Rhys je mnogo istančaniji po tom pitanju, pa pokušava da podnese račun o svim zamršenostima i osobenostima ovih legendi. Rezultat je da je on malo naveden ili čak primoran na teoriju o arktičkom poreklu indoevropskih naroda, pošto je to jedina teorija koja može podneti račun o svim tim osobenostima. Jednom rečju, on je za keltske i germanske mitove učinio ono što smo mi pokušali da u ovoj knjizi učinimo za vedska i Avestina predanja. Njegov nam je rad mnogo pomogao u prilaženju keltskim i germanskim mitovima, pa mu ovde izražavamo svoju zahvalnost. Ali smo sigurni da bi ugledni profesor, da je pre pisanja svoje

knjige poznavao naš rad, mogao sa mnogo više izvesnosti govoriti o arktičkom poreklu germanskih mitova; ipak, u sadašnjem stanju, njegov rad je od znatne vrednosti za pitanje koje nas zaokuplja. To je u neku ruku izveštaj znalca koji je do tada analiza analizirao sve keltske i germanske mitove i koji ih je uporedio sa njima odgovarajućim mitovima u grčkom predanju, a pošto se oni tako dobro slažu sa našim zaključcima, rećićemo da su naši rezultati u neku ruku dvostruko dokazani. Mi smo jednako dokazali da rezultati uporedne filologije idu u istom smeru, ili da u svakom slučaju ne obezvređuju naše zaključke. Srednje-azijska teorija je sada bila napuštena, polazeći od lingvističkih razmatranja; no ipak još nije bilo dokazano da su evropske rase u Neolitu bile autohtone, pa je otud pitanje geografskog porekla Indoevropljana još uvek otvoreno. Možemo izvući zaključke koji se nameću počev od tradicionalnih ukazivanja koja smo analizirali. Prof. Rhys je savršeno odgovorio na to pitanje rekavši da je trebalo tragati po evropskom Dalekom Severu. U stvari, morali bismo ići do jedne geografske širine na kojoj ima samo sedam sunčanih meseci, ili stotinu noći neprekidne tmime, ili jedna zora od trideset dana. Pitanje o tome da li se i poreklo drugih naroda može naći na Severnom Polu već je raspravljao prof. Warren u svom *Paradise Found*, ili kolevka ljudske rase na Severnom Polu. Sa antropološke tačke gledišta to je jedno važno pitanje, ali njegovo sveopšte obeležje ne bi se slagalo sa našim metodom koji se sastoji u istraživanju pokazateljâ u tradicionalnim književnostima različitih naroda koji žive na Zemlji. Tačno je, doduše, da ponekad postoji potreba za oslanjanjem na odgovore koji su davani na pitanja od opšteg značaja, ali je mnogo sigurnije upotrebljavati analitički metod, što će reći razdeliti problem na više delova, pa kada se svaki deo ispita u svim njegovim pojedinostima, približiti i sintetizovati rezultate koje su dobili različiti istraživači, da bi se iz njih izvukli zajednički zaključci. Ne samo da naše istraživanje o poreklu Indoevropljana nije u protivurečnosti sa opštom teorijom o poreklu čovečanstva na Severnom Polu, nego joj je ona i nužan dodatak. Naš je rad, međutim, mnogo ograničeniji, pošto se vezuje samo za to

da pokaže da se geografsko poreklo Indoevropljana nalazilo negde unutar Arktičkog Kruga, pre poslednjeg ledenog doba, te da su najdrevniji predstavnici indoevropske rase morali napustiti postojbinu iz razloga njenog postepenog razaranja nailaskom glasiacije. Odlomci iz *Vedâ* i *Aveste* koje smo naveli u prethodnim poglavljima jasno ukazuju na jedno takvo poreklo u najdavnijim vremenima, a mi sada vidimo da nezavisan rad naučnikâ poput prof. Rhysa o keltskoj, germanskoj i drugim evropskim mitologijama vodi istim zaključcima koje smo mi izvukli iz indo-iranskih predanjâ. Jednako smo videli da su naša shvatanja potkrepljena poslednjim naučnim istraživanjima, te da nisu nespojiva sa rezultatima uporedne filologije. Možemo, dakle, pretpostaviti ustanovljenom činjenicu da se postojbina arijskog naroda nalazila na krajnjem Severu u oblastima bliskim Severnom Polu, te da smo ispravno protumačili vedska i Avestina predanja koja su dugo bila rđavo shvatana.

#### BELESKE

- 1) Max Müller, *Contributions to the Science of Mythology*, str. 432.
- 2) *Ibid.*, str. 722.
- 3) Rhys, *Hibbert Lectures*, str. 458.
- 4) Langhornov engleski prevod Plutarhovih *Životâ*, str. 53, 54.
- 5) Rhys, *Hibbert Lectures*, str. 514.
- 6) *Ibid.*, str. 516—517.
- 7) *Ibid.*, str. 418—419.
- 8) *Ibid.*, str. 546.
- 9) *Ibid.*, str. 562.
- 10) *Ibid.*, str. 460.
- 11) *Ibid.*, str. 562.
- 12) *Ibid.*, str. 676.
- 13) *Ibid.*, str. 521.
- 14) *Ibid.*, str. 676.
- 15) Schrader, *Antiquité des peuples aryens*, gl. IV, str. 302.
- 16) *Hibbert Lectures*, str. 630—631.
- 17) *Ibid.*, str. 378—379.
- 18) *Ibid.*, str. 616.
- 19) *Ibid.*, str. 536.
- 20) Poor, *Comparative Mythology*, str. 390.
- 21) Max Müller, *Contribution to the Science of Mythology*, str. 267—268.
- 22) *Hibbert Lectures*, str. 631—633.
- 23) *Ibid.*, str. 636—637.

#### GLAVA XIII

#### DOMAŠAJ TEORIJE O POVESTI KULTURE I RELIGIJE PRVIH INDOEVROPLJANA

Sada smo dovršili analizu različitih pitanja koja se postavljaju o poreklu predaka vedskih Arija, a naši argumenti, kao što smo videli, ne zasnivaju se na povesti kulture, niti na činjenicama koje su obelodanila lingvistička istraživanja. Dokazi koje smo prikupili u prethodnim poglavljima počinjavu na navodima iz prve ruke iz *Vedâ* i *Aveste*, koji bez mogućnosti zablude dokazuju da su penici *Rig-Vede* poznavali klimatske uslove koji se daju zapaziti samo u arktičkim oblastima, te da su glavna vedska božanstva, kao obrćuća Zora, pokorene Vode, Ashvini — spasioci ucveljenih bogova i Sûrya, Indra — božanstvo stotinu žrtava, Vishnu krupnih koraka, Varuna — gospodar noći i okeana, Adityas ili sedam sunčanih meseci, Trita ili treći, i mnogi drugi, snabdeveni pridevcima koji odaju njihovo arktičko poreklo. Drugačije rečeno, sve polarne odlike koje smo nabrojali u trećem poglavlju nalaze se u *Rig-Vedi*, tako da je nemoguće iz njih ne izvući posledice koje se nanieću. Dug dan i duga noć od po šest meseci, duga obrćuća i neprekidna zora tokom više dana, godina sa manje od dvanaest sunčanih meseci, sve su to poznavali i opisali vedski bardi ne pomoću alegorijâ ili metaforâ, nego neposrednim aluzijama koje su dugo ostajale nerazumljive ili rđavo tumačene, no koje iz svetlosti nedavnih naučnih otkrićâ možemo ispravno shvatiti. Zadatak koji sam sebi zacrtao bio je, dakle, da se pronađu ti odlomci te da se pokaže da su ih u odsustvu istinskog objašnjenja kako indijski, tako i strani egzegeti, kako drevni, tako i moderni, ignorisali, prenebregavali ili im izvrtali prvobitni smisao. Ne bi, međutim, trebalo pomisliti

da mi je namera da umanjim važnost radova indijskih Nairuktasa, poput Yāske, ili komentatorâ kakav je Sâyana. Bez njihovog dragocenog doprinosa, egzegeza *Vedâ* bila bi još na početnom stupnju, i ja sam vrlo svestan usluge koju su oni učinili toj stvari. Nema sumnje da su oni učinili sve od sebe da razjasne smisao naših svetih knjigâ, a dâg budućih naučničkih pokoljenjâ biće uvek isti. Ali ako su *Vede* stvarno najdrevnija svedočanstva koja je ostavila naša rasa, ko može poreći činjenicu da mi u svetlosti napretka naukâ o prvobitnom čovečanstvu još možemo u tim drevnim knjigama otkrivati činjenice koje su izmakle pažnji nama prethodnih naučnikâ, iz razloga nesavršenosti naukâ njihovog doba? Nema, dakle, ičeg začuđujućeg u tome što nam izvesni odlomci iz *Rig-Vede* i *Aveste* razotkrivaju ideje koje drevni komentatori nisu mogli zapaziti, pa molim čitaoca da to drži na umu kad bude upoređivao tumačenja i rešenja koja predlažem sa onima koja su o istim odlomcima davali indijski i zapadnjački komentatori ili egzegeti.

Ali naši zaključci ne počivaju samo na pravilnoj analizi nekih odlomaka koji naznačuju posebne klimatske oblike u arktičkim oblastima, iako su ti dokazi sâmi po sebi dovoljni da potvrde našu hipotezu. Videli smo da je žrtvena književnost, baš kao i vedska mitologija, isporučivala veliki broj ukazivanja koja su vodila istim zaključcima, a te zaključke jednako potvrđuju drevna predanja i legende koje nalazimo u *Avesti* i u mitologijama evropskih ogranaka indoevropske rase. Poređenje između desetomesečnog žrtvenog zasedanja koje su držali Dashagvasi, ili godišnje *sattra* istog trajanja, i najstarije rimske godine koja se završavala u decembru, ili desetom mesecu, pruža za to svojevrstan primer. Takođe sam pokazao da se poznavanje dana i noći od po šest meseci ne nalazi samo u predanjima istočnjačkih Indoevropljana, nego je zajedničko svim različitim indoevropskim narodima Evrope. Predanje o drevnom iranskom raju na Dalekom Severu, sačuvano u *Vendidadu*, kao i ono po kojem godina izgledaše jednaka jednom danu stanovnicima te zemlje, i o njenom uništenju snegom i ledom koji je progutaše debelim pokrivačem, potvrđuje na najizrazitiji način teoriju koju

sam nastojao da dokažem tokom ovog dela. Ali ako predanja evropskih narodâ, po prof. Rhysu, ukazuju na Finsku i obale Beloga Mora, vedska i Avestina predanja pomeraju zavičajnu zemlju još više na Sever; jer neprekidna zora od trideset dana moguća je samo na nekoliko stepeni južno od Severnog Pola. Ali iako se geografska širina može odrediti sa izvesnom tačnošću, geografska dužina, naprotiv, ostaje u najpotpunijoj neodređenosti. Ne može se, dakle, odrediti da li se postojbina Indoevropljana nalazila na severu Evrope ili na severu Azije. No ako se razmotri činjenica da su predanja o polarnom poreklu bolje sačuvana u svetim knjigama Brahmâna i Persijanaca, nije neverovatno da se iskonsko stanište nalazi na severu Sibira, pre nego na severu Skandinavije ili Rusije. Potpuno je, međutim, nekorisno umovati u toj oblasti bez dodatnih dokazâ. Moramo se zadovoljiti ukazivanjem koje nam pružaju *Vede* i *Avesta* o postojanju jednog prvobitnog polarnog područja čija je klima nekada bila blaga i prijatna, i koje je bilo zapeđnuto ledom.

Ovo delo smo započeli sažetkom rezultata do kojih su došla najnovija geološka i arheološka istraživanja po pitanju povesti prvobitnog čovečanstva i niza ledenih doba tokom kvartara koja su se stučila na Severnu Evropu i Aziju. Te digresije su mi izgledale značajne u meri u kojoj se radilo o rasvetljavanju nekih pogrešnih shvatanjâ o povesti, izlučenih iz nenaučnih razmatranja ili vezanih za prethodna geološka istraživanja, kada se mislilo da je čovek post-glasijalan. Sada vidimo da se naša teorija o arktičkom poreklu indoevropske rase savršeno slaže sa najnovijim geološkim podacima. Arktička teorija bi se smatrala za nemoguću da nauka nije ustanovila činjenicu da čovek potiče iz tercijerne ere, te da je u među-ledenim dobima klima polarnih oblasti bila blaga i umerena. Takođe razumemo zašto su svi pokušaji koji su preduzimani u tom istom smeru, tragajući za odlomcima u kojima je reč o ljutoj zimi, u prošlosti propali. U vremenima o kojima je u ovoj knjizi reč, zima nije bila jako oštra, pa ako se u vedskoj književnosti i mogu naći izrazi kao »stotinu zimâ« (*shatam himâh*), oni se ne mogu smatrati za se-



ćanja na krajnje oštru zimu, jer ovaj poslednji izraz nastao je bez sumnje zbog činjenice da se godina završavala zimom koju odlikovaše duga arktička noć. Tek poslednjom glasijacijom uništena je ta blaga klima, a oblast pretvorena u zaleđenu, potpuno nenastanjivu zemlju. Sve to izričito je rečeno u *Avesti* koja Airyana Vaêjo opisuje kao srećnu zemlju koja je najezdom Angra Mainyua pretvorena u predeo hladne i oštre klime. Bliskost između Avestinog opisa zavičajne zemlje i poslednjih rezultata geoloških istraživanjâ dozvoljava nam da odredimo doba arktičke naseljenosti, jer je sada savršeno ustanovljeno da su polarne oblasti uživale blagu klimu samo u među-ledenim dobima.

Ali po nekim geolozima, od poslednje glasijacije proteklo je 20.000 ili čak 80.000 godina; pa ako najstariji datum pripisan vedskim himnama ne doseže dalje od —4500. godine, ne može se dopustiti da su predanja iz pre-glasijalnog doba mogla biti sačuvana usmenim prenošenjem u toku hiljada godina koje su protekle između početka post-glasijalne ere i najstarijeg datuma vedskih himni. Zbog toga ćemo to pitanje nešto pobliže proučiti. U mojoj knjizi *Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas*, ja sam pokazao da dok *Taittirîya Samhitâ* i *Brâhmanas* započinju Nakshatras (sazvežđa) sa *Krittikâs* ili *Plejadama*, što pokazuje da se tada prolećna ravnodnevica podudarala sa tim sazvežđem (—2.500), vedska književnost sadrži samo ukazivanja da je prvo među Nakshatras bio *Mriga* ili *Orion*, a himne *Rig-Vede*, ili bar mnoge od njih, koje su bez sumnje starije od *Taittirîya Samhitâ*, sadrže upućivanja na to doba, što će reći na otprilike —4.500. Takođe susrećemo osvrtnanja na činjenicu da se ista ravnodnevica nekada nalazila u sazvežđu *Punarvasu* u kojem vlada *Aditi*, što je bilo moguće samo oko —6.000. U svojim potonjim istraživanjima pokušao sam da pomerim tu granicu tražeći u vedskoj književnosti drevnije tragove zodijskih položajâ prolećne ravnodnevice, ali ih nisam našao. Moju su pažnju, međutim, sve više privlačili odlomci koji su sadržavali tragove jednog arktičkog kalendara i arktičke postojbine, pa sam malo po malo naveden da iz njih zaključim da su se bardi tog naroda još sećali postojanja jedne

arktičke zemlje i njenog razaranja snegom i ledom, kao i arktičkog porekla vedskih božanstava. Ukratko, istraživanja o vedskoj hronologiji i kalendaru ne dozvoljavaju nam da sa izvesnošću odredimo doba poslednje glasijacije koja je razorila drevnu zemlju *Arija* nekoliko hiljada godina pre razdoblja *Oriona*; a kao što smo videli u dva prva poglavlja ove knjige, ta se procena dobro usaglašava sa zaključcima američkih geologa koji, polazeći od izučavanja erozije dolinâ i drugih dobro utvrđenih činjenicâ, smeštaju kraj poslednje glasijacije u doba koje ne prethodi —8000. godini. Mogli bismo čak ići i dalje te reći da hronologija i kalendar prvih *Arija* isporučuju dokaz nezavisan od stanovišta američkih geologa, a budući da nas dva nezavisna pravca istraživanjâ vode istom rezultatu, možemo sa pouzdanjem odbaciti, bar pri sadašnjem stanju naših znanjâ, ekstravagantna umovanja *Crolla* i drugih, u ime praktičnog usvajanja ideje da se poslednje ledeno doba okončalo a post-glasijalno razdoblje započelo oko —8000. godine. Od tog datuma do razdoblja *Oriona* protekao je vremenski razmak od otprilike 3.000 godina, pa nikoliko nije neverovatno da izvorna predanja ne bi mogla biti sačuvana i utelovljena u himne koje očit sežu do tog doba. Vedska predanja, daleko od toga da budu u protivurečnosti sa naučnim činjenicama, samo potvrđuju iznenađujuće procene o datumu poslednjeg ledenog doba; a ako bi umejene procene američkih geologa bile usvojene, geologija i predanja sačuvana u drevnim knjigama *Arija* iznele bi na svetlost dana činjenicu da početak post-glasijalne ere i seoba *Arija* izvan arktičke zemlje, koja je usledila, dosežu do razdoblja ne znatno starijeg od —8.000 godina.

Puranistička hronologija vodi nas do istog zaključka kao i vedska. Prema *Purânas*, Zemlja i cela vasseljena periodično trpe razaranja: Zemlja mali, a vasseljena veliki potop. Tako se kaže da stvaranje nastaje kada se bog *Brahma* budi tokom svoga dana, ali kada na kraju dana odlazi na počinak, svet biva uništen potopom da se iznova stvori kada se *Brahma* probudi iz svoga sna i narednog jutro obavi svoju delatnost. *Brahmino* veče i jutro tako su sinonimi razaranja i obnavljanja Zemlje. *Brah-*

mini dan i noć su istovredni sa jednim *kalpa*, a trajanje jednog *kalpa* služi kao jedinica mere za najduža vremenska razdoblja. Dva *kalpasa* sačinjavaju jedan Brahmin *nycthemeron* (dan i noć), a  $360 \times 2 = 720$  *kalpasa* obrazuju jednu Brahminu godinu, dok sto Brahminih godina sačinjava jedan Brahmin život, na kraju kojeg veliki potop prepavljuje čitavu vaskelenu, uključujući tu i Brahmnu. Po Manuovim zakonima i *Mahābhārati*, četiri *yugas*, Krita, Tretā, Dvāpara i Kali obrazuju jedan *yuga* bogova, a sto *yugas* bogova obrazuje jedan *kalpa* ili jedan Brahmin dan od dvanaest miliona godina, na kraju kojih potop uništava svet. *Puranas* su, međutim, usvojile drugi metod računanja. Četiri *yugas*, Krita, Tretā, Dvāpara i Kali sačinjavaju jedan *machâyuga*; 71 *machâyuga* obrazuje jedan *manvantara*, a 14 *manvantaras* čine jedan *kalpa*, koji po tom metodu računanja obuhvata 4,320.000.000 godina. Razlika u trajanju jednog *kalpa* po ova dva metoda uzrokovana je činjenicom da se godine koje sačinjavaju četiri *yugas*, Krita, Tretā, Dvāpara i Kali u drugom slučaju smatraju za godine bogova, dok se u Manuovim zakonima i *Mahābhārati* očit radi o ljudskim godinama. Više pojedinosti o tome čitalac će naći u delu S.B. Dixita *History of Indian Astronomy* na marathi jeziku, u ogleđima prof. Rangāchārye o *Yugas*, i u Aiyerovoj *Chronology of Ancient India*, delu u kojem je pitanje *yugas*, a posebno početka Kali Yuge, predmet produbljenog istraživanja i ispitivanja. Hinduistički astronomi su, čini se, usvojili isti sistem, izuzev Aryabhatte, koji tvrdi da jedan *manvantara* obrazuju 72, a ne 71 *machâyugas*, a da je jedan *machâyuga* podeljen na četiri jednaka dela koji se nazivaju Krita, Tretā, Dvāpara i Kali. Po tom hronološkom sistemu, mi se sada nalazimo u 5003. godini Kali Yuge 28. Mahâyuge 7. Manvantare sadašnjeg Kalpa; to će reći da je od potopa koji se zbio na početku sadašnjeg *kalpa* (Shveta-vārāha Kalpa) proteklo 7,792.949.003 godine. Ta procena, kao što je to primetio prof. Rangāchārya, daleko premašuje granicu koju dopuštaju moderni geolozi; a nije nemoguće da su hinduistički astronomi, koji zastupahu da su Sunce, Mesec i sve planete bili u konjukciji na početku *kalpa*, došli do te procene računajući razdoblje tokom kojeg Sunce, Mesec i planete obav-

ljaju puni broj obrtaja oko Zemlje. Ali mi nećemo ulaziti u te pojedinosti koje, premda zanimljive, izlaze iz okvira našeg izučavanja. Tako postoji ciklus od četiri *yugas*, Krita, Tretā, Dvāpara i Kali, na temelju tog hronološkog sistema, pa mi otud moramo sa kritičke tačke gledišta ispitati šta ta celina *yugas*, takođe nazvana *machâyuga*, u stvarnosti znači, i da li je vremensko razdoblje koje je ona izvorno označavala bilo isto kao i sada.

Prof. Rangāshārya i naročito g. Aiyer znalački su obradili taj predmet u svojim ogleđima, a ja sam u celini gledano saglasan sa njihovim zaključcima. Namerno upotrebljavam izraz »u celini«, jer iako su me moja istraživanja dovela do odbacivanja hipoteze o »godinama bogova«, ipak ostaju neke tačke koje se ne mogu, po meni, konačno ustanoviti bez jednog proširenijeg istraživanja. Ranije sam pokazao da se reč *yuga* u *Rig-Vedi* upotrebljava za označavanje »jednog vremenskog razdoblja«, a u izrazu *mānushā yuga* ona može označavati samo »jedan mesec«. Međutim, *yuga* se očit koristi da označi duže vremensko razdoblje u izrazima poput *Devānām prathame yuge* (*Rig.*, X, 72, 3); dok u *Atharva-Vedi* (VIII, 2, 21) koja kaže: »Mi ti pripisujemo stotinu godina, deset hiljada godina, dve, tri ili četiri *yugas*«, jedan *yuga* očigledno predstavlja vremensko razdoblje duže od deset hiljada godina, a Aiyer s pravom zapaža da ispuštanje reči »jedan« u prethodnom stihu nije slučajno. Sa te tačke gledišta, jedan *yuga* može najviše označavati vremensko razdoblje od deset hiljada godina u doba *Atharva-Veda Samhitā*. Nalazimo, pak, da Manuovi zakoni i *Mahābhārata* pripisuju po 1.000, 2.000, 3.000 i 4.000 godina Kali, Dvāpara, Tretā i Krita yugi. Drugim rečima, trajanja Dvāpara, Tretā i Krita dobijena su udvostručavanjem, utrostručavanjem i četvorostručavanjem trajanja Kali yuge, a imajući u vidu da Krita (koju Aiyer približava latinskom *quatuor*) znači »četiri« u sanskritskoj književnosti, imena *yugas* mogla bi se možda izlučiti iz te činjenice. Ono što nas zanima jeste trajanje četiri *yugas*, pa ako saberemo napred navedene brojke, za ciklus od četiri *yugas* ili *mahâyuga* dobićemo deset hiljada godina, po napred uvedenoj terminologiji. Manu i Vyāsa dodaju tom razdoblju

od deset hiljada godina drugo jedno razdoblje od dve hiljade godina, koje predstavljaju razdoblja Sandhyâ ili Sandhyâmsha, ili prelazi između dva uzastopna *yugas*. Tako, ne prelazi se neposredno iz Krita yuga u Tretâ yuga, nego se umeće razdoblje od 400 godina na svaki od krajeva, dok je Tretâ odvojen od prethodnih i potonjih *yugas* sa dva razdoblja od po 300 godina, Dvâpara sa dva razdoblja od po 200 godina, a Kali sa dva razdoblja od po 100 godina. Reč *Sandhya* se u običnoj književnosti odnosi na trenutak zore, a Aiyer zapaža da se, pošto zora i suton traju po tri ili trideset *ghatisa* jednog dana, jedna desetina razdoblja svakog *yuga* pripisuje njegovom *Sandhya* ili prelaznom razdoblju prema jednom drugom *yuga*. On dodaje da su ta dopunska razdoblja bila jedan potonji dodatak. Razdoblje od deset hiljada godina za jedan ciklus *yugas* tako je doterano na dvanaest hiljada, uključuje li se u njega prelazna razdoblja, koja čine da Krita obuhvata 4.800 godina, Tretâ 3.600, Dvâpara 2.400 i Kali 1.200. U doba *Mahâbhârata* ili Manuovih zakona, Kali yuga je već bio započeo; pa ako *yuga* nije sadržavao više od 1.000, ili, ako se uključuje *Sandhyâs*, 1.200 običnih godina, on bi se završio pri početku hrišćanske ere.<sup>1)</sup> Pisци *Purânas*, koje su većinom, izgleda, bile napisane tokom prvih stoleća hrišćanske ere, bili su prirodno malo skloni verovanju da je Kali *yuga* bila završena, te da su živeli u Krita yuga jednog novog *mahâyuga*; jer Krita yuga je po njima označavala zlatno doba, dok je epoha u kojoj su oni živeli pokazivala znake izrođavanja u svakom pogledu. Učinjen je, dakle, pokušaj da se trajanje Kali yuga produži premećući 1.000 ili 1.200 običnih ljudskih godina u isto toliko godina bogova, pri čemu je jedna jedina godina bogova jednaka 360 ljudskih godina. *Taittirîya Brâhmana* daje tom tumačenju vedski oslonac: »Što je jedna godina, jeste jedan dan bogova« (up. gore). Manu i Vyâsa se zadovoljavaju da Kali yugi pripišu hiljadu godina. Ali kako Manu, odmah pošto je podsetio na trajanje *yugas* i njihovih *Sandhyâs*, zapaža da je »to razdoblje od 12.000 godina nazvano *yuga bogova*«, pa je tako postupak koji se sastoji u premetanju običnih godina različitih *yugas* u isto toliko godina

bogova učinjen verodostojnim; a kako su ljudi bili skloni verovanju da se nalaze u jednom drugom *yuga* koji ne pripada Kali yugi, to rešenje bilo je sveopšte usvojeno, pa su Kali yuga sa običnih 1.200 godina odmah premetnuli u veliki ciklus od isto toliko godina bogova, što će reći  $360 \times 1.200 = 432.000$  običnih godina. Isti postupak primenjen je u isti mah i na 12.000 običnih godina jednog *Mahâyuga* koji je tada prešao u  $360 \times 12.000 = 4.320.000$  običnih godina, kao i na duža vremenska razdoblja kao što su *manvantaras* i *kalpas*. Pitanje kako se dospelo do toga da se posredstvom astronomskih proračuna početak Kali yuge odredi u —3102. godini, u trenutku kada se dopuštala hipoteza »božanskih godina«, zaseban je predmet; ali kako on ništa neće doprineti našem izučavanju, nećemo se na njemu zadržavati. Ograničićemo se da kažemo da kada hronologija ispoljava polu-religiozno obeležje, domišljanja i postupci poput onog gore navedenog često se koriste da udovolje zahtevima doba; a oni koji istraživanja preduzimaju sa naučne tačke gledišta moraju biti spremni da razobruče datume koje nam isporučuje takva jedna hronologija, kao što su to učinili prof. Rangâchârya i Aiyer u ogleđima koje smo pomenuli.

Iz prethodnih razmatranja se vidi da nam Manuovi zakoni i *Mahâbhârata* prenose pokazatelje jednog ciklusa od 10.000 godina koji obuhvata četiri *yugas*, Krita, Tretâ, Dvâpara i Kali; te da je Kali yuga, ili razdoblje od hiljadu godina, već započeo. Drugim rečima, Manu i Vyâsa očito govore samo o razdoblju od 10.000 godina, ili, uključujući tu i prelaze, od 12.000 običnih ili ljudskih godina, od početka Krita yuge do kraja Kali yuge; a upečatljivo je da smo u *Atharva-Vedi* našli razdoblje od 10.000 godina po svemu sudeći pripisano jednom *yuga*. Nije, dakle, nemoguće da je *Atharva-Veda* grupisala Krita, Tretâ, Dvâpara i Kali yugu da bi obrazovala ono što u napred navedenom odlomku naziva jednim jedinim *yuga*. Ako se, pak, razmotri činjenica da Krita yuga započinje posle jednog *pralaya* ili potopa, mora se razumeti da su Manu i Vyâsa sačuvali jedno drevno predanje po kojem je otprilike 10.000 godina pre njihovog doba (ako se pretpostavi da su oni živeli na početku Kali yuge

od 1.200 godina) sa Krita jugom započeo novi poredak stvari; drugačije rečeno, potop koji je uništio drevni poredak dogodio se otprilike 10.000 godina pre njihovog doba. Predanje je bilo prilično izmenjeno usled postupaka koji su kasnije usvojeni radi usklađivanja tradicionalne hronologije sa okolnostima doba. I pored toga nije teško uveriti se u autentičnost predanja, a to učinivši, navedeni smo na zaključak da početak novog poretka, ili u naučnim pojmovima početak post-glasijalne ere, nije po tom predanju bio pripisivan razdoblju starijem od —10.000 godina. Pokazali smo da nam istraživanja u vedskoj hronologiji ne dozvoljavaju da datum post-glasijalne ere pomerimo dalje od tih procena, pošto se čini da su predanja o arktičkom poreklu vedski barda koji su živeli u epohi Oriona još uvek savršeno razumevali. Skoro je, dakle, sigurno da se najezda poslednje glasijacije na arktičke oblasti nastanjene Arijima nije dogodila pre —10000. godine. Američki geolozi su, kao što smo videli, došli do istog zaključka polazeći od nezavisnih naučnih osnovâ, i pošto se vedska i puranistička hronologija podudaraju sa razlikom od zanemarivih milenijum ili dva, mirno možemo odbaciti preterane procene od 20.000 ili 80.000 godina i sa prijatnošću usvojiti stanovište po kojem se poslednja glasijacija završila a post-glasijalno razdoblje započelo oko —8000. ili u najboljem slučaju —10000. godine.

Pogledajmo sada kako su predanje o postojanju polarnog zavičaja i njegovom uništenju snegom i ledom glasijacije, kao i druga sećanja, bili sačuvani otkako su utelovljeni u zakone Mazdijanaca i u himne *Rig-Vede*. Da te knjige saopštavaju stvarne događaje potvrđeno je činjenicom da evropska predanja Indoevropljana vode do istih zaključaka, kao što je to dokazao prof. Rhys; a oni koji poznaju povest očuvanja naših svetih knjigâ neće u tome videti ičeg nemogućeg ili neverovatnog. U naše vreme, u Gutembergovo doba, ne moramo ih više pohranjivati u pamćenju, pa usled toga ne možemo više pojmiti šta je pamćenje u stanju da ostvari kada se održava u najvećoj disciplini. Celinu *Rig-Vede*, pa čak i celinu *Vedâ* i njihovih devet dopunskih knjigâ, brižljivo su sačuvali bramani

Indije tokom bar tri ili četiri poslednja milenijuma; a ne možemo a da ne odamo počast ovim sveštenicima koji su predanje održali neprekinutim od iskoni pa do njegovog pohranjivanja u svetim knjigama. Ti podvizi disciplinovanog pamćenja mogu nam danas izgledati začuđujućim, ali kao što smo ranije pokazali, oni su smatrani za uobičajene činjenice u jedno doba kada se više polagalo na pamćenje nego na knjige, pamćenje koje je sa posebnom brigom uvežbavano i vaspitavano na takav način da postane pouzdano oruđe prenošenja s kolena na koleno, kakve god bile ideje dotičnog vremena. Uobičajeno je da se po zlu spominje kasta sveštenika koja uzima u zadatak da neguje predanje i da ga prenosi s kolena na koleno, pomoću pamćenja i stroge discipline, ne gubeći jedno jedino slovo niti jedan jedini naglasak naših svetih rukopisâ. Brojni su bili oni koji su ih opisali, a Yâska je bio jedan od njih, kao nosače tereta; drugi su ih upoređivali sa papagajima koji ponavljaju reči ne razumevajući im smisao. Ali usluga koju je ta kasta učinila stvara drevne povesti i religije, čuvajući najdrevnija predanja rase, neprocenjiva je. Uzmemo li u obzir činjenicu da je za obezbeđivanje tog prenošenja bilo potrebno posebno izvežbano pamćenje, ne možemo a da ne budemo zahvalni onima čija je nasledna odanost delu, mogli bismo reći svetom delu, omogućila da se očuva toliko predanja tokom milenijumâ. Panditi su uzalud analizirali i objašnjavali vedske himne na više ili manje razrađen način, ili više ili manje tačan, pa ipak mi ne možemo zaboraviti da bi sâm temelj njihovih delâ odavno bio izgubljen da nije postojala ustanova sveštenikâ čiji je isključivi zadatak bio da disciplinuju pamćenje. Ako je ta ustanova nadživela svoj razlog postojanja, što je sumnjivo, jer umeće pisanja ili štampanja teško da može u potpunosti zameniti disciplinovano pamćenje, moramo se setiti da su religiozne ustanove poslednje koje se gase u bilo kojoj zemlji sveta.

Možemo, dakle, sa izvesnošću tvrditi da vedska i Avestina predanja koja su tim pamćenjem verno sačuvana i čija je autentičnost dokazana uporednom mitologijom, kao i poslednjim otkrićima u

geologiji i arheologiji, ustanovljuju postojanje arktičke postojbine indoevropskog naroda u među-ledenom dobu. Posle uništenja njegove zemlje poslednjom glasijacijom, indoevropski narod morao je da se odseli prema Jugu i nastani se najpre na severu Evrope ili u ravninama Središnje Azije na početku post-glasijalnog razdoblja, tj. oko —8000. godine. Starost indoevropske rase seže tako do među-ledenog doba, a njegovu kolevku predstavljaju oblasti bliske Severnom Polu, jedine u kojima se može zapaziti duga zora od trideset dana. Pitanje da li su druge, ne-indoevropske rase, živele zajedno sa ovim poslednjima u okolopolarnim oblastima ne zanima nas ovde. Dr Warren je u *Paradise Found* naveo egipatska, akadska, asirska, vavilonska, kineska, pa čak i japanska predanja koja ukazuju na postojanje arktičke postojbine ovih naroda; on iz toga zaključuje da se kolevka čitavog čovečanstva mora nalaziti u okolopolarnim oblastima, mišljenje koje dele i drugi učenjaci. Kao što je to zapazio prof. Rhys, činjenica da drugi narodi ukazuju na Sever kao na svoju postojbinu nije u protivurečnosti sa arktičkom postojbinom Indoevropljana, jer ne može se braniti da su oni jedini narod koji ima takvo poreklo. Naprotiv, postoje razlozi za mišljenje da su pet ljudskih rasâ (*pancha janâh*), često spominjani u *Rig-Vedi*, mogle biti one koje življahu zajedno sa Indoevropljanima, jer ne možemo pretpostaviti da su vedski Ariji, posle svog raseljavanja, susreli samo pet različitih rasâ na putu svojih seobâ, ili, pak, da su se podelili na samo pet ogranaka. Ali to pitanje neće se moći rešiti pre jednog mnogo produbljenijeg istraživanja; pa kako nije nužno da ga obrađujemo u isto vreme kad i pitanje o poreklu Indoevropljana, ostavićemo ga za sada po strani. Ako se, dakle, pokaže da je Severni Pol kolevka čovečanstva, to nipošto neće ugroziti zaključak koji smo izveli na ovim stranicama, polazeći od brojnih vedskih i Avestinih predanja. Ali ako se dokaže postojanje polarne postojbine Indoevropljana, što smo mi pokušali da učinimo na prethodnim stranicama, putem nezavisnih svedočanstava, ova će zacementirati verovatnost nordijskog porekla čitavog čovečanstva; a kako su predanja Indoevropljana bolje sačuvana u *vedama* i *Avesti* nego pre-

danja svake druge rase, sigurnije je i čak poželjnije da se pitanje porekla obradi nezavisno od opšteg problema koji su postavili dr Warren i drugi učenjaci. Niko neće poreći da su *Vede* i *Avesta* najdrevnije knjige indoevropske rase, a mi smo videli da polazeći od predanja koja su u njima sadržana nije teško odrediti mesto arijskog raja, ako se uzmu u obzir moderna naučna istraživanja.

Utvrđi li se jednom sa izvesnošću nordijsko poreklo Indoevropljana, bez sumnje će se poremetiti sadašnje ideje o prvobitnoj povesti i religiji indoevropskih naroda. Filozofi i sanskritisti, koji su postojbinu Indoevropljana tražili u Središnjoj Aziji, izneli su teoriju da je čitav intelektualni, društveni i moralni napredak indoevropske rase, počev od divljeg prvobitnog stanja na stupnju dostignutom u vedskim himnama, ostvarivan u ravninama Središnje Azije. Na tom su mestu, kaže nam se, preci mogli posmatrati čarolije zore i izlazak Sunca sa strahom i čuđenjem, ili sa poštovanjem ispitivati olujne oblake koji se kovitlahu u nebu pre no što bi ih provalio bog kiše i grmljavine, stvarajući tako razlog za obožavanje stihijâ i pružajući temelj potonjoj indoevropskoj mitologiji. Na tom mestu takođe oni se naučiše tkanju, čiji je proizvod zamenio u odevanju korišćenje kože, na njemu naučiše da grade svoje kočije, da ukroćuju konje, a na njemu otkriše i upotrebu metala kao što su zlato i srebro. Ukratko, čitava civilizacija i kultura koju uporedna filologija iznosi na svetlost dana polazeći od lingvističkih datosti kao zajedničkih za različite indoevropske narode pre njihovih raseljavanja, smatra se za nastalu u ravninama Središnje Azije u post-glasijalno doba. Dr Schrader nam u svom delu *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples* daje iscrpan sažetak činjenica i argumenata koji se odnose na prvobitnu indoevropsku kulturu i civilizaciju, koji se mogu izvesti iz lingvističkih datosti, a taj rad još uvek ostaje bez takmaca. Ali ne treba zaboraviti da nas rezultati uporedne filologije, koliko god zanimljivi i poučni mogu biti sa lingvističke ili istorijske tačke gledišta, mogu dovesti do pogrešnih zaključaka ako s druge strane nemamo tačnih podataka o geografskom poreklu ili o hronologiji činjenica o kojima

je reč. Filologija nas, na primer, može poučiti da je krava bila pripitomljena pre indoevropskih raseljavanja. Ili da je i tkanje bilo poznato, zato što se reči »krava« i »tkati« nalaze u svim indoevropskim jezicima. Ali ta izvođenja ničim ne unapređuju naše znanje po pitanju mesta na kojem su Indoevropljani živeli i vremenena u kojem su se razdvojili; nedavna arheološka i antropološka istraživanja dokazala su neverovatnost srednje-azijskog porekla, kao i uzastopnih seobâ prema Evropi. Budući da je azijska teorija tako manje-više napuštena, evropska teorija je donekle dobila na značaju; ali koliko god to izgledalo čudnim, oni koji zastupaju tu teoriju pokazuju sklonost da ostave po strani pitanje o tome da li su narodi koji trenutno nastanjuju Evropu doista potomci onih koji su u njoj živeli u neolitsko doba. Tako nas Canon Taylor, u svome delu *Origin or the Aryans*, uverava da nije nužno osvrtni se na argumente onih koji zastupaju stav da je Evropa bila nastanjena precima sadašnjih rasa, čak u paleolitsko doba, jer, kaže on, »filozofi će zacementirati da je paleolitsko doba dovoljno dugo da dopusti evoluciju i razlučivanje indoevropskih jezika.«<sup>2)</sup> Poslednje poglavlje knjige o kojoj je reč poučava nas da su se mitologije različitih indoevropskih naroda morale razviti posle razdvajanja, a da se sličnosti kao što su ona između Dyausa-pitara i Jupitera, Varuna i Uranusa moraju razumeti samo u ravni govora, ali ne i u mitološkoj ravni. Ukratko, pristalice azijskog porekla, baš kao i severno-evropskog, ne žele da posegnu dalje od post-glasijalnog razdoblja, pa zastupaju stav da indoevropska mitologija i religija ne mogu pretendovati na veću drevnost.

Takva nagađanja i domišljanja o poreklu indoevropske rase i njene civilizacije moraju se sada preispitati iz svetlosti nove arktičke teorije. Mi ne možemo više zastupati stav da su prvi Indoevropljani bili post-glasijalni narod, i da su iz varvarstva evoluirali ka civilizaciji tokom neolitskog razdoblja, bilo u Središnjoj Aziji bilo na severu Evrope. Ne može se više tvrditi ni da su se te mitologije — pošto mitologije različitih ogranaka indoevropskih rasa ne obelodanjuju postojanje zajed-

ničkih božanstava — morale razviti posle razdvajanja Indoevropljana. Kaže nam se, na primer, da se *Ushas*, iako se ta reč pojavljuje i u Zendu u obliku *Ushangh* pa se može uporediti sa grčkim *Eos*, latinskim *Aurora*, litvanskim *Auszra*, germanskim *Asustrô* i saksonskim *Eostra*, samo u vedskoj mitologiji nalazi uzdignutom na stupanj boginje jutra; a iz toga bi proistekla činjenica da se obožavanje zore razvilo samo na indijskom tlu. Arktička teorija opovrgava to stanovište. Ako su vedska božanstva ukrašena pridevcima koji su bez sumnje polarnog porekla — a u slučaju *Ushas* to polarno obeležje pokazano je na neoboriv način — mi ne možemo zastupati stav da su se legende o tim božanstvima razvijale u ravninama Središnje Azije. Indijskim sveštenicima bilo je nemoguće da pojme ili zamisle odsjaje zore na način opisan u *Rig-Vedi*; jer kao što smo videli, izmičuća zora koja im je bila bliska nema ničeg zajedničkog sa arktičkom zorom koja je predmet vedskih himni. To rasuđivanje može se proširiti i na druga božanstva i mitove, na primer onaj o Indri i Vritri, ili o pokorenim vodama, ili, pak, na onaj o Vishnuu koji prezimljava u snu tokom četiri meseca u godini, onaj o Triti, trećem, koji pada u bunar, onaj o Ashvinima koji spašavaju bogove od trenutne nemoći u koju su zapadali. Moguće je da se u keltskoj i germanskoj mitologiji ne nalaze odgovarajuća imena, ali proučavanje ovih poslednjih moglo je obelodaniti da one poseduju iste polarne odlike kao i vedska božanstva i mitovi. Budući da postoji ta temeljna podudarnost, nerazborito je prigovarati da mitologije različitih ogranaka indoevropske rase nemaju zajedničko poreklo, ili, pak, da su sličnosti između različitih božanstava pre lingvističke nego mitološke. Razaranje drevnog indoevropskog zavičaja glasijacijom i potopom uvodi novi činilac u povest indoevropske civilizacije; a svi nedostaci ili praznine koje nalazimo u civilizaciji Indoevropljana sa severa Evrope, na početku neolita, u odnosu na civilizaciju Indoevropljana iz Azije, moraju se pripisati zapadanju u varvarstvo posle velike kataklizme. Tačno je, doduše, da je teško shvatiti da jedan narod, koji je nekada bio na izvoru napretka i civilizacije, najednom zapadne u varvarstvo. Ali slučaj nije isti kada jedna civili-

zacija mora preživeti katastrofu kao što je potop. S jedne strane, malo je ljudi moglo preživeti tako velikom kataklizmu kakav je potop snegom i ledom; s druge strane, oni koji su preživeli teško da su mogli poneti sa sobom čitavu staru civilizaciju da je na novom području ponovo uspostave, pod teškim uslovima, među ne-indoevropskim plemenima koja tada nastanjivahu sever Evrope ili ravnice Središnje Azije. Ne zaboravimo takođe da je klima na severu Evrope ili u Aziji, iako danas umerena, morala biti mnogo hladnija posle velikog potopa, pa potomci onih koji se morahu odseliti prema ovim zemljama iz polarnih oblasti, znajući samo za divlji i nomadski život, mogli su u najboljem slučaju sačuvati samo iskidana sećanja na pre-potopsku kulturu i civilizaciju njihovih predaka koji nekada srećno življahu u svom arktičkom zavičaju. U tim uslovima, ne treba se čuditi ako nađemo da su evropski Indoevropljani na početku Neolita na nižem civilizacijskom stupnju. Naprotiv, gotovo je očaravajuće da je tako veliki deo pre-potopske religije ili kulture mogao biti sačuvan posle opšteg brodoloma uzrokovanog poslednjom glisacijom, blagodareći revnosti i religioznoj disciplini iranskih i indijskih bardâ i sveštenikâ. A oni su te ostatke drevne civilizacije smatrali za sveto blago, čije im je čuvanje bilo povereno i koje su morali savesno preneti budućim naraštajima. Imamo li u vidu teškoće sa kojima su se morali sučeljivati, moramo ostati zadivljeni pred činjenicom da je tako veliki deo pre-potopske civilizacije ili religije sačuvan u *Vedama* ili u *Avesti*. Ako drugi indoevropski narodi nisu tako dobro sačuvali svoja drevna predanja iz toga se ne može zaključiti da se civilizacija ili kultura tih naroda razvila posle odvajanja od zajedničkog stabla.

Videli smo da je klima arktičkih oblasti u među-ledeno doba bila toliko blaga i toliko umerena da je to praktično bilo večno proleće, te da je tada svuda oko Pola bio kontinent koji je u ledeno doba bio potopljen. Prvi Indoevropljani koji nastanjivahu takve oblasti morali su, dakle, voditi u njima srećan život. Jedina nepogodnost koju su poznavali bila je duga arktička noć, a mi smo videli kako je ta pojava omogućila nastanak raz-

ličitih mitova i legendi koje opisuju borbu između silâ svetlosti i tame. Pravilan dolazak arktičke noći, njeno beskrajno trajanje i dugo iščekivanje jutarnje svetlosti na horizontu posle više meseci prirodno su sačinjavali najznačajnije činjenice koje zaokupljahu pažnju naših predaka, pa nije čudno da su oni verovali da se najveće delo njihovih bogova sastojalo u tome da omoguće svitanje zore, posle više meseci tmine, iz donjeg sveta vazdušnih vodâ, otvarajući tako novi godišnji ciklus žrtvovanja, praznikâ i drugih religioznih i društvenih obredâ. Tada je nastupao početak Devayâne, kada sile svetlosti slavljahu svoju pobjedu nad demonima ili tamom, a dete jutra, Kumâra, poglavar vojske bogova, pobjednički nastupaše duž Devayâne, otvarajući tako ciklus »vremena ljudi« ili *mânushâ yugâ*, pomenutog u *Rig-Vedi*. Pitriyâna, ili put seni umrlih, odgovarao je mračnoj zimi, čije se trajanje produžavaše od dva do šest meseci. To je bilo razdoblje odmora tokom kojeg se ljudi, kao što smo videli, čak uzdržavahu od otpremanja tela mrtvih usled odsustva Sunca. Svi religiozni i društveni obredi, kao i praznici, bili su obustavljeni tokom tog razdoblja za koje se verovalo da njim upravljaju sile tame. Rečju, izvorni indoevropski kalendar, kao što je to zapazio dr Schrader, bio je podeljen na dva dela: na leto od sedam do deset meseci i na odgovarajuću zimu od pet do dva meseca. Ali čini se da su se tada leta i zime, pre nego celina ova dva godišnja doba, računali kao jedna godina. Na taj način se može objasniti zašto se govori o godini od sedam ili deset meseci, ili o godišnjim *sattras* koje se protežu na isto razdoblje. Taj kalendar očigledno ne važi u oblastima smeštenim južno od Arktičkog Kruga, pa su ga Indoevropljani zato morali izmeniti, što je u post-glasijalno doba učinio Numa, kada se oni, daleko od svoje otadžbine, nastaniše na severu Evrope i u Središnjoj Aziji. Ali činjenica da je sećanje na Devayânu kao na posebno razdoblje žrtvovanja i obreda bilo savesno očuvano te i danas ima svoje učinke, jer se to godišnje doba smatra za naročito povlašćeno. Ta nam teorija dopušta da lako objasnimo zašto *Grihya Sûtras* pridavahu naročiti značaj *Uttarâyani* sa obredne tačke gledišta, i zašto se smrt tokom *Dakshinâyana* smatrala za rđavo

predskazanje. Kako je inter-glasijalna godina od sedam do deset meseci pretvorena u post-glasijalnom dobu u godinu od dvanaest meseci, i kako je ravnodnevična podela, zasnovana na suprotnosti između Devâyane i Pitriyâne, preneti na suprotnost solsticijâ, pri čemu se sledstveno promenio smisao reči *Uttarâyana* (up. *Orion*, str. 25), pitanja su koja, iako značajna za povest indoevropskog kalendara, ne treba obrađivati na ovom mestu. Neki pisci zastupaju stav da iako se obožavanje stihijâ nalazi u više drevnih indoevropskih religijâ, njihovo poreklo ne može dosežati do doba zajedničkog života tih naroda. Dr Schrader je opovrgao ova mišljenja sa mnogo merodavnosti u zaključku svoje knjige o preistoriji indoevropskih naroda, a izjašnjava se u prilog teorije arktičkog porekla: »Ako odvojimo istinito od lažnog u svemu onom što su uporedna mitologija i povest religijâ rekle o tom pitanju, navedeni smo, polazeći jedino od sigurnih elemenata, da usvojimo zaključak da je zajednički osnov starih evropskih religijâ bio obožavanje silâ prirode, koje je upražnjavano u indoevropsko doba.«<sup>9)</sup> Polarni pridevci vedskih božanstava kao što su *Ushas*, *Adityas*, *Ashvini* ili *Vritrahan* potvrđuju zaključke lingvističke analize koja je isporučila etimološke jednacine za nebo, zoru, vatru, svetlost i druge prirodne sile. Ukratko, kakva god bila polazna tačka sa koje pristupamo pitanju, uvek smo navedeni na isti zaključak, naime da su sjajuće nebo (*Dyaus-pitâr*), Sunce (*Sûrya*), vatra (*Agni*), zora (*Ushas*), bura ili grmljavina (*Tanyatu*) već bili dostigli stupanj i dostojanstvo bogova u doba pre razdvajanja; a etimologije kao sanskritsko *yaj*, koje odgovara zendskom *yaz* i grčkom *azomai*, pokazuju da su ovi bogovi bili obožavani i da su im nuđene žrtve radi dobijanja njihovog blagoslova i njihove naklonosti, čak i u davnim vremenima. Ne možemo biti sigurni u kojem je dobu zaista započelo to obožavanje silâ prirode, možda samo u među-ledenom, možda i u prethodnim. Ali je izvan sumnje da je obožavanje ovih stihijâ, kao očitovanje moći bogova, već bilo započelo pre razdvajanja, u jednoj arktičkoj oblasti, a posle-potopske indoevropske religije razvije su se počev od tog drevnog obrednog i žrtvenog sistema. Videli smo da *Rig-Veda* pominje drevne žrece rase

kao što su *Manu*, *Angirasi*, *Bhrigusi* i drugi, a činjenica da su oni svoja žrtvena zasedanja obavljali za sedam, devet ili deset meseci dokazuje da su oni doista bili žreci Indoevropljana koji življahu skupa u jednom arktičkom predelu. To su oni žreci koji obavljahu narodna žrtvovanja tokom leta od sedam do deset meseci, i koji ponudama obožavahu jutarnja božanstva. Ali kada Sunce nestajalo iza horizonta, ta žrtvovanja privodila su se kraju, a ponude su nuđene jedino *Vritrahanu*, glavnom junaku borbe protiv demonâ tame, da bi mu se dalo dovoljno snage da vrati svetlost i tamu očima obožavalaca. Ne mislim, međutim, da je u među-ledenom dobu postojao neki vrlo razrađen sistem žrtvovanja, ali tvrdim da je žrtvovanje od tada pa u buduće bilo glavni obred te praiskanske religije, te da je greška misliti da je on tek post-glasijalnog porekla. Zadržao sam se na pitanjima drevnog obrednog postupka zato što po mom mišljenju arktička teorija savršeno dobro objašnjava pogrešno obeležje brojnih mnenjâ koja su po tom pitanju u opticaju.

Može se očekivati da je jedan narod koji je od prirodnih silâ načinio očitovanje božanske volje, koji je razvio poseban jezik i koji je, polazeći od arktičkih uslova, izradio razgranatu književnost legendi, takođe dosegao izvestan napredak u civilizaciji. Ali mi sada imamo vrlo malo elemenata koji nam dozvoljavaju da odredimo tačan civilizacijski stupanj koji su dostigli Indoevropljani pre svog razdvajanja. Uporedna filologija nas uči da su se prvi Indoevropljani bili srodili sa umećem šivenja i tkanja, obradom metalâ, da izgrađivahu brodove i kočije, da osnivahu gradove u kojima su stanovali, da su trgovali i ostvarivali znatan napredak u poljoprivredi. Takođe znamo da su raspolagali vrlo razrađenim društvenim ili političkim ustanovama, kao što su, na primer, brak ili zakoni svojine, a lingvistička paleontologija isporučuje nam dugačak spisak flore i faune koju je taj narod poznavao. To su značajna lingvistička otkrića, a takva kakvima ih poznajemo, ona očigledno odaju znatno savršenije stanje civilizacije od onoga u kojem su bili divljaci u neolitu. Ali arktička teorija nas navodi da postavimo pitanje o



tome da li je kultura prvih Indoevropljana bila ograničena samo na ravan koju obelodanjuje uporedna filologija, ili je ona bila još unapredovanija od one koju možemo omeđiti polazeći od lingvističkih osnovâ. Ranije smo videli da nam u slučaju mitoloških božanstava i kulta koji je za njih bio vezan polarno obeležje većine od njih neposredno dopušta da im poreklo pomerimo do praiskonskog razdoblja, čak i kad se njihova imena ne nalaze u svim indoevropskim jezicima; na isti način, moraćemo da preispitamo sve rezultate uporedne filologije o prazvornoj indoevropskoj kulturi. Sâma činjenica da su preživeli Indoevropljani, posle svog prinudnog raseljavanja iz zavičajne zemlje, uprkos fragmentarnom stanju civilizacije koju su sa sobom poneli, mogli da uspostave prevlast nad rasama koje su susreli na putu svojih seobâ, početkom post-glasijalnog razdoblja, te da su uspeli, osvajanjem ili asimilacijom, da ove poslednje indoeuropeiziraju u jeziku, mišljenju i religiji, pod uslovima koji su za njih bili nepovoljni; ta činjenica dovoljno dokazuje da je izvorna indoevropska civilizacija morala biti na znatno višem stupnju od one ne-indoevropskih rasa ili Indoevropljana koji su se odselili prema Jugu posle razaranja njihove zemlje u trenutku glasijacije. Sve dok se verovalo da su indoevropski narodi koji nastanjivahu sever Evrope na početku neolita bili autohtoni, nije bilo nužno ići dalje od rezultata dobijenih pomoću uporedne filologije da bi se stekla sigurnost u pogledu civilizacijskog stupnja koji su Indoevropljani dostigli pre razdvajanja. Ali mi sada vidimo da je kultura neolitskih Indoevropljana očigledno samo ostatak, nesavršeni isečak kulture koju su dostigli iskonski Indoevropljani; bilo bi, dakle, nerazložno da se ova ili ona civilizacija ili kultura ne može pripisati Indoevropljanima pre raseljavanja isključivo zato što rečnik koji se na nju odnosi nije nađen u svim indoevropskim jezicima. Drugim rečima, iako možemo usvojiti tačku gledišta uporedne filologije, moramo ipak biti oprezni zaključujući da je ovaj ili onaj vid bio nepoznat prvim Indoevropljanima, zato što su etimološke jednačine bile nepotpune. Mi, istina, nemamo ikakvo sredstvo da steknemo sigurnost u pogledu razmere civilizacije izgubljene tokom po-

topa, ali ne možemo ni poricati da je nešto zauvek bilo izgubljeno u velikoj kataklizmi koja je razorila iskonsku zemlju. Sve što možemo zaključiti jeste da je stupanj kulture koji je obelodanila uporedna filologija minimum koji se može pripisati Indoevropljanima pre razdvajanja. Od suštinskog je značaja držati to na umu iz razloga važnosti koja se katkad davala uporednoj filologiji, sve dok se nije postavilo pitanje geografskog porekla te civilizacije. Ali sada kada znamo da su indoevropski narod i civilizacija inter-glasijalni, te da se njihovo poreklo gubi u tami geološkog vremena, više nije moguće pretpostavljati da su inter-glasijalni Indoevropljani bili narod divljaka. Arheolozi su, zacemento, ustanovili nadovezivanje kamenog, bronzanog i gvozdene doba, a po toj teoriji indoevropska rasa je morala proći kroz kameno doba. Ali u arheologiji nas ništa ne primorava da kameno doba indoevropskih naroda smestimo u post-glasijalno doba, a jednom kad je uporedna filologija ustanovila činjenicu da su Indoevropljani pre razdvajanja poznavali upotrebu metalâ, očigledno je da je civilizacijski stupanj koji su Indoevropljani dostigli u svojoj arktičkoj zemlji bio viši od kulture kamenog doba ili čak od one u bronzanom dobu. Ja sam u prvom poglavlju pomenio neke arheologe koji misle da je upotreba metalâ u Evropu uvezena iz drugih zemalja, bilo trgovinom, bilo indoevropskim seobama, te da arktička teorija, sa svojim zaključcima o inter-glasijalnoj civilizaciji, donosi potvrdu za taj stav. Hteo bih ovde da dam jedan primer radi ilustrovanja opasnosti koja nastaje iz oslanjanja isključivo na uporednu filologiju. Dr Schrader je pokazao da su Indoevropljani u svakom slučaju poznavali bakar, pa dopušta mogućnost da se taj metal, u pojedinim slučajevima, mogao upotrebljavati u proizvodnji oružja kao što su kame i šiljci za koplja. Naprotiv, lingvistika ne pruža odlučujuće argumente za verovanje da su zlatno i srebro bili izvorno poznati. Proučavanje tog pitanja pokazuje nam, međutim, da se u takvim slučajevima filologija suviše oslanja na svoj metod i sledi ga na odveć krut način. Grčko *khalkos* (bakar ili bronza) koje Homer pominje kao sredstvo razmene (II, 7, 472) uporedna filologija vezuje za dva korena: *mei*

(sanskrit *me*) što znači »razmena«, i jedan drugi izlučen iz sanskritskog *kri*, na grčkom *primai*, što znači »kupovina«. *Rig-Veda* (VIII, 1, 5) takođe pominje meru vrednosti pod imenom *shulka*, a reč je u potonjoj sanskritskoj književnosti upotrebljena u smislu putarine; nije, dakle, neverovatno da je *shulka* izvorno označavala bakarni ili bronžani novčić na analogan način kao i *khalkos* kod Homera. Doduše, grčko *kh* predstavljeno je u sanskritu sa *hr*, pa ako bi se to pravilo valjano primenilo, u datom slučaju ne bi bilo moguće uspostaviti vezu između *khalkos* i *shulka*. Filolozi su otud pokušali da *khalkos* uporede sa sanskritskim *hriku* ili *hiku*. Ali, kao što je zapazio dr Schrader, ta veza izgleda krajnje neverovatnom, jer *hriku* nije vedska reč i ne označava ni bakar ni bronzu. Teškoća, međutim, nije tako velika, pošto se na prvi pogled čini da sanskritsko *sh* u grčkom predstavlja *k* a to *k* ustupa katkad mesto jednom aspiriranom *kh*; radije ću, dakle, biti sklon da poistovetim *khalkos* i *shulka*. Ako je to tako, moramo odatle zaključiti da su Indoevropljani pre raseljavanja bili saživljeni sa upotrebom metalâ, bakra ili bronzne, kao sredstvom razmene. Ima mnogo drugih analogijâ istoga roda, ali je nemoguće da se na njima ovde zadržavamo. Ja ću samo podvući uzdržanost sa kojom moramo prihvatiti rezultate uporedne filologije pri procenjivanju stupnja kulture koji su dosegli prvi Indoevropljani, te pokazati da ako se ta kultura pomeri do među-ledenog doba, mora se napustiti hipoteza da su ti prvi Indoevropljani bili nešto razvijeniji od današnjih divljaka. Ako izgleda da je civilizacija nekih indoevropskih naroda u neolitu bila na niskom ili nesavršenom stupnju, taj nazadak treba pripisati uništenju prethodne civilizacije glasilacijom i prinuđenosti na težak nomadski život kojim su živeli narodi preživeli u kataklizmi. Azijski Indoevropljani, istina, znali su bolje da sačuvaju veliki deo svoje izvorne religije i kulture, ali to se, izgleda, u suštinskom smislu mora pripisati činjenici da su oni drevna predanja utelovili u svoje himne i religiozne pesme, te da su zadužili jedno posebno telo da ih sačuva i savesno prenosi s kolena na koleno, zahvaljujući posebno uvežbanom i u tu svrhu negovanom pamćenju. Ali čak i u tom slu-

čaju, može se videti koliko je taj zadatak bio težak, iz činjenice da je većina himni i pesama prvobitno sadržanih u *Avesti* bilo izgubljeno; pa iako su *Vede* bolje sačuvane, ono što nam danas ostaje od njih samo je delić književnosti koja je nekad postojala. Može izgledati krajnje čudnim da nam te knjige obelodanjuju arktičko poreklo, toliko vekova pošto su ta predanja u njih bila utelovljena. Ali elementi koje smo upravo prikupili pokazuje da je to tako, te moramo zastupati stav da indoevropski narodi Evrope u Neolitu nisu bili, kao što to misli prof. Max Müller, u napredovanju, nego da su, naprotiv, doživljavali kulturni nazadak pošto su raspolagali samo ostacima koje su uz mogli sačuvati iz pre-potopske civilizacije.<sup>4)</sup>

Iako se koreni vedskog ili arijskog naroda mogu pomaknuti do poslednjeg među-ledenog doba, i premda je stupanj kulture koji je on bio dostigao viši od onoga koji su hteli da mu pripišu neki naučnici, ostaju nerešena brojna pitanja. Na primer: gde i kada su se Indoevropljani razlučili na različite narode; na koji način i na kojem mestu se razvio indoevropski jezik? To su značajna pitanja sa antropološke tačke gledišta, ali mi sada nemamo ikakvo sredstvo da na njih odgovorimo na zadovoljavajući način. Vrlo je moguće da su druge ljudske rase živele u durštvu Indoevropljana u iskonskom staništu, ali *Vede* ostaju néme po tom pitanju. Postojanje ljudi seže u tercijernu eru, pa je dakle izvesno da su divovske klimatske promene koje su se na Zemljinoj kugli odigrale u ledenim dobima imale ljude za svedoke. Ali antropolozi još nisu rešili pitanje poligeneze ili monogeneze ljudskih rasâ. Naprotiv, sada je dokazano da najdrevniji ostaci ljudi ili homoida već ukazuju na vrlo naglašenu razlučenost; a to nas, kao što zapaža Laing, ostavlja u najpotpunijoj neizvesnosti. Sa obe strane su izneti prihvatljivi argumenti, koji se ne mogu opovrgnuti činjenicama.<sup>5)</sup> Elementi koje smo prikupili na prethodnim stranicama ostavljaju nas razoružane u pogledu tih pitanjâ o poreklu ljudske vrste, pa čak i o poreklu indoevropskog naroda, njegovog jezika i njegove religije. Ništa nam ne dopušta da sa tačnošću pratimo tragove Indoevropljana u ledenim

i među-ledenim dobima. Ništa nam takođe ne dopušta da odredimo potiču li Indoevropljani od jednog jedinog para (monogeneza) ili od većeg broja parova (poligeneza). Tradicionalni pokazatelji koje smo sakupili dopuštaju nam samo da kažemo da Indoevropljani i njihova civilizacija potiču iz arktičkih oblasti, te da su se u post-glasijalnoj eri naselili u umerenim oblastima. Njihova kultura ili religija nije se, doduše, mogla iznenada razviti na kraju među-ledenog doba, pa se njihova postojbina mora smestiti u znatno ranije vreme. Ali nekorisno je umovati o tom pitanju ne raspoložujući ikakvim dokazom, pa sve što možemo reći pri sadašnjem stanju znanja jeste da Indoevropljani sežu do među-ledenog doba i da se njihovo poreklo gubi u tami vremena.

Ne mogu zaključiti ovo poglavlje ne obradivši pitanje hinduističkih teoloških shvatanja o poreklu, obeležju i autoritetu *Vedâ*, pitanje koje je sa više ili manje tačnosti, istančanosti i znanja raspravljano još od vremena *Brâhmanas*; ne mislim da sa teološke tačke gledišta ima još nečeg što bi se tu moglo dodati. U naučne svrhe koje sam sebi postavio, nužno je dobro razlučiti teološki vid od istorijskih činjenica. Kada budemo završili svoju naučnu analizu, moći ćemo da se okoristimo poređenjem naših zaključaka sa mišljenjima teologa i sagledavanjem u kojoj se ona meri mogu saglašavati ili isključivati. U stvari, nijedan od mojih indijskih čitalaca neće propustiti da izvrši poređenje, a mi ćemo pokušati da osvetlimo njihovo istraživanje umetnuvši ovde po tom pitanju nekoliko zapazanja. Po hinduističkim teolozima, *Vede* su večne (*nitya*), bez početka (*anâdi*), i nisu ih stvorili ljudi (*a-paurusheya*); te dogme održavali su naši sveštenici i naši filosofi od najdavnijih vremena. Ceo treći tom dela dr Muira *Original Sanskrit Texts* posvećen je raspravi o tom predmetu, a tu je sabran i izvestan broj izvornih navoda i komentara, uključujući tu i izvrstan Sâyanin sažetak u uvodu za njegov komentar *Rig-Vede*, a nedavno je Mahâmahopâdhyâya Râjârama Shâstri Bodas, izdavač *Rig-Vede* u Bombaju, isto to učinio u jednom ogledu na sanskritu čije je drugo izdanje objavio njegov sin M. R. Bodas, iz Bombay High

Court Bar. Zadovoljiću se, dakle, ovde sažimanjem različitih stanovišta hinduističkih teologa, ne ulazeći u pojedinosti spora, koje se mogu proučiti u napred navedenim knjigama. Pitanje koje se nama postavlja jeste da li su vedske himne, što će reći ne samo nazive, nego takođe i religiozni sistem na koji se odnose, sastavili Rishi kojima su one pripisane u Anukramanikas, ili drevnim zbornicima *Vedâ*, na isti način na koji se kaže da je Shâkuntalu sastavio Kâlidasa; ili, pak, da li su te himne postojale od nezapamćenih vremena, drugim rečima da li su večne i bez početka. Sâme himne predstavljaju za to najbolji dokaz. Ali, kao što je to pokazao dr Muir u drugom poglavlju (str. 218—286) gore pomenutog toma, mišljenja vedskih Rishija razilaze se po tom pitanju. Tako susrećemo mesta na kojima su vedski bardovi izrazili svoja osećanja, nade, bojazni ili molitve, zadovoljenje materijalnih potreba ili pobedu nad neprijateljima, osuđujući rđave običaje kao što su igre kockom, nalazimo takođe opise događaja koji izgledaju kao da su se zbili u njihovo doba, kao i odlomke u kojima pesnik kaže da je sačinio (*kri*), porodio (*jan*) ili stvorio (*taksh*) novu (*navyasî* ili *apûrvya*) himnu, otprilike na isti način na koji kolar gradi kola (I, 47, 2; 62, 13; II, 19, 8; IV, 16, 20; VIII, 95, 5; X, 23, 6; 39, 14; 54, 6; 160, 5; itd.); ima ih i drugih gde se daje ime pisca ili onog ko ih je sastavio (I, 60, 5; X, 63, 17; 67, 1; itd.); u *Rig-Vedi* se, takođe, i to u istom tolikom obilju, nalaze himne u kojima Rishi vele da ih pevaju zahvaljujući nadahnuću Indrom, Varunom, Somom, Aditom ili kakvim drugim božanstvom; da vedski stihovi (*rishah*) neposredno isijavaju iz vrhovnog Purushe ili nekog drugog božanskog izvora; ili, pak, da su im te himne dali bogovi (*devatta*), da su ih oni stvorili, a da su ih pesnici kasnije samo videli ili opazili (*pahyât*; I, 37, 4; II, 23, 2; VII, 66, 11; VIII, 59, 6; X, 72, 1; 88, 8; 90, 9; itd.). Jednako se tvrdi da je *Vâch* (Reč) večna (*nityâ*; VIII, 75, 6; up. takođe X, 125) ili da su bogovi stvorili božansku Reč (*Vâch*), kao i himne (VIII, 100, 11; 101, 16; X, 88, 8). Vedske himne nam ne dopuštaju da razrešimo to pitanje u jednom ili drugom smislu; ali ako se sastavljanje nekih himni pripisuje ljudima, dok se druge pripisuju bogovima, izvesno je da su bar

neki Rishi verovali da je himne u nadahnuću ispevala ili neposredno porodila boginja govora ili kakvo drugo božanstvo. Ta dva stanovišta možemo izmiriti pretpostavkom da su pesnici koji su ispevali himne verovali da su oni sâmi bili predmet božanskog nadahnuća. Ali to objašnjenje ne slaže se sa idejom da su *Rig*, *Yajur* i *Sâman* isijavanja vrhovnog Purushe ili bogova; pa zato iz toga moramo zaključiti da je dogma o autoritetu *Vedâ* ili o njihovom božanskom poreklu isto toliko stara kao i sâme Vede. Na isti način, kada se obraćamo Brâhmanama i Upanishadama, u njima nalazimo istu tačku gledišta. Ti tekstovi nam kažu da *Rig-Veda* potiče od Agnija (vatre), da *Yajur-Veda* potiče od Vâyua (vetra) a da *Sâma-Veda* potiče od Sûrye (Sunca), te da su ova tri božanstva svoju toplotu primila od Prajâpatija koji je u tom cilju upražnjavao *tapas* (*Shat. Br.*, XI, 5, 8, 1; *Ait. Br.*, V, 32, 34; *Chhând. Up.*, IV, 17, 1); susrećemo takođe ideju da su *Vede* dašci vrhovnog Bića (*Brih. Up.*, II, 4, 10); ili da Prajâpati, uz pomoć večne Reči, stvori *Vede* i sve stvari ovoga sveta; to stanovište se jednako nalazi u *Smritis* kao što su one Manuove (I, 21—23) i drugima; kao i u *Purânas*, iz kojih dr Muir daje nekoliko izvadaka u gore navedenom tomu. I pored toga tekstovi dopuštaju da su *Vede*, kao i sve druge stvari, uništene na kraju jednog *kalpa* potom (*pralaya*) koji je progutao čitav svet. Ali se tvrdi da to ne ugrožava večnost novog *kalpa* kojeg Brâhma uvodi posle velikog potopa, ili kojeg preživeli Rishi prate posle manjih potopâ. To mišljenje se uglavnom oslanja na strofu iz *Mahâbhârate* (*Shânti-Parvan*, gl. 210, str. 19): »Veliki Rishi, kojima je Svayambhû (onaj koji je rođen iz sebe sâmog) dao moć, dobili su zahvaljujući *tapas* (religiozna strogost) *Vede* i *Itihasas*, koji su nestali na kraju (prethodnog) *yuga*.« Rishi se, dakle, nazivaju »gledači«, a ne »tvorci« vedskih himni, a činjenica da neke *Shâkhâs*, ogranci ili prikazi *Vedâ*, kao što su *Taittiriya*, *Kâthaka*, itd., kao i navodi koje susrećemo u vedskim himnama, tvrde da je taj i taj tvorac ove ili one himne, mora biti shvaćena u smislu da je ovu ili onu *Shâkhu* ili posebnu himnu video, i samo video, taj i taj Rishi ili pesnik kao pojedinac. Učenje o večnosti *Vedâ* ne potiče, dakle, iz vremena kada su

škole hinduističke filosofije (*darshana*) ugledale svetlost dana; a dr Muir zapaža da čitajući rasprave ovih pisaca ne možemo a da ne budemo zapanjeni »oštroumnošću njihovog rasuđivanja, logičkom preciznošću sa kojom su izloženi njihovi argumenti, i živahnošću i jasnoćom njihovih primerâ.«<sup>6)</sup> Svi oni osvedočuju činjenicu da onoliko daleko koliko dopire predanje — neprekinuto predanje velike drevnosti — ne nalazimo u njemu ikakvog spomena da su *Vede* sačinili ljudski stvaraoći; a ništa nam ne dozvoljava da dovedemo u sumnju postojanje jednog takvog predanja koje potvrđuju mudraci čija se pobožnost i znanja ne mogu poricati, i koje je smatrano za vrlo drevno više vekova pre hrišćanske ere. Iako jedno predanje, čija se drevnost može tako pouzdano ustanoviti, zaslužuje da se u našim istraživanjima o obeležju *Vedâ* ozbiljno uzme u razmatranje, ipak se radi samo o jednom negativnom dokazu koji pokazuje da u pamćenju znalaca nikada nije bio poznat ijedan pisac *Vedâ*. Jaimini, pisac *Mimâmsa Sûtras*, iz toga zaključuje (I, 1, 5) večnost *Vedâ*, polazeći od odnosa između reči i njihovog značenja, koji on smatra večnim (*autpattika*) a ne konvencionalnim. Jedna reč se definiše kao skupina slova u posebnom poretku, a njenim smislom upravljaju ova slova koja sléde jedno za drugim po dobro definisanom redosledu. Ali gramatičari se ne zadovoljavaju tim stanovištem, pa zastupaju stav da smisao jedne reči nije izražen skupom slova koja je sačinjavaju, koji je skup prolazan, nego izvesnim suštastvom koje izlazi izvan područja čulâ, nazvanim *sphota* (od *sphut*), i koje se stavlja iznad skupa slova čim se ona izgovore, da obelodani njihov smisao. Jaimini ne prihvata činjenicu da u *Vedama* ima reči koje označavaju prolazne predmete, a kako su vedske reči i njihov smisao večni, sledi, po njemu, da su one sâme sebi dovoljne i da, kao Sunce, sijaju svojim vlastitim sjajem, pa su otud savršene i nepogrešive. Ako se neki delovi *Vedâ* imenuju po Rishima, to ne dokazuje, kaže nam se, da su im ovi mudraci bili tvorci, nego oni nisu bili išta više do učitelji koji su ih proučavali i prenosili. Bâdarâyana, po tumačenju Shankarâchârje (I, 3, 26—33), rodonačelnika škole Vedanta, prihvata učenje o

večnosti zvuka ili reči, ali dodaje da je to kategorija kojoj pripada reč koja je večna i neuništiva, a ne reč sama po sebi, pa otud, iako su imena božanstava poput Indre, koja su stvorena, pa sledstveno i podložna uništenju, pomenuta u *Vedama*, to se ne tiče večnosti kategorije kojoj pripadaju Indra i ostali, koja je uvek večna. Ukratko, vedska imena i kategorije su večni, a Brahmâ stvara svet izgovarajući te kategorije na početku svakog *kalpa* (*Maitr. U.*, VI, 22). *Veda* je tako iskonska Reč, izvor iz kojeg isijavaju sve stvari sveta, i kao takva ona ne može da ne bude večna; zanimljivo je, kako je to podvukao prof. Max Müller u svojim *Lectures on Vedânta Philosophy*, uporediti to učenje sa onim o božanskom *Logosu* aleksandrijskih školâ Zapada. S druge strane, Naiyâyikas ne dopuštaju učenje o večnosti zvuka ili reči, nego zastupaju stav da je autoritet *Vedâ* ustanovljen činjenicom da ti tekstovi isijavaju iz merodavnih ličnosti (*âpta*), koje su imale intuitivno opažanje dužnosti (*sâkshatkrita dharmânah*), kako kaže Yâska, i čija je merodavnost u potpunosti dokazana delotvornošću vedskih zapovesti u zemaljskim stvarima, pa se otud može dokazati i iskustvom. Naprotiv, pisac *Vaisheshika Sûtras* izričito pripisuje (I, 1, 3), *Vede* Ishvari ili Bogu. Sânkhyas (*Sânkhya Sûtras*, V, 40—51) saglasni su sa Naiyâyikas u odbacivanju učenja o večnosti odnosa reči sa njenim značenjem; pa iako oni *Vedu* smatraju za *paurusheya*, u smislu da ona isijava iz prvobitnog Purushe, oni ipak tvrde da to nije bio rezultat svesnog napora na jednom delu tog Purushe, nego samo nesvesnog isijavanja ovog poslednjeg, analognog njegovom dahu. Po tom učenju, *Veda* se ne može odrediti kao večna u smislu u kojem je razumevaju Mîmâmsakas, i zato se kaže da se tekstovi koji tvrde večnost *Vedâ* odnose samo na »neprekinutu kontinuitet strujanja istorodnog sledovanja« (*Veda-nityatâ-vâkyâni che sajâtîyânîpûrvîpravâhâ-nuchcheda-parâni*). Patanjali, veliki gramatičar, u svom ogledu o Pâniniju (IV, 3, 101) rešava pitanje praveći razliku između jezika (nadovezivanje reči i slova, *varnânupûrvi*, kakvo nalazimo u sadašnjim tekstovima) *Vedâ* i njihovog sadržaja (*artha*), i zapažajući da se pitanje o večnosti *Vedâ* tiče njihovog smisla koji je večan ili stalan (*artho nityah*), a ne poretka njihovih slova

koji nije uvek ostajao nepokretan (*varnânupûrvi anityâ*); on dodaje da mi usled ove razlike imamo različite verzije Kathas, Kalâpâs, Mundakas, Pipalâdas, itd. To stanovište oprečno je onom Mîmâmsakasa koji zastupaju stav da je smisao, baš kao i poredak reči, večan. Ali Patanjali je došao do odbacivanja učenja o večnosti poretka reči, zato što u tom slučaju ne bismo mogli objasniti različite verzije ili Shâkhâs iste *Vede*, kojima se svima pripisuje jednak autoritet iako se njihov tekst katkad razlikuje. Patanjali, kako su to objasnili njegovi komentatori Kaiyyata i Nâgoji Bhatta, pripisuje te razlike između različitih verzijâ *Vedâ* gubitku izvornog vedskog teksta tokom *pralayasa* ili potopâ koji su periodično rastrojavali svet, i njihovom ponovnom stvaranju ili preoblikovanju koje su na početku svakog novog doba po svome sećanju preduzimali preživeli mudraci. Svaka *manvantara* ili doba ima tako svoju vlastitu *Vedu*, koja se od pre-potopske *Vede* razlikuje samo u izrazu a ne i u smislu, a te razlike u izrazu uzrokovane su nesavršenošću sećanja Rishija, čija su imena vezana za različite *Shâkhâs*, i koji na početku svakog doba prenose znanje koje su nasledili kao svetu veru koja im dolazi od njihovih predaka iz prethodnog *kalpa*. To mišljenje slaže se u svojim glavnim crtama sa onim Vyâsinim, na koje smo podsetili u gore navedenoj strofi iz *Mahâbhârate*. Najnoviji predstavnici različitih filozofskih školâ razvili su ove ideje pisaca *Sûtras* kritikujući ili braneći učenje o najvišem autoritetu rukopisâ (*shabda-pramâna*) na različite načine. Ali mi nećemo ući u pojedinosti njihovih dokazivanja; uostalom, to i nije neophodno, jer ćemo zapasti u gore pomenute Vyâsine i Patanjalijeve ideje ako dopustimo uništenje *Vedâ* tokom svakog *pralaya* i njihovo preoblikovanje na početku novoga doba.

Eto sažetih mišljenjâ koja dele pravoverni hinduistički teolozi, učenjaci i filosofi po pitanju porekla, obeležja i autoriteta *Vedâ*; upoređujući ih sa rezultatima našeg istraživanja nalazimo da se Patanjalijevo i Vyâsino stanovište o drevnosti i večnosti *Vedâ* mogu potvrditi arktičkom teorijom koju smo nastojali da dokažemo na prethodnim stranicama, polazeći od naučnih i povesnih poda-

taka. Pokazali smo da su vedska religija i kult inter-glasijalnog porekla, te da, iako to poreklo ne možemo dosegnuti, arktičko obeležje vedskih božanstava ipak dokazuje da su sile prirode koje ona predstavljaju prvi Ariji već bili proželi božanskim pridevcima u svojoj zavičajnoj zemlji bliskoj Severnom Polu, ili Planini Meru iz *Purânas*. Tokom uništavanja njihove zavičajne zemlje glasijacijom, preživeli Ariji poneli su sa sobom za date uslove najveći mogući deo religije i obrednih običaja, a tako spašeni ostaci predstavljaju osnov arijske religije post-glasijalne ere. Čitavo razdoblje koje se proteže od početka post-glasijalne ere do Boudhinog rođenja može se, polazeći od te teorije, podeliti na četiri dela:

—10000 do —8000. — uništenje arktičke zemlje poslednjom glasijacijom i početak post-glasijalnog razdoblja.

—8000 do —5000. — vreme seobe. Preživeli predstavnici indoevropske rase lutaju Evropom i Severnom Azijom u potrazi za novim teritorijama. Prolećna ravnodnevica nalazi se u sazvežđu Punarvasu, a kako je Aditi božanstvo koje vlada u Punarvasu, po terminologiji koju sam usvojio u *Orionu*, to razdoblje može se odrediti kao Aditino ili pre-orionsko.

—5000 do —3000. — razdoblje Oriona, kada se prolećna ravnodnevica nalazi u Orionu. Brojne vedske himne padaju u prvi deo toga razdoblja, a čini se da bardi još nisu zaboravili važnost ili značenje predanjâ iz arktičke zemlje koja su im bila prenetâ. To je doba prvih pokušaja reforme kalendara i žrtvenog sistema.

—3000 do —1400. — razdoblje Krittikâs, kada se prolećna ravnodnevica nalazi u Plejadama. *Taittirîya Samhitâ* i *Brâhmanas*, koje početak niza sazveždâ stavljaju u Krittikâs, moraju se očigledno vezati za to razdoblje. Komplikacija himni u *Samhitâs* izgleda da takođe pada u to razdoblje. Predanja o arktičkom poreklu izbledela su i vrlo često rđavo shvatana, što vedske himne čini sve manje i manje razumljivim. Žrtveni sistem i brojne poje-

dinosti koje o njemu nalazima u *Brâhmanas* izgleda da su se razvili tokom tog razdoblja. Na kraju tog razdoblja sastavljena je *Vedânga-joytisha*, ili je u svakom slučaju opažen i određen položaj ravnodnevicâ koje se u njoj pominju.

—1400 do —500. — Pre-budističko razdoblje, kada nastaju *Sâtras* i filozofski sistemi.

Ta hronologija je osetno različita od one koju sam dao u *Orionu*. Do ovih promena je došlo usled nužnih popravki arktičkom teorijom koja početak Aditinog ili pre-orionskog razdoblja pomera na početak sadašnje post-glasijalne ere. Po terminologiji *Purânas*, prvo razdoblje koje sledi iza kraja glasijacije (—8000 do —5000) može se nazvati Krita yuga ili doba lutanja, takvim opisano u *Aitareya Brâhmana* (VII, 15). Malo je verovatno da *Brâhmana* o kojoj je reč stvarno podrazumeva seobu Arija u severne oblasti Evrope i Azije, u potrazi za novim teritorijama, kada Kritu opisuje kao doba lutanja. Ipak, zanimljivo je istaći tu podudarnost, kao i druge odlike pripisane svakom od četiri yugas koje navodi ova *Brâhmana*. Tako nam se kaže da »Kali leži, Dvâpara se malo miče, Tretâ se podiže a Krita se kreće«.?) Dr Haug objašnjava to mesto upućivanjem na igru kockom, no drugi učenjaci predložili su različita objašnjenja. Iz svetlosti arktičke teorije, isto tako dobro možemo pretpostaviti da različite etape života indoevropske rase, od post-glasijalnog doba, napreduju počev od traganja za novim teritorijama pa do konačnog ustoličavanja u zemljama po svome izboru, otprilike na isti način na koji, u *Avesti*, Angra Mainyu jednu za drugom zaposeda šesnaest zemalja koje je stvarao Ahura Mazda. Ali ta strofa nije jedini izvor našeg saznanja da indoevropski narodi nisu bili sedelački tokom prvog razdoblja; oni su morali otkriti i zatim napustiti brojne zemlje pre ustalijavanja u krajevima koji su im odgovarali. Već sam rekao da su indoevropska religija i obred inter-glasijalni te da vedska religija i obredni sistem predstavljaju njen post-glasijalni produžetak, počev od onoga što se moglo sačuvati od potopa glasijacijom. To sačinjava, po mom mišljenju, zanimljivu osnovu počev od koje možemo naše re-

zultate upoređivati sa mišljenjima teologâ. Nije nam, naravno, moguće utvrditi doba do kojeg seže svaka himna iz *Rig-Vede*, ali možemo sasvim dobro pretpostaviti da oni preživeli u velikoj kataklizmi, ili njihovi neposredni potomci, morahu da u prvoj prilici, što će reći odmah po trajnom nastanjivanju, utelove u himne religiozna znanja koja su nasledili od svojih predaka. Ne može se, dakle, reći da himne odslikavaju jednu novu religiju koja se svesno ili nesvesno razvila u ravninama Središnje Azije u post-glasijalno doba; a polarno obeležje vedskih božanstava otklanja i najmanju sumnju po tom pitanju. To nije isti problem sa onim o vezi pre-potopskog jezika i jezika himni, a kao i Patañjali i Vyâsu, nas ne zanimaju ni reći ni slogovi tih himni, jer oni nisu nepromenjivi. Mi više brinemo o duhu tih himni, a nemamo ikakvog razloga za sumnju u merodavnost i poštenje vedskih bardâ po pitanju onoga što su oni smatrali za svoju svetu dužnost, tj. očuvanje i prenošenje, na dobrobit budućih naraštajâ, religioznih znanjâ koja su primili od svojih pre-potopskih predaka. Njihovim dostojnim naslednicima treba zahvaliti na tome što su himne bile sačuvane, do poslednjeg naglaska, tokom tri ili četiri poslednja milenijuma, po najumerenijim procenama. Nema ikakvog razloga za pretpostavku da su očevi bili nesposobni da učine ono što su obavili sinovi, utoliko pre što su se oni još sećali arktičke zemlje i religije. Jednako možemo zapaziti da su himne bile namenjene javnom pevanju i recitovanju, a cela zajednica, bez sumnje vrlo želeći da očuva drevne obrede, morala je bdeti nad pravilnim izgovorom ovih Rishijâ. Zato možemo mirno tvrditi da je izvorna arktička religija bila valjano očuvana u vidu predanjâ, disciplinovanim pamćenjem Rishijâ, do trenutka kada su ove utelovljene, najpre u grubom obliku s obzirom na uglađenost (*su-uktas*) himni *Rig-Vede*, u razdoblju Oriona, pre no što su sakupljene u Mandalama i najzad u *Samhitâs*; a mi ćemo dodati da su oslonci tih himni inter-glasijalni, mada se njihovo poreklo gubi u noći vremena. Da bismo izbegli brkanje teološke i istorijske tačke gledišta, dajemo dole, u dva naporedna stupca, njihove odlike.

---

Teološka tačka gledišta

1. *Vede* su večne (*nitya*), bez početka (*anadi*) i nisu ljudsko delo (*apaurusheya*).

2. *Vede* su uništene tokom potopa na kraju poslednjeg *kalpa*.

3. Početkom sadašnjeg *kaipa*, Rishi su ponovo stvorili, pomoću tapasa, po suštini, ako već ne po obliku, pre-potopske *Vede* na koje im je sećanje zaveštalo božanstvo.

---

Istorijska tačka gledišta

1. Vedaska ili arijska religija potiče iz među-ledenog doba.

2. Arijska religija i kultura uništene su tokom poslednjeg ledenog doba koje je arktičke oblasti učinilo nenastanjivim.

3. Vedske himne pevali su u post-glasijalnom dobu pesnici koji su njihovo poznavanje ili njihov sadržaj nasledili iz neprekinutog predanja koje seže do njihovih pre-potopskih predaka.

---

Poređenje dva stupca pokazuje nam da je predanje o uništenju i preformaciji *Vedâ*, koje je po gore navedenoj strofi iz *Mahâbhârate* kompilirao Vyâsa, mora biti uzeto kao suštinski zasnovano na jednoj istorijskoj činjenici. Po puranističkoj hronologiji, doduše, početak sadašnjeg *kalpa* seže više milenijuma unatrag; ali ako je po procenama nekih geologâ post-glasijalno razdoblje započelo pre nekih 8.000 godina, ako ne i pre, puranistička procena ne sme nas iznenaditi, naročito kada, kao što smo ranije rekli, obelodanjuje autentično predanje o 10.000 godina propisanih ciklusu od četiri *yugas*, od kojih je prvi započeo u isto vreme kad i novi *kalpa*, ili u geološkim pojmovima, u isto vreme kad i post-glasijalno doba. Druga jedna tačka oko koje se dva stanovišta razilaze jeste činjenica da *Vede* nemaju početka (*anâditva*). Nemoguće je istorijski i naučno dokazati da su vedaska religija i kult potpuno bez početka. Sve što možemo reći jeste da se taj početak gubi u noći vremena, ili, pak, da je vedaska religija isto toliko stara koliko i arijski jezik ili sâm arijski čovek. Ako se teolozi ne zadovoljavaju tom naučnom tvrdnjom o njihovoj tački gledišta po pitanju večnosti *Vedâ*, naučna i teološka uverenja moraju se jedna od druge raz-

lučiti, jer su njihovi metodi istraživanja suštinski različiti. Upravo iz tog razloga ja sam ove tačke gledišta sažeo u naporednim stupcima, da bismo ih uporedili bez brkanja. Pitanje da li je svet stvoren počev od iskonske REČI ili božanskog Logosa izlazi van okvira našeg istorijskog istraživanja; a svaki zaključak zasnovan na analognim učenjima ne može se otud obrađivati na ovom mestu. Možemo ipak u praksi dopustiti da je vedska religija bez početka, čak iako se počne od naučnih temelja.

Istančana analiza himni *Rig-Vede* pokazuje da su sami vedski Rishi bili svesni činjenice da je sadržaj himni koje su pevali bio pre-potopskog obeležja, iako su ih oni sami preformulisali. Već smo se osvrnuli na činjenicu da *Vede* sadrže dve vrste himni, od kojih bi prvu načinili, porodili ili stvorili, poput kočije, Rishi kojima su one pripisane, dok bi druge nadahnuli, dali ili porodili bogovi. Dr Muir pokušava da približi te dve oprečne tačke gledišta ukazujući da su se mišljenja Rishija mogla razlikovati, ili, pak, da se, u slučaju kada se himne različitog obeležja vezuju za istog pisca, može misliti da se onih koje potiču od bogova pisac bolje prisećao, a da su druge one koje su najvećim delom njegove. Te dve kategorije himni mogle su takođe nastati polazeći od ideje da su se vedski Rishi podsticali na nadahnuće. Doista, ako himne nisu bile tumačene uz pomoć bogova, to je bio znak manje autentičnosti.<sup>8)</sup> Ukratko, ljudsko posredovanje nije, dakle, nespojivo sa nadljudskim poreklom ovih himni. Ta približavanja, međutim, u isti mah su i nedovoljna i neubedljiva. Bolji način da se izmire oprečni iskazi Rishija bio bi da se napravi razlika između izraza i oblika s jedne, i sadržaja, suštine ili građe himni s druge strane, te da se kaže da ako je izraz bio ljudski, suština je bila drevna i nadljudska. *Rig-Veda* sadrži brojne odlomke u kojima bardi imenuju drevne pesnike (*pūrve rishayah*) ili drevne himne (I, 1, 2; VI, 44, 13; VII, 29, 4; VIII, 40, 12; X, 14, 15; itd.); zapadnjački egzegeti razumevaju te reči kao aluzije na prošle naraštaje vedskih barda, koje, pak, ne sežu preko sadašnjeg post-glasijalnog doba. Same himne, međutim, sadrže argumente koji protivureče tim mnenjima. Vedski bardi govore,

doduše, o drevnim i novijim himnama, ali nam često kažu da iako je himna nova (*navyasi*), božanstvo kojem se ona obraća je staro (*pratana*) ili drevno (VI, 22, 7; 62, 4; X, 91, 13; itd.). To naznačuje da su božanstva opevana u himnama već bila smatrana za drevna. Imamo, osim toga, odlomaka u kojima se kaže da su dela božanstva drevna, što očigledno dokazuje da ono o čemu himna govori predstavlja tradicionalnu činjenicu kojoj pesnik nije bio svedok. Tako u I, 32, 1 pesnik otvara svoju pesan objavljujući da će recitovati o Indrinim delima iz prvih vreñenâ (*prathamâni*); ta dela su takođe određena sa *pūrvyâni* i *pūrvîh* (I, 11, 3; 61, 13), a isto je tako i sa delima Ashvina (I, 117, 25); ta nam himna, uostalom, daje dug spisak delâ koja ukazuju na to da je pesnik vršio nabranjanje po onom što je znao iz predanja, pre no što bi to bilo recitovanje epopeje koju je sâm izmislio ili koju su doživeli njegovi preci u bliskoj prošlosti. To takođe proishodi iz činjenice da se drevnim Rishima kao što su Angirasi ili Vasishtha pripisuju natprirodne moći (VII, 33, 7—13), ili da se tvrdi da su oni živeli ili razgovarali sa bogovima (I, 179, 2), ili da su delili njihovu radost (*Devânâm sadhamâdah*; VIII, 76, 4). Takođe se kaže da su oni prvi vodiči (*pathikrit*; X, 14, 15) za buduće naraštaje. Nemoгуće je zamisliti da su vedski pesnici takve natprirodne moći mogli pripisivati svojim bliskim precima; iz toga, dakle, moramo zaključiti da su preci o kojima je tu bila reč bili pre-potopski preci (*nah-pūrve pitarah*) koji obavljahu svoja žrtvovanja tokom anktičke godine od sedam do deset meseci. Što važi za pretke, jednako se dobro primenjuje i na božanstva pominjana u himnama. Već sam podvukao da se legenda o Aditi i njenim sinovima smatra kao pripadajuća prethodnom dobu (*pūrvyam yugam*); isto važi i za legende o Indri, Ashvinima ili drugim božanstvima čija se dela u *Rig-Vedi* određuju sa *pūrvyâni* ili sa *prathamâni*, što će reći kao stara ili drevna. Ukratko, himne, pesnici ili božanstva *Rig-Vede* moraju se odnositi na jedno proteklo doba, a ne na post-glasijalno vreme. Samo pod tim uslovom razumljiv je polarni karakter tih božanstava. Može se dopustiti da su vedski bardi ponovo sačinili pesme ili himne; ali još uvek se postavlja



pitanje da li je građa tih himni bila njihova vlastita tvorevina. Činjenica da se božanstva određuju kao drevna, u suprotnosti sa pesmama koje su im ponuđene (VI, 62, 4), te da su ukrašeni polarnim pridevcima, dozvoljava nam da pitanje razrešimo na sledeći način: iako je rečnik himni nov, njihov sadržaj je drevan, što se svodi na to da je on pesnicima predanjem prenet iz davnih vremena. U jednoj himni iz desete *Mandale* (X, 72, 1—2), pesnik, koji će slaviti rođenje ili poreklo bogova, započinje ovako: »Žarom pohvalâ, slavimo rođenje bogova, izgovarajući himne koje bilo ko među njima, živeći u našem poznom vremenu, može videti (*yah pashyâd uttare yuge*).« Ovde imamo čistu opreku između rođenja bogova s jedne, i pesnikâ koji se nadaju da će u svome vremenu videti himne s druge strane, što očigledno znači da je sadržaj himne sećanje na prethodno doba (*yuga*), te da pesnik slavi kada opaža ili vidi tu himnu u vreme u kojem živi. Činjenica da se smatralo da su Rishi opažali, a ne izumevali vedske himne, ili pre njihov sadržaj, dokazana je ovim navodom. Analogan izraz nalazimo u VIII, 69, 6: »Indra i Varuna! Zahvaljujući *tapasu* vidim (*abhi apashyam*) da ste nekada Rishima dali mudrost, znanje jezika, sveto znanje (*shrutam*) i sva mesta koja su mudraci stvorili obavljajući žrtvovanje.« Ideja o opažanju sadržaja vedskih himni nalazi se ovde gotovo u istim izrazima koje je upotrebio Vyâsa u gore navedenoj strofi iz *Mahâbhârate*. Jedini način da pomirimo oprečne tvrdnje o ljudskom i nadljudskom poreklu himni jeste otuda taj da se ono pripíše bilo obliku, bilo sadržaju himni o kojima je reč, kako to predlažu Patanjali i drugi komentatori. Dr Muir je istakao jedan odlomak (VIII, 95, 4—5) u kojem se kaže da je pesnik »porodio (*ajijanat*) za Indru najnoviju i najživotvorniju od himni (*naviyasim mandrâm giram*) koja je izašla iz umnog duha, drevnog duhovnog stvaranja (*dhiyam pratnâm*), puna svete istine«.9) Ovde se, dakle, kaže da je himna o kojoj je reč u isti mah i nova i drevna, pa dr Muir navodi Aufrechta da pokaže da *gir*, tj. izraz, stoji ovde nasuprot *dhi*, tj. misao, što očigledno pokazuje da je bard kome je himna bila pripisana jednu drevnu misao (*pratnâdhih*) uobličio u novom

jeziku (*naviyasi gih*). Drugačije rečeno, himna je drevna po sutšini, iako je njen izraz novijeg datuma, zaključak do kojeg smo već bili došli polazeći od različitih premisâ. Tim povodom takođe možemo navesti činjenicu da među različitim poglavljima u koja su bile svrstane i razdeljene *Brâhmanas* nalazimo jedno koje se naziva *Purâ-kalpa*, što će reći obredi ili predanja jednog prošlog doba, što pokazuje da se verovalo da su čak i *Brâhmanas* sadržale pre-potopske povesti ili predanja. Tvrdnja koju iznosi *Taittiriya Samhitâ* da se »sveštenici nekada pribojavahu da se zora neće završiti ili da za njom neće uslediti izlazak Sunca« navodi Sâyana kao pokazatelj jednog *Purâ-kalpa*, a mi smo ranije videli da se ta rečenica može objasniti samo u odnosu na arktičku zoru, koju je čovek mogao opažati samo u među-ledenom dobu. Ako dopustimo da se *Brâhmanas* odnose na činjenice jednog proteklog doba, a *fortiori* možemo istu stvar dopustiti i za *Vede*. Na koji god način pristupili pitanju, uvek smo sâmim tekstovima ili rasuđivanjima koja polaze od tih tekstova neodoljivo navedeni na zaključak da je sadržaj vedskih himni drevan i inter-glasijalnog porekla, te da su ga u vedske himne na početku sadašnjeg post-glasijalnog doba utelovili Rishi koji su ga u obliku neprekinutog predanja primili od svojih inter-glasijalnih predaka.

Ima mnogo drugih vidova vedske ili puranističke književnosti ili mitologije koji su prvi put osvetljeni, a mogli bismo čak reći i razumno i razložno objašnjeni teorijom arktičkog i inter-glasijalnog porekla. Na primer, sada lako možemo objasniti razočaranje zapadnjačkih naučnikâ koji, kada su se prvi put upoznali sa *Vedama*, očekujući da u njima nađu prve izlive arijskog duha prožete strahom i čuđenjem pred fizičkim pojavama ili pred stihijama prirode koje su smatrali za božanska očitovanja, nisu u njima našli drugo do jedan vrlo razrađen obredni sistem. Naša teorija jasno pokazuje da iako *Vede* predstavljaju najdrevniju zbirku arijske rase, civilizacija, odlike i kult božanstava koji se u njima pominju ipak nisu delo vedskih bardâ, nego su iznova stvoreni polazeći od onoga što se moglo sačuvati za potom-

stvo iz među-ledenog doba; ushemo li da doseg-  
 nemo izvore arijske civilizacije, valja nam ići s onu  
 stranu sadašnjeg post-glasijalnog doba da bismo  
 uvideli način na koji se moglo živeti u arktičkim  
 oblastima. Na žalost, imamo vrlo malo elemenata  
 koji nam dozvoljavaju da ustanovimo stupanj koji  
 je dostigla civilizacija. Ali mislimo da smo poka-  
 zali da je inter-glasijalna indoevropska civilizacija  
 morala biti nadmoćna u odnosu na ono što se u  
 opštem slučaju pretpostavlja, te da nema razloga  
 da prve Indoevropljane ne stavimo na isti stupanj  
 sa stanovnicima drevnog Egipta, s kulturne i civil-  
 izacijske tačke gledišta. Životnost i nadmoćnost  
 indoevropskih naroda, kako to pokazuje njihovo  
 osvajanje istrebljenjem ili asimilacijom ne-indoev-  
 ropskih rasa sa kojima dolazahu u dodir tokom  
 svojih seobâ u potrazi za novim zemljama, od Se-  
 vernog Pola do Polutara, ako ne i dalje, razum-  
 ljivi su samo ako dopustimo da su oni bili dostigli  
 visok stupanj civilizacije u svojoj zavičajnoj zemlji.  
 Ako se temeljnije ispituju *Vede* iz svetlosti arktičke  
 teorije, možemo očekivati da u njima otkrijemo i  
 druge činjenice koje će doprineti osnaženju toga  
 stava, no koje su ostale skrivene usled nesavrše-  
 nosti naših znanjâ o fizičkom i društvenom okruženju  
 koje su poznavali drevni vedski Rishi, živeći na-  
 domak Severnog Pola pre poslednje glasijacije.  
 Istraživanje arktičke oblasti koje je već započelo  
 moći će da pripomogne našim proučavanjima po-  
 četaka indoevropske civilizacije. Taj zadatak ostav-  
 ljamo budućim naraštajima, kada će teorija o arktič-  
 kom poreklu Indoevropljana biti naučno priz-  
 nata. Naš predmet bio je naprosto da pokažemo  
 da u *Vedama* i *Avesti* ima dovoljno dokazâ da se  
 ustanovi postojanje arktičkog zavičaja Indoevropl-  
 jana u među-ledenom dobu, a čitalac koji nas je  
 pratio svom dužinom našeg izlaganja može sada vi-  
 deti da je teorija koju smo nastojali da dokažemo  
 zasnovana na čvrstoj celini tekstova i odlomaka  
 koji su sačuvani predanjem i pripadaju dvema naj-  
 drevnijim zbirkama indoevropske rase, a nalaze ne-  
 zavisnu potvrdu u naukama kao što su geologija,  
 arheologija, paleontologija, lingvistika, uporedna  
 mitologija i astronomija. U stvari, na ideju istra-  
 živanja arktičkom porekla u *Vedama* nadahnua nas  
 je nedavni napredak ostvaren u ovim naukama, a

metod koji smo u svojim istraživanjima usvojili  
 onoliko je strog koliko to samo može biti. Ima tek  
 nekoliko vekova kako su nauku vedske egzegeze  
 zasnovali indijski Nairuktasi; može, pak, izgledati  
 iznenađujućim da su pokazatelji jedne arktičke na-  
 seobine ostali u *Vedama* tako dugo nepoznati. Ali  
 iznenađenja te vrste nemaju mesta na onim pod-  
 ručjima na kojima se moraju očekivati rezultati  
 zasnovani na najstrožim zakonima logike i nauč-  
 nog istraživanja, iz svetlosti napretka u saznanjima.  
 Upravo te zakone uzeli smo za vodiče, pa ako va-  
 ljanost naših zaključaka ubuduće odoli njihovoj  
 proveri, nadamo se da smo uspeali da otkrijemo  
 istinsko tumačenje izvesnog broja vedskih tekstova  
 i legendi do sada prenebregavanih ili rđavo shva-  
 tanih. U naše vreme napretka, u kojem je pitanje  
 izvornih ljudskih kulturâ i civilizacijâ pretresano  
 na različite načine, nauka tumačenja *Vedâ* nije  
 mogla ostati usamljena, niti se isključivo zasnivati  
 na lingvistici ili gramatičkoj analizi; mi smo samo  
 pratili duh vremena pokušavajući da uskladimo  
 poslednje rezultate nauke sa predanjima koja su  
 sadržana u najdrevnijim zbirkama indoevropske  
 rase, knjigama koje su naši preci visoko cenili i  
 očuvali prolazeći kroz nepremostive teškoće, zah-  
 valjujući svom religioznom oduševljenju, nepreki-  
 danom do početka sadašnje ere.

#### BELESKE

- 1) Uporediti sa Manu, I, 69—71. Predmet je dotaknut na dva mesta u *Mahâbhârati*, prvi put u *Shânti-Parvan*, gl. 231, a drugi put u *Vana-Parvan*, gl. 188, V, 21—28 (izdanje iz Kalkute).
- 2) Taylor, *Origin of the Aryans*, str. 57.
- 3) Dr Schrader, *Préhistoire des peuples aryens*, Je-  
vonsov prevod, str. 418.
- 4) Max Müller, *Last Essays*, strane 172. i dalje.
- 5) Laing, *Human Origins*, str. 404, 405.
- 6) Muir, *O.S.T.*, tom III, str. 58.
- 7) *Ait. Brâh.*, VII, 15.
- 8) Muir, *O.S.T.*, tom III, str. 274—275.
- 9) Muir, *O.S.T.*, tom III, str. 239.

Bâl Gangâdhar Tilak: *Arktička pradomovina Veda*

Biblioteka: *Istok—Zapad*

Urednik: *Dragoš Kalajić*

Recenzent: *Dragoš Kalajić*

Tehnički urednik: *Jovan Milojković*

Za izdavača: *Gradimir Stojaković, direktor*

Izdavač: *NIRO »Književne novine«*

*Beograd, Francuska 7*

Tiraž: *3.000*

Štampa: *»Kosmos« — Beograd, Sv. Save 16—18*