

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA

X
2007



ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER
SLOVENSKE AKADEMIJE ZNANOSTI IN UMETNOSTI
INŠTITUT ZA SLOVENSKO NARODOPISJE, LJUBLJANA, SLOVENIJA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE
DIPARTIMENTO DI LINGUE E CIVILTÀ DELL'EUROPA CENTRO-
ORIENTALE, UDINE, ITALIA

LJUBLJANA 2007



Uredniški svet / Consiglio di redazione / Advisory Board

Natka Badurina (Università degli Studi di Udine), Nikos Čausidis (Univerzitet Sv. Kiril i Metodi, Skopje), Roberto Dapit (Università degli Studi di Udine), Pietro U. Dini (Università degli Studi di Pisa), Remo Faccani (Università degli Studi di Udine), Stefano Garzonio (Università degli Studi di Pisa), Larisa Fialkova (University of Haifa), Janina Kursite (Univerza v Rige), Nijolė Laurinkienė (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Vilnius), Mirjam Mencej (Univerza v Ljubljani), Ljubinko Radenković (SANU, Beograd), Leszek Paweł Ślupecki (Instytut Archeologii PAN, Warszawa), Zmago Šmitek (Univerza v Ljubljani), Svetlana Tolstaja (Institut slavjanovedenija Rossijskoj Akademii Nauk, Moskva), Giorgio Ziffer (Università degli Studi di Udine)

Uredništvo / Redazione / Editorial Board

Monika Kropelj (odgovorna urednica/curatrice/Editor-in-Chief)
ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija/
Slovenia

E-mail: monika@zrc-sazu.si

Nikolai Mikhailov (odgovorni urednik/curatore/Editor-in-Chief)
Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-
Orientale, Italia/Italia

Via Zanon 6, 33100 Udine

E-mail: nikolai.mikhailov@uniud.it

Vlado Nartnik,

ZRC SAZU, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija/
Slovenia

E-mail: vlado@zrc-sazu.si

Andrej Pleterski,

ZRC SAZU, Inštitut za arheologijo, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija/Slovenia

E-mail: pleterski@zrc-sazu.si

Izdajata / Pubblicato da / Published by

Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti,

Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija

in / e / and

Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue
e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale, Udine, Italia

Spletna stran / Sito internet / Website

<http://sms.zrc-sazu.si/>

Izhaja s podporo Agencije za raziskovalno dejavnost RS / Pubblicato con il sostegno finanziario di
Agenzia per la ricerca scientifica della Repubblica di Slovenia / Published with the support of the
Slovenian Research Agency

Studia mythologica Slavica is included in the following databases: Ulrich's International Periodicals
Directory; MLA Bibliography; Sachkatalog der Bibliothek - RGK des DAI; IBZ; FRANCIS; HJG
(The History Journals Guide)

Slika na zadnji strani ovitka: Riba Faronika na portalu cerkve sv. Jakoba v Nerinu pri Pivki iz leta 1633.
Fotografia sul retro della copertina: Il pesce Faronika sul portale della chiesa di San Giacomo a Nerin
presso Pivka, risalente all'anno 1633.

Back cover Photo: Faronika the Fish on the portal of St. Jacob's church in Norin by Pivka, 1633.

Tisk / Stampato da / Printed by

Collegium graphicum d.o.o., Ljubljana

Vsebina

Indice

Contents

SLOVANSKA MITOLOGIJA. VIRI IN REKONSTRUKCIJE.....	7
MITOLOGIA SLAVA. FONTI E RICOSTRUZIONI.....	7
SLAVIC MYTHOLOGY. SOURCES AND RECONSTRUCTIONS.....	7
Alja Žorž : Comparison of »Slavic« pots with gender and age of the deceased.....	9
Benjamin Štular: Posamezniki, skupnost in obred v zgodnjem srednjem veku. Primer grobiščnih podatkov z Malega gradu v Sloveniji.....	23
Орхидеја Зорова: Пентаграм во средниот век – прелиминарни истражувања врз основа на балканските примери.....	51
Никос Чаусидис: Митологизираното гумно во словенската традиционална култура - I.....	83
Ivan M. Hrovatin: Izročilo o jezeru in zmaju kot kozmogonski mit.....	105
RAZISKOVALNE METODE IN INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA 117	
METODI DI RICERCA E INTERPRETAZIONI DELLA TRADIZIONE POPOLARE..... 117	
RESEARCH METHODS AND INTERPRETATIONS OF FOLK TRADITION..... 117	
Remo Faccani: Evel Gasparini. Dalla letteratura russa all'etnologia slava.....	119
Ivan Lozica: U susret drugoj mitologiji. Porod od tmine: Jokastine kćeri i unuke.....	137
Martin Golema: Medieval Saint Ploughmen and Pagan Slavic Mythology.....	155
Zmago Šmitek: Kaj raste brez korenja? O kamnih s posebnimi svojstvi na Slovenskem.....	179
Ольга Белова, Владимир Петрухин: “Курица не птица...”. Демонологическая орнитология в кросскультурном пространстве.....	197
Mirjam Mencej Mirjam: Telesni načini škodovanja čarovnic.....	207
Екатерина Анастасова: Летящая икона – семантика и функции одной легенды.	229
Наяа Bar-Itzhak: Cross-Cultural Narration in the Nineteenth Century: Jewish Folk Narratives Transcribed by a Polish Author.....	239
Bernd Gliwa: Kurze Bemerkungen zum baltischen und slawischen Modell der Seele.....	261
SODOBNA MITOLOGIJA.....	265
MITOLOGIA CONTEMPORANEA.....	265
CONTEMPORARY MYTHOLOGY.....	265
Olesya Britsyna, Inna Golovakha-Hicks: The Destiny of Traditional Demonological Beliefs in Contemporary Ukrainian Society.....	267
Boštjan Kravanja: Rekonstrukcija svetega prostora na primeru lokacije sv. Hilarija in Tacijana pri Robiču.....	277
Simona Govednik: Razvoj podobe vampirja od folklore do računalniških iger.....	297

RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH	309
RECENSIONES ET SEGNALAZIONI DEI LIBRI.....	309
BOOK REVIEWS.....	309
Devijacije i promašaji. Etnografija domačeg socijalizma, a cura di Lada Čale Feldman e Ines Prica. (Natka Badurina).....	311
Larisa Fialkova, Maria N. Yelenevskaya: Ex-Soviets in Israel. From Personal Narratives to a Group Portrait. (Monika Krojej)	316
Ljupčo S. Risteski: Kategoriite prostor i vreme vo narodnata kultura na Makedoncite. (Andrej Pleterski).....	318
Nikos Čausidis: Kosmološki sliki. Simbolizacija i mitologizacija na kosmosot vo likovniot medium. (Andrej Pleterski).....	321
Ivan Šprajc: Quetzalcóatlova zvezda. Planet Venera v Mezoameriki. (Andrej Pleterski).....	323
Slovenske ljudske pripovedi. Miti in legende. (Mirjam Mencej)	325
Stanka Drnovšek: Bibliografija Studia mythologica Slavica 1–10 (1998–2007).....	327

**SLOVANSKA MITOLOGIJA
VIRI IN REKONSTRUKCIJE**

**MITOLOGIA SLAVA
FONTI E RICOSTRUZIONI**

**SLAVIC MYTHOLOGY
SOURCES AND RECONSTRUCTIONS**

Comparison of »Slavic« pots with gender and age of the deceased

Alja Žorž

Within this study I have attempted to determine whether, in Early medieval contexts, we can or cannot trace any links between size of a pot and both gender and age of the deceased. Have Slav people offered pots within graves of their ancestors, and did these pots carry a certain magical message, maybe as a status symbol? Or does the pot rest near the deceased merely from the point of view of use in everyday life, as a private property of the dead, which he will take to »the other side«?

With the results of analysis of the volume of the pots I have answered only a few questions, but guessings, which point out interesting inhumation practices of this time, have appeared. In any case, Slavic pots, in the sense of grave offerings, did certainly have a sort of symbolic meaning.

Presumptions and hypotheses

In my study I have observed varieties of the volume of Slavic pots. With the term »Slavic pots« I have marked Early medieval pots found in regions which have been populated by Slavic people and other populations.

Before the study of the bibliography, I have raised some important questions and hypotheses, for which I have later on tried to confirm or determine the reason why they do not hold true.

The main aim of this research was to find a reasonable link between the volume of pots and factors such as age, gender of the deceased and other offerings found within the graves.

I was interested in the possibility of discovering a linkage between the volume of pots and the quantity of food which the deceased consumed in the time of his life. In this case, men need more energy therefore more food, and should have owned larger pots than women and children. According to this assumption children should own the smallest pots.

So, can we, in graves with adults, find larger pots than in infant and juvenile burials?

In several Slav graves we can find more than one pot, mostly a pair. One is always larger than the other. Maybe that indicates a special meaning.

Finally, in these graves, we find knives, earrings, necklaces, etc. Can we recognize a link between these offerings and variation in sizes of the pots? Are the pots put in graves with other offerings larger and do they indicate individuals of higher status?

I tried to point out that the meaning of pottery in the time of Slavic people (and even before) was as high and significant as the meaning of more »precious« artifacts from

later on, though at first glance ceramic pots seem unimportant and poor, especially as we do not find a lot of different forms and they are not ornamented with complex patterns.

There is one particular problem which appears to be very important in the process of a study like mine: archaeological publications. From the time of the first archaeological publications there seems to be a lot of emphasis on the text and too little on graphic material. We confront the problem of inadequate catalogues or even absence of catalogues. Within studies, like mine, we observe how important it is to publish a qualitative excavation report, from which we obtain information for further researches. We should dedicate more time to finishing precise sketches and photographs and, which is the most important: we should never leave out the scale of graphic material.

With the statistic results I have tried to extract answers to the above-mentioned questions. It was more difficult to extract information due to incomplete descriptions of graves and lack of anthropological studies, but despite all I was able to come to interesting conclusions.

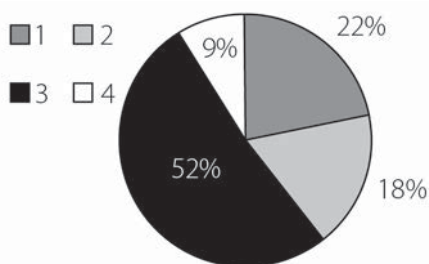


Diagram 1. Number of individuals in graves with pots according to gender.

1 - women, 2 - men, 3 - infants, 4 - unknown.

Diagram 1. Število oseb v grobovih z lonci, po spolu.

1 - ženske, 2 - moški, 3 - otroci, 4 - neznano.

Methodology

For applicable results I needed to collect a sample of pots from at least one hundred burial contexts. I have studied several necropolises with burials in which we can also find pots as offerings.

Regarding information needed I pointed out criteria which were used in the method of selecting specific graves with pots: inventory number, dimensions of vessels, scale, age of the deceased, or anthropological analysis of specific necropolis (Štefančič 1995) and vessel sketch.

I used the program Microsoft Access to record information, which I gained from the literature stated at the end. I composed a specific form which includes a form for calculating the volume of vessels made by Vid Pleterski (Pleterski 2003). I used the Microsoft Excell program for statistic analysis. After analysis of dimensions I have obtained a table including all the information needed for reasonable conclusions.

Whilst gathering the literature needed I was confronted with a lot of difficulties. In numerous cases there was no inventory number by the description of each vessel, so I had to use my own numbering. Sketches were often poor, sometimes just photographs which were unsuitable for further processing and gathering of dimension information. The catalogue of necropolis Ptuj-grad was the only one which included a scale with appropriate

sketches. Nin-Ždrijac was the only necropolis, regarding the ones used in this study, on which they performed anthropological analysis. Information about age of the deceased from other necropolises were only approximate, or the age was described by the terms juvenilis, adultus, maturus. Nevertheless I succeeded in selecting at least one hundred pots for my analysis.

I calculated the volume of pots found in nine necropolises. I took into consideration the assumption that the same practices were carried out in all regions inhabited by Slav people, therefore I expanded my sample and used also pots from necropolises North and South of Slovenia. I used information obtained from five graves from Slovenia, Brezje pri Zrečah (Pahič 1969), two from necropolis Ptuj-Grad (Korošec 1950), seven from necropolis Ptuj-Turnišče (Korošec 1953), four from necropolis Zgornji Duplek (Ciglencečki, Knific 1979), and from other European sites: five from necropolis Nin-Ždrijac (Beloševič 1980), twenty-seven from Záhorská Bystrica, Slovakia (Kraskovská 1972), three from Bernhardstahl, Austria (Pittioni 1935), one from necropolis Mikulčice, Czech Republic and forty-two from necropolis Staré Město (Hrubý 1955).

In this way I have studied 91 graves, some of them including more than one vessel, so, altogether, I calculated the volume of 106 vessels.

Results

In 91 graves we find 20 female individuals, 16 male individuals, 47 children and 8 unknown individuals with known age (diagram 1).

First of all, I have classified pots according to gender and within this according to age of the deceased.

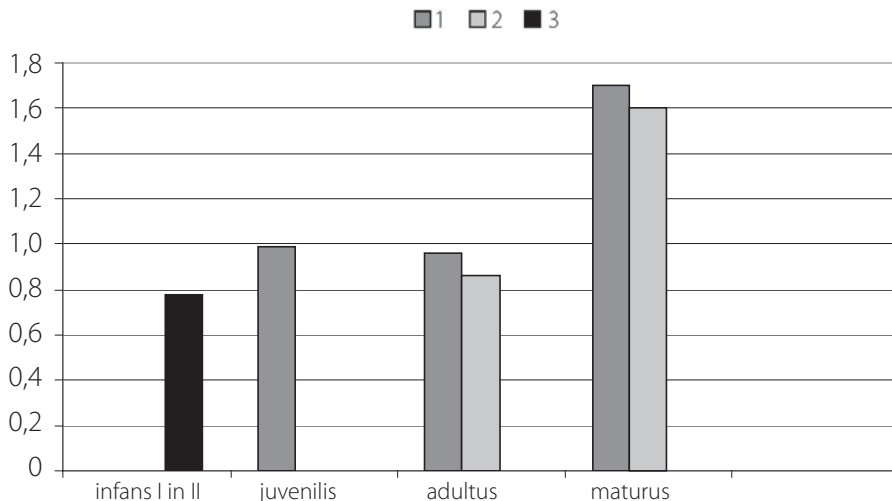


Diagram 2. Average vessel volume in litres according to the age of women, men and infants.

1 - women, 2 - men, 3 - children.

Diagram 2. Povprečna prostornina loncev v litrih glede na starost žensk, moških ter otrok.

1 - ženske, 2 - moški, 3 - otroci.

Comparison of »Slavic« pots with gender and age of the deceased

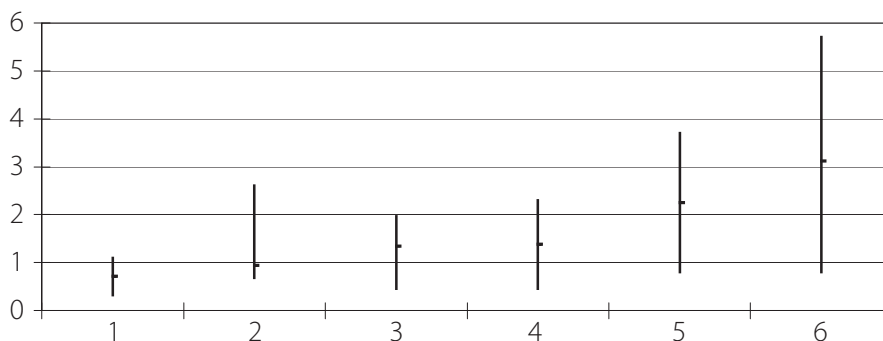


Diagram 3. 1. Span of volume of all vessels in litres according to gender (women, men, children).

1 - infans I in II, 2 - juvenilis, women, 3 - adultus, women, 4 - adultus, men, 5 - matusus, women, 6 - matusus, men.

Diagram 3.: 1. Razpon prostornin vseh loncev v litrih v ženskih, moških in otroških grobovih.

1 - infans I in II, 2 - juvenilis, ženske, 3 - adultus, ženske, 4 - adultus, moški, 5 - matusus, ženske, 6 - matusus, moški.

At women I have selected: juvenilis, 15–21 years, adultus, 21–39 years, matusus, 40–60 years (diagram 2). There were no women of age senilis in the literature studied.

I have extracted men in two classes: adultus 20–40 years and matusus 40–68 years. I was not able to obtain any information about graves from juvenilis period. I combined class senilis and matusus in only one class matusus, because I did not find any major differences between two of these classes, or age information was given in a span from 40–68 years, ages of matusus and senilis class (diagram 2).

I also combined two classes within infant burials: Infans I and Infans II in class Infans 1–10 years (diagram 2).

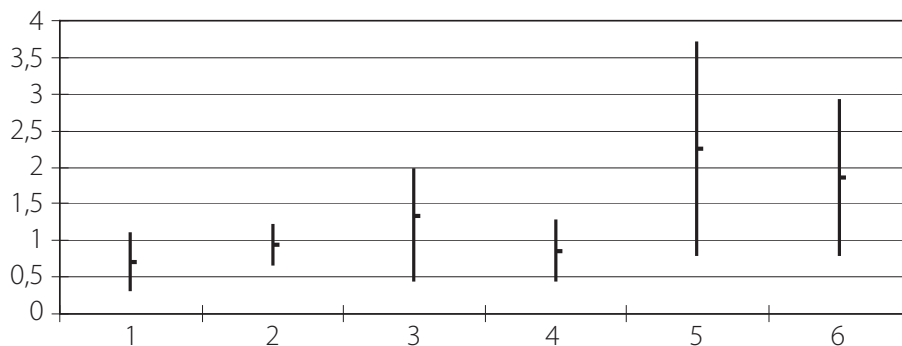


Diagram 3a. 1. Span of volume of all vessels in litres according to gender (women, men, children) including only one vessel.

1 - Infans I in II, 2 - juvenilis, women, 3 - adultus, women, 4 - adultus, men, 5 - matusus, women, 6 - matusus, men.

Diagram 3a. 1. Razpon prostornin vseh loncev v litrih v ženskih, moških in otroških grobovih z le eno posodo.

1 - Infans I in II, 2 - juvenilis, ženske, 3 - adultus, ženske, 4 - adultus, moški, 5 - matusus, ženske, 6 - matusus, moški.

I concluded that the average volume of pots offered in infant burials amounts to 0,78 l, though this includes also graves with two vessels, where one, as a rule, is always larger than the other. If we count out greater vessels we extract an average size of 0,67 l.

Regarding the obtained results, my first hypothesis cannot be fully confirmed. Men and women have possessed larger vessels, but if we compare vessels from female and male burials, we cannot differentiate the dimensions within different female and male age groups. The span of dimensions of pots from female burials is even a bit greater

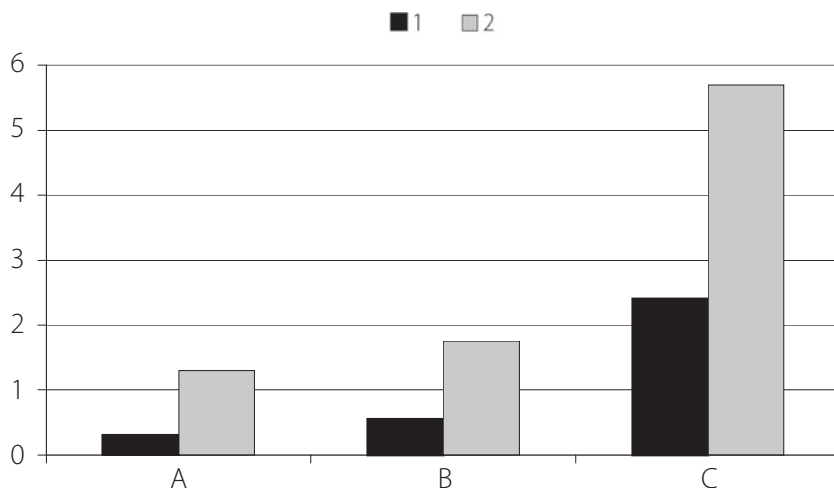


Diagram 4. Average volume in litres, in graves with two vessels, according to gender.

1. Smaller vessel. 2. Larger vessel. A) Infants B) Women C) Men.

Diagram 4. Povprečne prostornine posod v litrih, v grobovih, kjer sta najdeni dve posodi, glede na spol.

1. Manjša posoda. 2. Večja posoda. A) Otroci. B) Ženske. C) Moški.

(diagram 3). According to this statement, the dimension of the pot was therefore not dependent on the quantity of food which the deceased consumed, or it is a consequence of some kind of equality between Slav men and women. Did men and women consume the same quantity of food?

Generally speaking, in female burials we find, larger vessels, but what we have to stress at this point is an alteration which we can observe at age *maturus*, according to female and male burials, and this is even more evident with male pots. Within age group of *adultus* women, the largest size of pot is 1,97 l and within age *maturus* as big as 3,7 l. The largest size of a pot within age group male adults is 1,27 l and *maturus* 5,7 l (diagram 3).

In burials, where we find two vessels, one is always larger than the other, at least twice and at the most eleven times larger (diagram 4). We can observe the »phenomenon« of two pots as offerings in infant burials, in juvenile female burials and male of all ages (diagram 5). In my study sample there were no burials with two pots within female *adultus* and *maturus* age groups. This can be a result of the small sample or indicates a point where

Comparison of »Slavic« pots with gender and age of the deceased

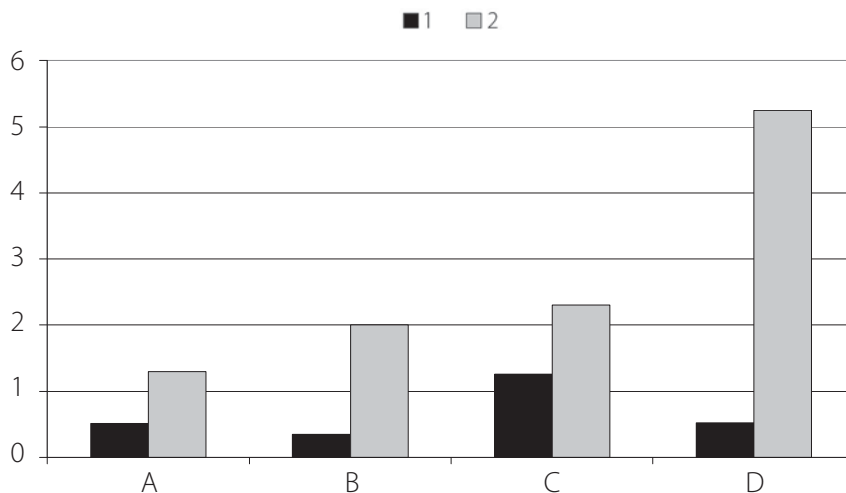


Diagram 5. Average volume in litres, in graves with two vessels, according to age.

1. Smaller vessel. 2. Larger vessel. A) Infans I in II B) Juvenilis, women C) Adultus, men D) Maturus, men.

Diagram 5. Povprečne prostornine posod v litrih, v grobovih, kjer sta najdeni dve posodi, glede na starost.

1. Manjša posoda. 2. Večja posoda. A) Infans I in II. B) Juvenilis, ženske. C) Adultus, moški. D) Maturus, moški.

we can notice a wider cultural pattern. What is remarkable is that in male burials at age maturus, which contain two vessels, the smaller one falls in the span of burials with one vessel, but the larger pot is bigger, in size, than the largest pot added in graves with one vessel in the same age group (diagram 3a). We can conclude that the larger pot (from burials with two pots) certainly had a special meaning.

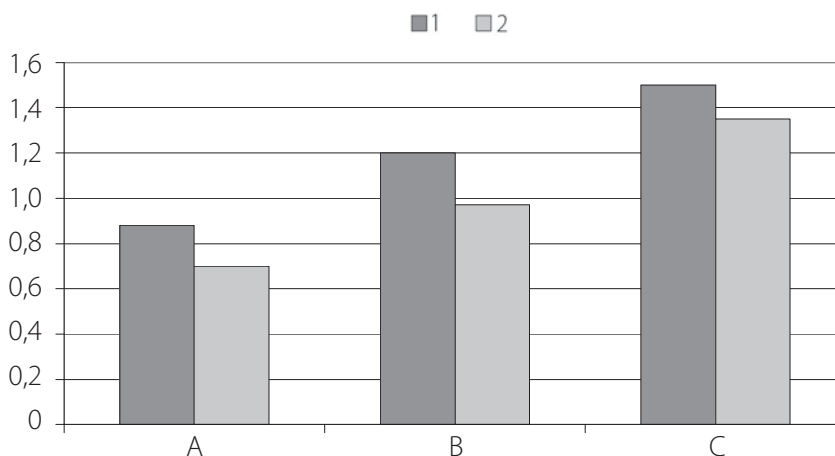


Diagram 6. Average volume in litres, according to gender and other votive artifacts.

1. With offerings. 2. Without offerings. A) Children B) Women C) Men.

Diagram 6. Povprečne prostornine posod v litrih, glede na prdatke in spol. 1. S prdatki. 2. Brez prdatkov.

A) Otroci. B) Ženske. C) Moški.

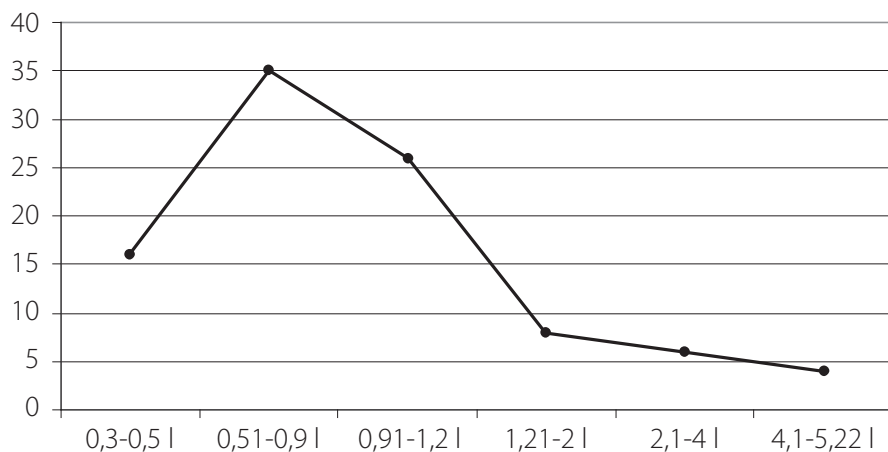


Diagram 7. Graph of all vessel according to classes, in view of average volume of pot in litres.

Diagram 7. Graf števila vseh posod, po razredih, glede na povprečno prostornino posode v litrih.

Generally, the span of vessel sizes is much bigger in male than in female burials (diagram 3). Perhaps there is a link between size of the vessel and size of the deceased. Unfortunately I could not verify this assumption, as from accessible literature it was not possible to obtain information about the size of the deceased.

If we compare graves with and without other votive artifacts (earrings, necklaces, knives) we find no differences. In graves without other offerings the sizes of pots, according to all three gender groups, are a bit smaller, but in my opinion this is a consequence of a smaller sample of graves with other votive artifacts.

According to the average volume of pots, infants have smaller pots than adults (diagram 2).

Discussion

Although I was, at first, skeptical about the link between size of vessels and gender and age of the deceased, the results of this study show that there was certainly some kind of a pattern used in Slav burial practices, especially in the case of offering the ceramic pots. There is no doubt that the largest pots were added in burials of the oldest members of the community. Also, in burials consisting of two vessels, one was, as a rule, always greater than the other. Nevertheless I cannot distinguish any mentionable differences between size of the pot and gender of the deceased, which might be a consequence of the inadequate study sample.

It is difficult to say what was the motive for offering vessels of different sizes in Slav graves. Perhaps the oldest person owned larger pots as their importance in the society was higher. In this way, the vessel would be used as a status symbol. Or were older people served in larger pots as a sign of respect. Or something third?

It is necessary to emphasize that the size of pots does not increase evenly, but we can observe an important difference in maturated age group. The pots' volume is, in this case, at least two times larger. Considering that this change is seen both in female group and

in male group, the remark could indicate some kind of cultural pattern. These individuals evidently had a special role in Slav communities.

We can also observe a distinctive pattern in the case of burials with two vessels. One is, as a rule, always larger than the other. If we compare pots' volumes from burials with two vessels (Diagram 4 and 5) with the span from burials with only one vessel (diagram 3a) we come to an interesting conclusion. Volumes of larger pots from burials of men in all age groups do not fall in to the span of burials with one or two pots. A larger pot evidently had a special meaning in relation to juvenile women, infants and also men. Nevertheless, a smaller pot was probably added as a part of private property (pot which was used in everyday consuming of food) and the larger one had more significance, probably a symbolic meaning.

If we link these results to a statement that we cannot find the larger vessel in burials with deceased women of age juvenilis and older, we find out that the largest pot might have symbolized an adult woman. In the case of infant and juvenile women burials it could have been used as a symbol of mother and in the case of men aged *maturus* or *adultus* it could have symbolized mistress of the house or wife. In this way mother, wife and housekeeper could offer support and family protection to her family also in afterlife.

Indeed there is another question that stands out considering the statements above: what was a symbol of men's protection and power in women's burials? Probably a different votive artifact. Maybe a ring, symbol of eternal matrimony, which as a rule cannot be found in male burials.

Also in infant graves, on average, we find smaller pots than within adult burials. We can perceive a certain pattern, which might indicate physical smallness or lower status.

In my opinion, we certainly cannot linearly link volume merely to the quantity of food which the deceased consumed everyday throughout his life. The differences between sizes of vessels in male and female burials should in consequence be greater. Likewise, the pattern seen in offering two pots in the same grave indicates no link to quantities of food consumed by the deceased.

Difference in sizes of pots undoubtedly points out certain patterns in burial practices which are connected to social diversity of the deceased and their status level in the Slav community. Moreover, the vessel itself might represent a person – in this study case, exclusively a woman – in the sense of family as a sacred group of relatives.

Burial practices, including offering pots, have been carried out since the Neolithic. This time is characterized by pottery ornamented with complicated patterns, signs. Pots with symbols, as "face symbol", added to Neolithic burials, have certainly played a significant role in that time and society (Gonçalves 1999). Also Shanks and Tilley (1992) have in the conclusion of the publication of Swedish middle-neolithic ceramics pointed out the linkage of pots and meaning, as symbolic (fertility, life, death,...etc.). The ancient custom of adding different pots to graves is carried on also in the period of Slav people.

In conclusion we can say that pots carry information about complicated social relations, part of which were the deceased whilst still living, and reflect the way in which close relatives of the deceased comprehended the situation and status of the dead.

Acknowledgments

I am truly grateful for the participation of Andrej Pleterski towards forming the article and for giving me the opportunity to publish it. Also, I would like to give thanks to Boštjan Odar for helping me with literary expressions.

Literature

- Belošević, Janko, Materijalna kultura Hrvata od VII do IX stoljeća, Liber, 1980, Zagreb.
- Ciglenečki, Slavko, Knjivic, Timotej, Staroslovansko grobišče v Zgornjem Dupleku, Arheološki vestnik 30, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1979, Ljubljana, 473–488.
- Gonçalves, Victor, Reguengos de Monsaraz: territorios megalíticos. VSG e CMMR, 1999, Lisboa.
- Hrubý, Vilém, Staré Město : Velkomoravské pohřebiště “Na valách”, Monumenta Archaeologica III, Československá akademie ved, 1955, Praha.
- Korošec, Josip, Staroslovansko grobišče na Ptujskem gradu, Dela 1, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1950, Ljubljana.
- Korošec, Paola, Prazgodovinsko in staroslovansko gorbišče pri Turnišču v bližini Ptuja, Razprave III, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1953, Ljubljana, 181–245.
- Kraskovská, Ljudmila, Slovansko-avarské pohřebisko : pri Záhorskej Bystrici, Museum Nationale Slovacaum, 1972, Bratislava, 11–52.
- Pahič, Stanko, Antični in staroslovanski grobovi v Brezju nad Zrečami, Razprave VI, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1969, Ljubljana, 217–297.
- Pittioni, Richard., Das Graberfeld von Bernhardstahl Niederosterreich. Prahistorische Zeitschrift 2, Band XXVI, 1935, Berlin, 165–189.
- PleTERSki, Vid, Program za izračunavanje prostornine posod z izvihanim ustjem, <http://www.zrc-sazu.si/iza/prostornine.html>, 2003.
- Profantová, Naďa, KAVÁNOVÁ, Blanka, Mikulčice – pohřebiště u 6. a 12. kostela: Mikulčice – Gräberfeld bei der 6. und 12. Kirche, Spisy Archeologického Ústavu Akademie Věd České Republiky, 2003, Brno.
- Shanks, M., Tilley, C. Style and Ideology. In: Re-constructing archaeology, 1992, 137–171
- Štefančič, Marija, Antropološka obdelava zgodnjerednjeveških okostij iz grobišča Nin-Ždrijac (Severna Dalmacija), Arheološki vestnik 46, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1995, Ljubljana, 359–367.

Primerjava prostornine "slovanskih" loncev s starostjo in spolom pokojnika v grobu

Alja Žorž

Predpostavke in domneve

V svoji raziskavi sem opazovala raznolikosti prostornine slovanskih loncev, najdenih v grobovih. Z izrazom »slovanski« sem označila zgodnjersrednjeveške lonce z ozemlja, na katerem so v tem času živeli Slovani skupaj z drugimi ljudstvi.

Preden sem se lotila preučevanja gradiva, sem si zastavila glavna vprašanja in domneve, ki sem jih kasneje skušala potrditi ali pa ugotoviti, zakaj ne držijo. Glavni cilj je bil najti smiselno povezavo med prostornino slovanskih loncev, ki so bili pridani v grobove, ter dejavniki, kot so: starost in spol pokojnika ter pridatki, ki jih prav tako najdemo v grobovih.

Zanimalo me je, če je velikost oziroma prostornina lonca vezana na količino hrane, ki jo je pokojnik zaužil v času svojega življenja. Če je temu tako, potem bi moški, ki so potrebovali več energije in s tem tudi več hrane, morali imeti v lasti večje posode kot ženske in otroci. Iz tega sledi, da bi v otroških grobovih pričakovali najmanjše posode.

Vprašamo se lahko: ali so starejšim osebkom pridajali v grob večje posode kot mlajšim?

V posameznih slovanskih grobovih se večkrat (kot pridatek) pojavljata dve posodi. Ena je vedno večja od druge. Morda to kaže na poseben pomen.

Nenazadnje pa kot pridatke v teh grobovih najdemo tudi nože, uhane, ogrlice itd. Ali lahko opazimo povezavo med le-temi in različno prostornino loncev? So posode v grobovih z drugimi pridatki večje in so morda v teh grobovih pokopani ljudje, ki so imeli v času življenja višji status kot drugi?

Želela sem pokazati, da je lončenina v arheološkem času Slovanov prav tako pomembna kot ostali, bolj »dragoceni« pridatki, čeprav se na prvi pogled morda kaže pusto, saj lonci niti nimajo posebnih oblik in niso okrašeni z zapletenimi vzorci.

Poseben problem predstavljajo arheološke objave. Že od prvih arheoloških objav preveč časa posvetimo besedilu in vse premalo slikovnemu gradivu. Problematična je pomanjkljivost ali celo odsotnost katalogov. Pri raziskavah, kot je moja, se pokaže kako pomembna je kakovost izvornih poročil z izkopavanj, iz katerih črpamo podatke za nadaljnje raziskave. Pri izdelavi kataloga bi morali več časa posvetiti natančni izdelavi risb in fotografij, in kar je najpomembneje, nikoli ne bi smeli pozabiti na merilo! Brez merila so še tako dobre risbe kot dragoceni pridatki brez arheološkega konteksta.

S pomočjo statističnih podatkov sem skušala odgovoriti na zgoraj navedena vprašanja. Zaradi nepopolnih opisov grobov in pomanjkanja antropoloških raziskav je bilo moje delo oteženo, a mi je kljub temu uspelo priti do zanimivih zaključkov.

Metodologija

Za uporabne rezultate sem potrebovala vzorec prostornin posod iz vsaj stotih zgodnjersrednjeveških grobov. Preučila sem več grobišč z grobovi, v katere so bili pridani lonci.

Glede na podatke, ki sem jih potrebovala, sem si postavila nekaj glavnih kriterijev za izbor, ki so jih izbrani primeri morali vsebovati: inventarno številko posode, mere posod,

merilo, spol pokojnika, starost pokojnika oziroma antropološko raziskavo grobišča (Štefančič 1995) ter risbo posode.

Za vnašanje podatkov, ki sem jih pridobila z raziskavo posod v literaturi, sem uporabila program Microsoft Access. Obrazec za izračun prostornine zgodnesrednjeveških loncev, ki ga je sestavil Vid Pleterški (Pleterški 2003), sem vnesla v obrazec, ki sem ga v Accessu sestavila sama. Statistično analizo sem opravila s programom Microsoft Excel. Tako sem dobila tabelo vseh grobov z zgoraj navedenimi podatki, ki so bili ključni za mojo raziskavo.

Ob zbiranju literature sem naletela na več težav. Pri opisih posod velikokrat ni bilo inventarne številke posode, zato sem uporabila svoje oštevilčenje. Risbe posod so bile slabe, včasih so objavljene le fotografije posod brez risb. Te fotografije so bile neprimerne za obdelavo in pridobivanje podatkov, ki sem jih potrebovala za izračun prostornine posode. Le pri slovenski objavi grobišča Ptuj-Grad je bilo k risbam priloženo merilo. Od upoštevanih grobišč je bila le za grobišče Nin-Ždrijac narejena podrobna antropološka analiza. Podatki o starosti pokojnikov iz drugih grobišč, ki sem jih zasledila, so bili le približni oziroma je bila starost omejena s pojmi juvenilis, adultus, maturus. Vseeno se mi je posrečilo, da sem iz objav izluščila vsaj sto slovanskih loncev za analizo.

Izračunala sem prostornino loncev iz devetih najdišč. Upoštevala sem predpostavko, da so tudi drugod, kjer so živeli Slovani, v istem času veljali podobni običaji, zato pri analizi prostornine loncev nisem uporabila le najdišč iz Slovenije, temveč sem vzorec razširila tudi na druga evropska zgodnesrednjeveška najdišča. Iz Slovenije sem uporabila pet grobov z Brezja nad Zrečami (Pahič 1969), dva grobova z grobišča Ptuj-Grad (Korošec 1950), sedem grobov z grobišča Ptuj-Turnišče (Korošec 1953), štiri z grobišča Zgornji-Duplek (Ciglencečki, Knific 1979), ter z drugih evropskih najdišč: pet grobov z grobišča Nin-Ždrijac, Hrvaška (Belošević 1980), sedemindvajset z grobišča Záhorska Bystrica, Slovaška (Kraskovská 1972), tri z grobišča Bernhardsthal, Avstrija (Pittioni 1935), enega z grobišča Mikulčice, Češka, ter dvainštirideset z grobišča Staré Město (Hrubý 1955).

Tako sem preučila 91 grobov. Nekateri so vsebovali več kot eno posodo, tako da sem izračunala prostornino za 106 posod.

Rezultati

V 91 grobovih je bilo 20 oseb ženskega spola, 16 oseb moškega spola ter 47 otrok, 8 pa neznanega spola, vendar z znano starostjo (diagram 1).

Posode sem najprej razvrstila glede na spol, znotraj tega pa še glede na starost pokojnika. Pri dvojnih grobovih je bilo jasno, h komu spada katera posoda, zato sem jih prav tako lahko razvrstila glede na starost in spol.

Pri ženskah sem izluščila tri razrede: juvenilis, 15–21 let, adultus, 21–39 let, maturus, 40–60 let. Žensk starosti senilis v obravnavanem gradivu ni bilo (diagram 2).

Pri moških sem pridobila dva razreda: adultus 20–40 let in maturus 40–68 let. Podatkov o grobovih iz juvenilnega obdobja v grobiščih, ki sem jih uporabila, namreč nisem našla. Razred senilis in maturus sem združila v maturus, ker med tema dvema razredoma ni bilo večjih razlik ali pa je bila pri posameznikih starost podana v razponu od 40 do 68 let, kar spada v razred maturus in senilis (diagram 2).

Pri otrocih sem prav tako, glede na dobljene podatke, združila razreda infans I in II v razred infans: 1–10 let (diagram 2).

Povprečna velikost posod pri otrocih je 0.78 l, vendar ta vključuje tudi grobove z dvema posodama, kjer je ena praviloma večja od druge. Če odštejemo večje posode, je povprečna velikost 0.67 l.

Rezultati kažejo, da prva od mojih domnev ne drži popolnoma. Moški in ženske so imeli večje posode kot otroci, vendar so velikosti, če jih primerjamo med posodami v ženskih in moških grobovih, enake v posameznih starostnih obdobjih. Razpon je pri posodah v ženskih grobovih celo malenkost večji (diagram 3). Potemtakem velikost posode v grobu ni bila vezana samo na količino hrane, ki jo je pokojnik zaužil (pri enem obroku v času življenja), saj bi tako posode v ženskih grobovih morale biti manjše kot v moških. Morda pa so v tistem času ženske in moški zaužili enako količino hrane?

Na splošno pri starejših osebkih najdemo večje posode, vendar je potrebno poudariti veliko spremembo, ki se zgodi v starosti matusus tako pri moških kot pri ženskah in je pri moških še bolj očitna. Pri ženskah adultus je velikost največje posode 1,97 litra, pri ženskah matusus pa kar 3,7 litra. Pri moških adultus je največja posoda 1,27 litra, pri moških matusus pa 5,7 litra (diagram 3).

V grobovih, kjer sta pridani dve posodi, je v vseh primerih ena veliko večja od druge, vsaj dvakrat in največ enajstkrat (diagram 4). Dve posodi najdemo v otroških grobovih, pri juvenilnih ženskah in pri moških vseh starosti (diagram 5). Pri ženskah adultus in matusus v mojem vzorcu ni bilo grobov z dvema posodama. To je lahko posledica premajhnega vzorca ali pa se tu kaže širši kulturni vzorec. Zanimivo je tudi, da pri moških v starosti matusus, kjer najdemo dve posodi, manjša posoda pade v razpon grobov z eno posodo, večja posoda pa ima večjo prostornino od največje prostornine posod pri grobovih z eno posodo v istem starostnem obdobju (diagram 3a). Pri moških v starosti adultus manjša posoda spada v razpon, prostornina večje pa je lahko skoraj dvakrat večja (diagram 3a). To kaže, da je imela večja posoda v grobovih, kjer sta pridani dve posodi, zagotovo poseben pomen.

Razpon velikosti posod je v moških grobovih večji kot v ženskih (Diagram 3). Morda je velikost posod povezana tudi z velikostjo pokojnika. Žal te domneve ni bilo možno preveriti, ker s pomočjo uporabljene literature ni bilo mogoče pridobiti podatkov o velikosti pokojnikov.

V grobovih, kjer so še drugi pridatki (nož, uhani, ogrlice), ni videti razlik (diagram 6), če prostornino posod primerjamo s tistimi v grobovih brez pridatkov. V grobovih brez pridatkov so prostornine tako pri otrocih, ženskah in moških malo majše, vendar menim, da je to posledica manjšega vzorca grobov brez pridatkov.

Glede na povprečno prostornino loncev pa imajo otroci manjše posode kot odrasli (diagram 2).

Razprava

Čeprav sem bila sprva skeptična, da obstaja povezava med velikostjo posod in spolom ter starostjo pokojnika, so rezultati pokazali, da so "Slovani" vendarle pridajali lonce v grobove po nekakšnih pravilih. Zagotovo so imele nastarejše osebe največje posode. V grobovih z dvema posodama je ena vedno večja od druge. Vseeno pa ne vidim večjih razlik med prostorninami posod glede na spol pokojnika. Morda je to posledica premajhnega vzorca.

Težko bi določili vzrok za različno prostornino posod v grobovih. Morda je imel starejši pokojnik večji pomen v času življenja in so mu zato dali v grob večjo posodo. Na

tak način bi posoda v tem času izražala status pokojnika. Morda pa so starejšim ljudem stregli hrano v večjih posodah v znak spoštovanja. Ali kaj tretjega?

Potrebno je poudariti, da prostornina posod s starostjo ne narašča enakomerno, temveč se v starosti matusus kaže velika sprememba v velikosti loncev. Prostornina loncev se zveča vsaj za dvakrat. Glede na to, da se ta sprememba pojavi tako pri ženskah kot pri moških, bi to lahko kazalo na neki kulturni vzorec. Očitno so imele osebe te starosti določen pomen v skupnosti.

V primeru grobov, ki imajo pridani dve posodi, se je prav tako pokazal zanimiv vzorec. Od dveh pridanih posod je ena vedno večja kot druga.

Če primerjamo prostornine posod v grobovih z dvema posodama (diagram 4 in 5) z razponom prostornin posod iz grobov z eno posodo (diagram 3a), pridemo do zanimivega zaključka. Prostornine večjih posod v moških grobovih vseh starosti ne padejo v razpon posod grobov z eno ali obema posodama. Večja posoda je očitno imela poseben pomen tako pri ženskah starosti juvenilis ter pri otrocih kot tudi pri moških. Potemtakem je bila manjša posoda verjetno pridana kot del osebne opreme (lonec, ki ga je pokojnik, v času življenja uporabljal za uživanje hrane), večja pa je imela simbolni pomen.

Če ta rezultat povežemo z ugotovitvijo, da večje posode ne najdemo v grobovih žensk od starosti juvenilis naprej, ugotovimo, da bi večja posoda morda lahko simbolizirala odraslo žensko. V primeru otroških grobov in grobov žensk juvenilne starosti kot simbol matere, v primeru grobov moških osebkov starosti adultus in matusus pa gospodinjo, ženo. Tako bi mati, žena in gospodinja tudi v posmrtnem življenju svoji družini nudila oporo in družinsko zaščito.

Seveda pa se postavi vprašanje, kaj je simboliziralo moško zaščito in moč v ženskih grobovih. Verjetno pridejo druge vrste, morda prstan, simbol običajno večne zveze, ki ga v moških grobovih praviloma ne najdemo.

Tudi pri otrocih najdemo v povprečju manjše posode kot pri starejših. Kaže se neki vzorec. Morda so posode manjše, ker je bil osebek fizično manjši ali pa ker je imel nižji status?

Menim, da prostornine posod v grobovih vsekakor ne moremo premočrtno povezovati samo s količino hrane, ki jo je pokojnik v času življenja zaužil vsak dan. Potemtakem bi morale biti razlike v prostorninah posod med moškimi in ženskimi grobovi veliko večje. Prav tako vzorec, ki se kaže pri pridajanju dveh posod v grob, ne kaže nobene povezave s količino hrane.

Razlika v prostorninah posod zagotovo kaže na neka pravila pridajanja in vzorce, ki so povezani s socialno raznolikostjo pokojnikov in stopnjo hierarhije v »slovanski« skupnosti. Poleg tega prostornina posode na simbolni ravni morda predstavlja neko osebo, v tem primeru izključno žensko, v družini.

Ljudje so posode pridajali v grobove že od neolitika naprej. Iz tega časa lahko najdemo zapleteno okrašeno lončenino. Posode s simboli kot na primer »simbol obraza« so kot pridelek v grobovih zagotovo igrale posebno vlogo (Gonçalves 1999). Neolitske keramične posode sta s posebnim pomenom (s plodnostjo, življenjem, smrtjo...itd.) povezala tudi Shanks in Tilley (1992) v zaključku objave raziskave švedske srednje-neolitske keramike.

Starodavni običaj prilaganja različnega posodja v grobove se nadaljuje tudi pri Slovanih. Kot smo videli v tej študiji, so lahko posode iz slovanskih grobov nosilci podatkov o zapletenih družbenih odnosih, v katerih je sodeloval pokojni za časa svojega življenja, in odražajo dožemanje položaja pokojnega s strani njegovih bližnjih.

Posamezniki, skupnost in obred v zgodnjem srednjem veku. Primer grobiščnih podatkov z Malega gradu v Sloveniji.

Benjamin Štular

This article examines archaeological data on an Early Medieval cemetery. Presenting new interpretations of partially known data, its author examines life stories of individuals buried at this site as well as the community's ritual place. Although interpretations, in which the author strongly emphasizes experiential subjectivity, are the result of certain previously tested methodologies they nevertheless represent a novelty in the research of Early Medieval cemeteries of Central Europe.

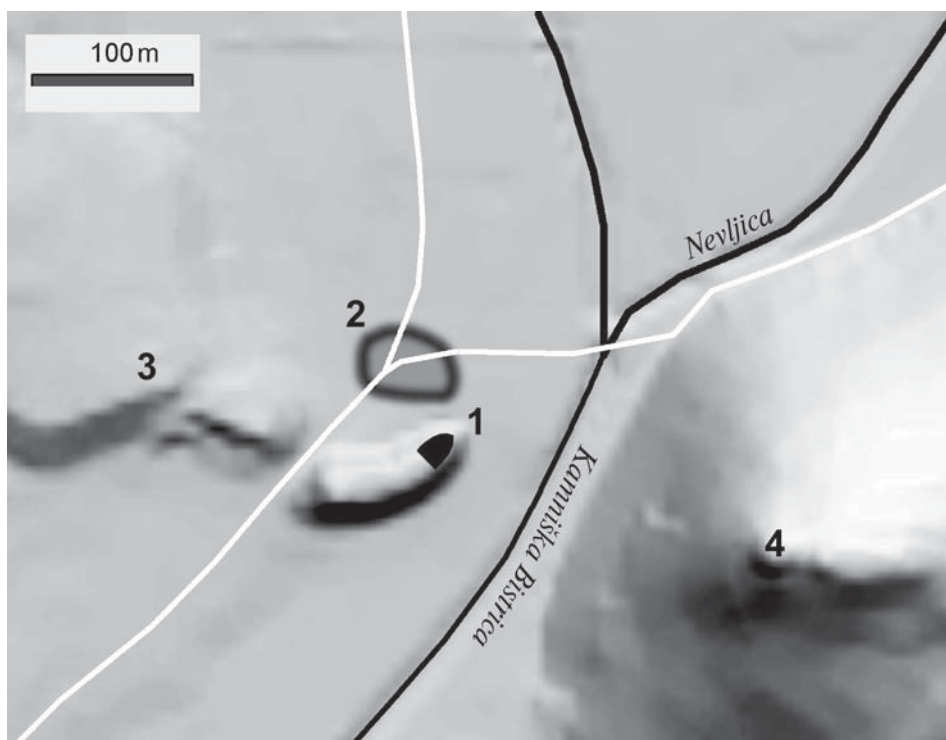
Uvod

Zaščitna arheološka izkopavanja na Malem gradu v Kamniku so potekala od leta 1976 do 1994. Vodja izkopavanj je redno objavljala preliminarne poročila (Sagadin 2001; glej tam navedeno literaturo) in sinteze o prazgodovinskih najdbah (Sagadin 1996), zgodnesrednjeveškem grobišču (Sagadin 2001) ter arhitekturnem razvoju gradu (Sagadin 1997a; isti 1997b). V zadnjih letih izvajamo vrednotenje ohranjenega gradiva, ki izvira iz izkopavanj od leta 1986 do leta 1995 (Štular 2005a; Štular 2005b; Štular 2005c; Štular 2006). Pri tem smo odkrili nove podatke o grobišču na malograjskem griču, ki potrjujejo hipoteze prvotne objave. Nove interpretacije je omogočila predvsem izbrana metodologija.

Zaradi primerljivosti s starejšo objavo smo ohranili številčne oznake grobov. Ker so opisi grobov in antropološki podatki že objavljeni (Sagadin 2001; Leben-Seljak 2001), na koncu besedila navajamo le tiste, na katerih temeljijo naše interpretacije. V poglavju *Zgodbe posameznikov* uporabljamo izkustveno tehniko pisanja. V besedilu so podane interpretacije, kot sem jih občutil avtor, podatki pa so podani v opombah. Bralcu svetujemo, naj si jih prebere na koncu (prim. Joyce 2001, 18–20).

Metoda

Kljub majhnemu številu grobov in še manjšemu številu predmetov v malograjskih grobovih smo uporabili metodo soočenja funkcionalnih in namernih arheoloških podatkov. To metodo je na temelju metod etnologije in preučevanja pisnih virov arheologom predstavil Härke (1993; 1994; 1997) in predlagal prevzem koncepta *namernega* in *funkcionalnega* podatka v arheologijo. Namerni arheološki podatki v kontekstu grobišč so vsi tisti, na katere so vplivali pogrebci, tako tip pokopa, grobna konstrukcija, grobni pridatki... Obredna skupnost jih je izbrala ali določila in zato odražajo njihov način mišljenja, njihovo verovanje in družbeno ideologijo. Nasprotno pa funkcionalni podatki, predvsem an-



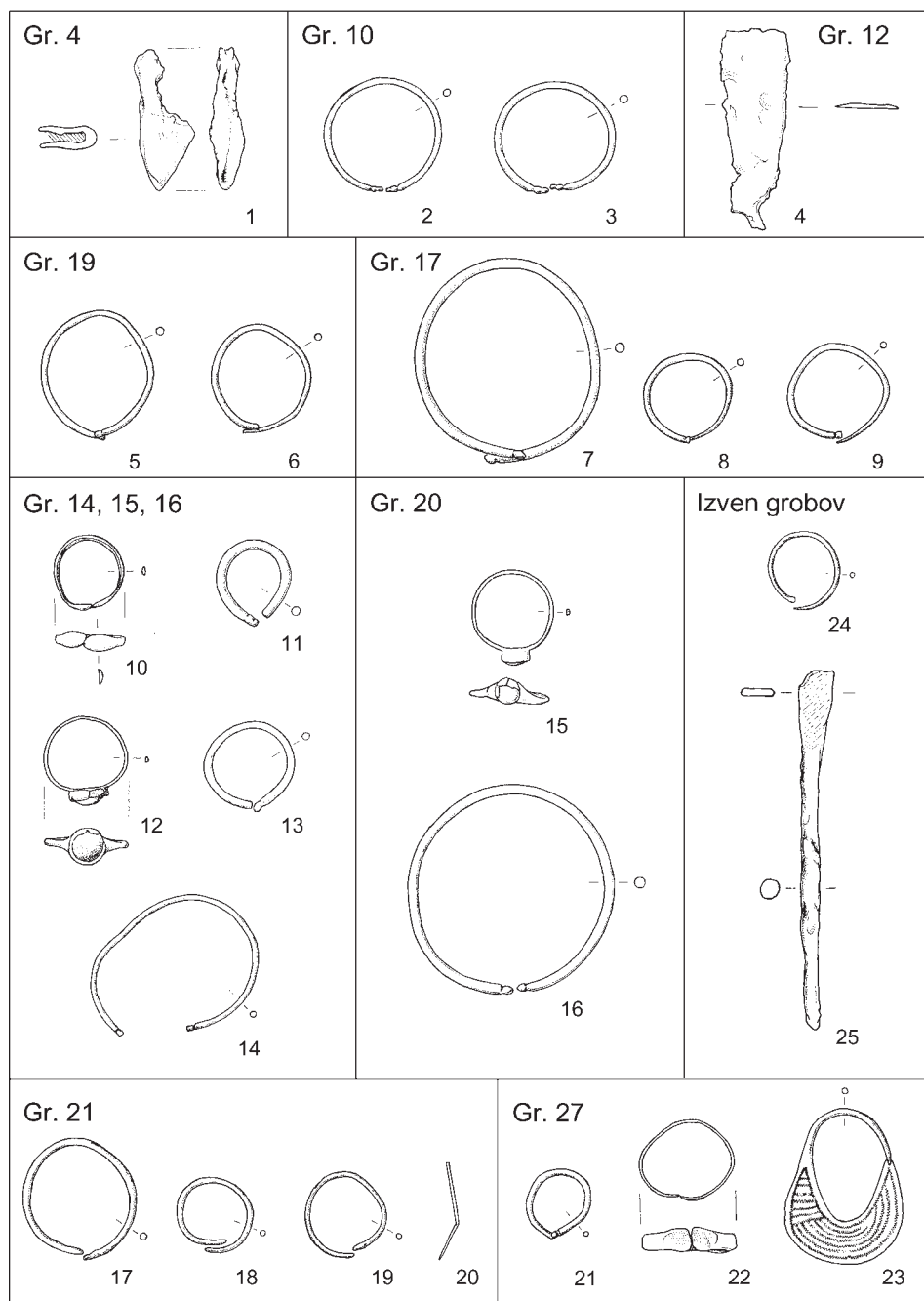
Sl. 1. Mali grad z okolico: 1 – grobišča; 2 – verjetna lega sočasne naselbine; 3 – Žale, verjetno zgodnjersrednjeveško grobišče; 4 – Stari grad, razgledna točka. Svetla linija označuje pot, dokumentirano v poznem srednjem veku.

Fig.1. Mali grad and vicinity: 1 – graves; 2 – probable position of synchronic settlement; 3 – Žale, probably an Early Medieval cemetery; 4 – scenic viewpoint at Stari grad. The light line marks the route documented in Late Middle Ages.

tropološki podatki, pridobljeni z okostja, niso bili predrugačeni s pogrebnim obredjem in zato nudijo nepristranske podatke o življenju in okolju posameznega pokojnika. Tehnični podatki o grobnih pridatkih in okoljski podatki, pridobljeni iz grobnega polnila, sodijo nekam na sredino: nekateri so funkcionalni drugi namerni.

Tako pridobljene podatke smo skušali osmisliti s pomočjo *etnoloških primerjav* (analogij). Najpogosteje iščemo različne oblike javnega razkazovanja čustev, predmete materialne kulture, povezane z obredi, ali načine urejanja obrednega prostora (prim. Kuijt 2001, 81; za nekatere primere prim. Chesson 2001a, 1 in tam navedeno literaturo).

Primerjava je ena od najpreprostejših oblik induktivne razlage, katere manevrski prostor je izjemno širok. Vendar je resničnost ali ustreznost primerjave težko dokončno preverljiva brez ustreznih empiričnih ali drugih pokazateljev. S to metodo zaznavamo podobnosti med določenimi pojavi ali procesi in poskušamo za manj znan pojav predpostaviti enake ali podobne elemente ali pa vzročne zveze kakor pri pojavu, ki ga razumemo (Novaković 2003,166). Pri povezovanju etnoloških primerjav z arheološkimi podatki uporabljamo metodo, ki jo je ameriška arheologinja Alison Wylie opisala kot kabelsko povezovanje. Arheološko teorijo gradimo s prepletenim povezav, katerih trdnost temelji na mnogoterosti (Gamble 2001, 91; prim. Neustupný 1993, 163–173; Hodder 1999, 45–49; Olsen 2002, 91–95).

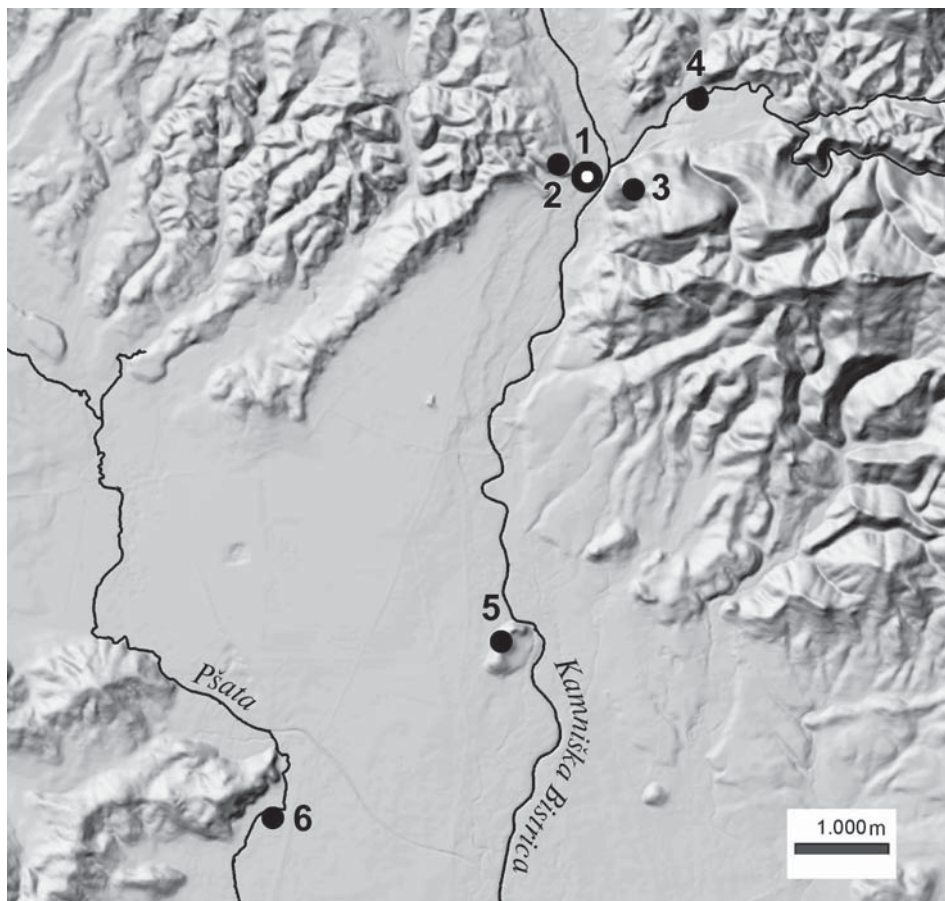


Sl. 2. Kovinske najdbe z malograjskega grobišča (po Sagadin 2001, T. 1 do T. 3; M. = 1:2; 1, 4, 25: železo; 5-9, 11-24: bron; 2, 3, 10: srebro).

Fig.2. Metal finds from Mali Grad cemetery (after Sagadin 2001, T. 1-3; scale 1 : 2; 1, 4, 25: iron; 5-9, 11-24: bronze; 2, 3, 10: silver).

Zbornik *Approaches to the Social Dimension of Mortuary Practices* (Brown 1971) je bil za uvajanje metode uporabe etnoloških primerjav v arheologijo grobišč ključnega pomena (Chapman 2003, 305–308; prim. Cheeson 2001a, 5; Silverman 2002, 3). V uvodnem prispevku tega zbornika je Lewis Binford skušal z uporabo etnoloških podatkov poiskati t. i. nadkulturene posplošitve oziroma zakone, s katerimi bi lahko poiskal povezave med družbo in pogrebnimi običaji. Takšne posplošitve bi arheologom pomagale prepoznati družbe na podlagi materialnih ostankov pogrebnih običajev. Ostali avtorji omenjenega zbornika so večinoma skušali to hipotezo podpreti s študijskimi primeri. Ta pristop je bil zelo priljubljen predvsem v 1970–ih, kasneje pa je doživel številne kritike.

Moderne arheološke raziskave smrti potekajo drugače, na različnih ravneh, od posameznega telesa preko grobišča do pokrajine (Chapman 2003, 311). Kljub temu si tudi



Sl. 3. Ureditev slovenske staroverske svete pokrajine Bistriške ravni (prim. Štular, Hrovatin 2002, sl. 2): 1 – Mali grad, grobišče; 2 – Žale, verjetno grobišče; 3 – Stari grad, sveti kraj Peruna; 4 – Sv. Jurij, sveti kraj Velesa; 5 – Homški hrib, sveti kraj Mokoši; 6 – Sv. Mihael, sveti kraj Velesa (vir za topografsko podlago: DMV 12,5, november 2005).

Fig.3. Structure of the Slovene pagan sacred landscape at Bistriška Raven (cf. Štular, Hrovatin 2002, fig. 2): 1 – Mali Grad, cemetery; 2 – Žale, probably a cemetery; 3 – Stari grad, sacred place of Perun; 4 – St. George, sacred place of Veles; 5 – Homški hrib, sacred place of Mokoš; 6 – Sv. Michael, sacred place of Veles (topographical map source: DEM 12,5, November 2005)

dandanes arheologije brez uporabe primerjav v takšni ali drugačni obliki ne znamo predstavljati, vendar jih uporabljamo v spremenjeni obliki. V modernih raziskavah se etnologi in arheologi namreč srečujemo s podobnimi vprašanji, uporabljamo podobne metode in celo iste vrste podatkov. Slednji pričajo o ravnanju s posmrtnimi ostanki, materialni kulturi živih in mrtvih v pogrebnem obredju, urejanju in uporabi prostora obredov ter o konkretnih obredih in navadah pred pogrebom, med njim in po njem. Raziskovalni poudarki se zaradi narave podatkov samih seveda razlikujejo. Skupno pa imamo preučevanje materialne kulture in urejanja prostora, ki postaja stičišče raziskav. Skupne teme so na primer pogrebni obredi, okraševanje teles pokojnikov, obred kot tveganje, čustveni odzivi in (ponovno) vzpostavljanje družbenega spomina (Chesson 2001a, 2–3; Chesson 2001b, 100–101 in 110–111).

Novi in stari arheološki podatki

Najmanj 32 pokojnikov je bilo pokopanih na manjši skalni vzpetini s prepadnimi stenami, ki je po zgodnjenovoveški mestni utrdbi imenovana Mali grad. Ta s svojo lego zapira tesen in prehod iz alpskih dolin rek Kamniška Bistrica in Nevljice v Kamniško-Bistriško ravan (sl. 1). Grobišče je glede na predmete noše (sl. 2) umeščeno v *pozno fazo ketlaške kulture* (Sagadin 2001, 359), v 10. in začetek 11. stoletja. Za to obdobje je značilno pokopavanje ob cerkvah (Sagadin 1997a, 109; prim. Knific, Žbona-Trkman 1990, 511–513; Pleterski, Belak 1995; za Gorenjsko npr. Sagadin 1988, 69; Sagadin 1991, 40–42). Da gre v primeru Malega gradu za grobišče s cerkvijo, nakazuje tudi lega nekaterih grobov ob skalnem vznožju okoli leta 1200 zgrajene kapele. Večina grobov ni usmerjena proti vzhodu temveč tako kot malograjska kapela. Ta usmeritev dopušča možnost, da je na istem mestu stala starejša kapela že v času pokopavanja na grobišču (prim. Sagadin 1997a, 109; Sagadin 2001, 356; Štular, Hrovatin 2002, 56; sl. 3). Spolno in starostno uravnotežena sestava grobišča (Leben-Seljak 2001) omogoča sklep, da so na tem mestu pokopani vsi predstavniki majhne skupnosti.

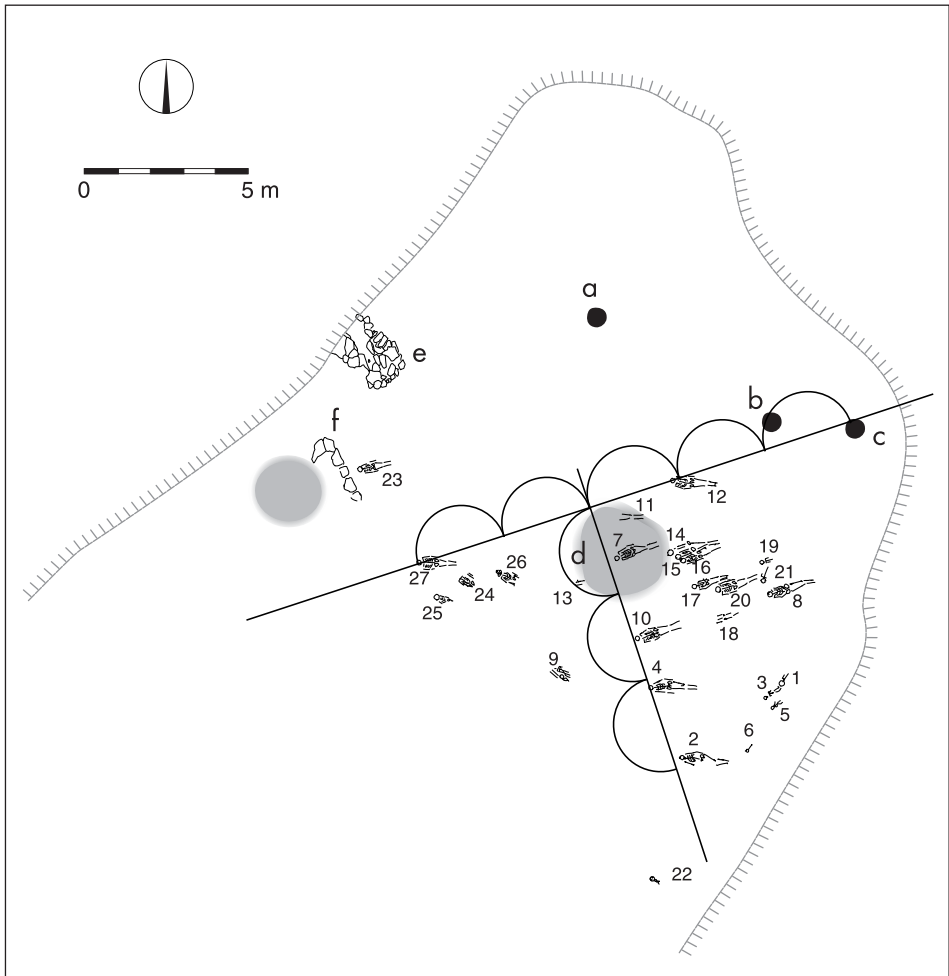
Dosedanje raziskave so pokazale, da gre za načrtno zasnovano grobišče. Osnovno smer in modularno zasnovano je Sagadin (2001) prepoznal na podlagi lege posameznih grobov oziroma lege skeletov. Večina odraslih oseb je pokopana v trikotnem jedru grobišča, pri čemer na delu grobišča prepoznamo dve vrsti. Otroci so bili pokopani v dveh skupinah na obrobju. Osrednji prostor grobišča omejujejo grobovi najstarejših pokojnikov, dveh moških (grobova 2 in 12) in ene ženske (grob 27). Vsaj nekateri grobovi upoštevajo tudi modularno zasnovano, pri čemer osnovni merski modul meri približno dva metra in pol. Od te ureditve navidezno odstopata dva grobova (22 in 23; sl. 4).

Takšno arheološko sliko grobišča lahko na podlagi podrobnejše analize vseh arheoloških podatkov najdišča nekoliko dopolnimo. V fotografski dokumentaciji smo prepoznali tri vkope, ki stratigrafsko sodijo v fazo grobišča. Dva (sl. 5: b, c) verjetno lahko interpretiramo kot jamo za kol (prim. Barker 1977, 83–87). Dva (sl. 5: a in c) imata zelo temno polnilo, ki kaže na prisotnost oglja. Na podlagi skromnih podatkov interpretacija ni možna. Jami za kol sta na vzhodnem robu grobišča, ena na predhodno prepoznani osnovni liniji ureditve grobišča (sl. 4: c). Tudi na tem grobišču je bila torej zasnovana grobišča v času uporabe jasno označena (prim. Pleterski 1996, 175–178).

V fazo grobišča sodi tudi *vkop v ilovico napolnjen s temno rjavo, mastno prstjo, doma-la brez najdb. Le na dnu je bil najden podrobneje neopredeljen rimski novec*. Stratigrafsko

bi bila lahko jama tudi starejša ali mlajša od grobišča. Toda na podlagi vrste argumentov lahko upravičeno domnevamo, da jama sodi v sklop zgodnesrednjeveškega grobišča. V to nas prepričajo poznan običaj uporabe rimskodobnih novcev v zgodnesrednjeveških grobovih (npr. Kastelic, Škerlj 1950, Slika 21), primerjave s podobnimi jamami na zgodnesrednjeveških grobiščih (npr. Pleterski 2004, 122) in podatek, da na najdišču ni drugih rimskodobnih najdb.

Dodaten argument je tudi odnos jame in otroškega groba 23 v neposredni bližini. Grob leži vstran od ostalih, a upošteva njihovo usmeritev in modularno zasnovo grobišča. V zasutju groba so bili najdeni *drobci oglja in ožganih živalskih kosti* (Sagadin 2001a, 364), *na desni strani pa leži skupina kamenja* (Sagadin 1992). Omenjeno kamenje je vrsta kamnov severno od groba 23 (sl. 4).



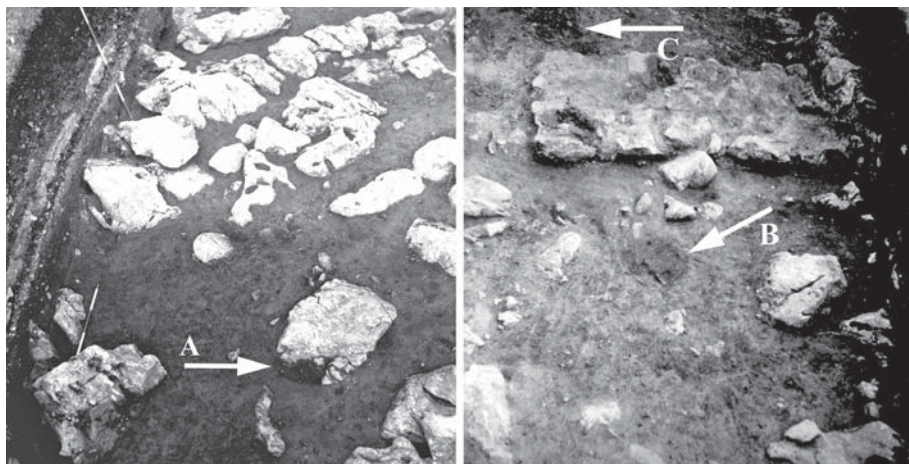
Sl. 4. Mali grad, načrt grobišča. (načrt izdelala M. Belak; podlagi Sagadin 2001, sl. 5 in Digitalni ortofoto, DOF 5, 1999–2004).

Fig.4. Mali grad, cemetery plan (drawn by M. Belak; after Sagadin 2001, fig. 5, and digital orthophoto, DOF 5, 1999–2004).

Jame z rimskim novcem sicer ne moremo povsem natančno umestiti v prostor, vendar od groba 23 ni oddaljena več kot 2 metra proti jugozahodu. Omenjeno kamenje torej leži med obema. Iz načrta je razvidno, da ne gre za ravno vrsto kamenja, temveč da je to položeno v obliki črke J. Odprti del, torej del brez kamnov, je usmerjen navkreber. Upošteva opis izkopavalca, da so grobne jame pogosto *vkopane v ilovico tako, da pri tem izkoriščajo kotanje v živi skali*, dobimo razmeroma prepričljiv opis prazne grobne jame. Te v arheologiji običajno imenujemo kenotaf.

Na majhnem prostoru torej ležijo (i) grob z izjemno lego na grobišču in ostanki dejavnosti pred ali med pogrebom, (ii) kenotaf ter (iii) vkop, v katerega je položen predmet posebnega pomena. Poleg tega je bila na območju neposredno severno in južno od tega prostora dokumentirana (iv) večja količina ožgane ilovice. Ti elementi nedvomno pričajo o prostoru dejavnosti, ki so se odvijale pred (ii, iii, iv), med (i) ali po (ii, iii, iv) pokopu trupla in so povezane s pokojnikom iz groba 23. Te dejavnosti bomo imenovali pogrebni obred (prim. Härke 1997, 21). Vsak od naštetih ostankov predstavlja arheološki zapis enkratnega ali ponavljajočega dejanja. Vendar nam arheološki podatki ne razkrijejo sosledja dejavnosti. Ta prostor bomo v nadaljevanju besedila imenovali prvi obredni prostor (sl. 4: f).

Naslednji arheološki zapis na prostoru grobišča so ostanki *žganine v krpah*. Na podlagi razmeroma skromnih podatkov lahko z gotovostjo zapišemo le, da gre za ostanke neznanih dejavnosti. Te je možno interpretirati bodisi kot ostanke kurjenja bodisi kot ostanke požara. Glede na omejen obseg in lego na grobišču se zdi verjetnejša interpretacija, da gre za dejavnosti na grobišču. Ostanke žganine so bili namreč dokumentirani v središču grobišča. Skromni podatki, *krpe žganine*, dopuščajo možnost, da gre za ponavljajočo se dejavnost.



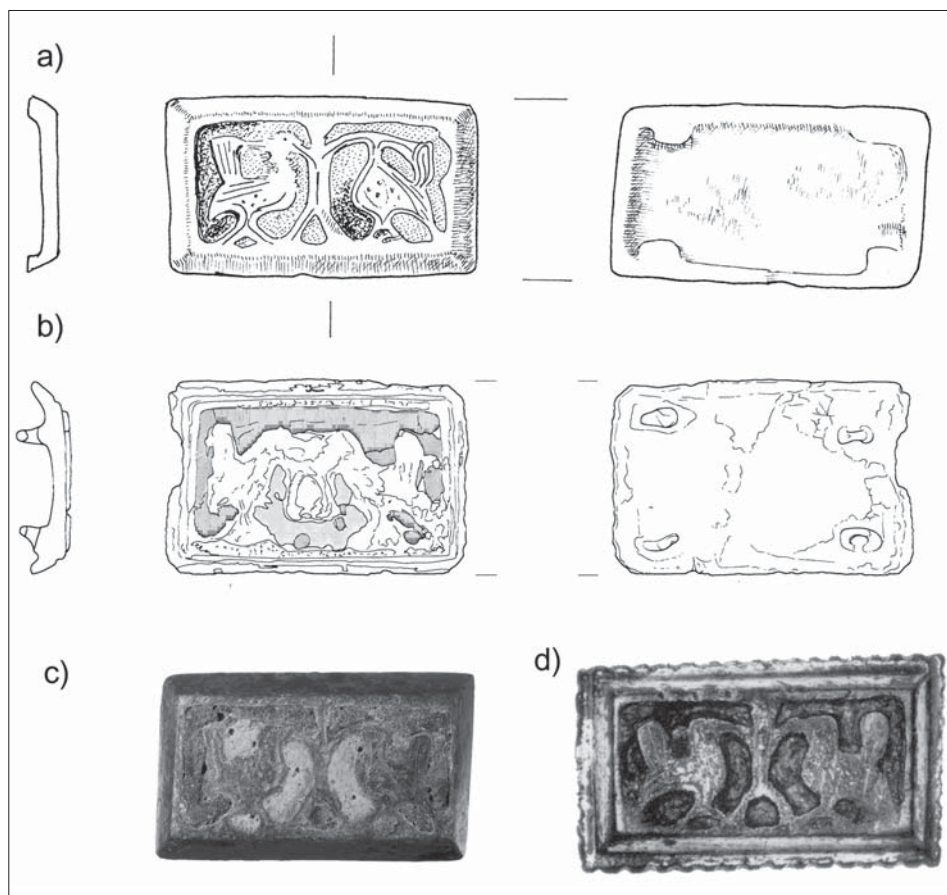
Sl. 5. Levo. Mali grad, prostor severno od prvega palacija po čiščenju zadnjega planuma. Svetla puščica kaže vkop (pogled proti zahodu). Desno. Mali grad, prostor severno od prvega palacija po čiščenju zadnjega planuma. Svetli puščici kažeta vkopa (pogled proti vzhodu; obe fotografiji: dokumentacija ZVKDS, OE Kranj, fotografiral M. Sagadin, digitalna obdelava avtor).

Fig.5. Left. Mali Grad, space north of the first palatium after the excavation of the final layer. The light arrow indicates archaeological structures (view to the west). Right. Mali Grad, space north of the first palatium after the excavation of the final layer. Light arrows indicate both archaeological structures (view to the north; both photos: documentation of ZVKDS, OE Kranj, photo by M. Sagadin, digital image processing by the author).

Najverjetneje iz te plasti izvira tudi najdba emajliranega bronastega okova z motivom ptic ob drevesu življenja, ki sodi h konjski opravi ali nožnici meča. Predmeta na podlagi maloštevilnih primerjav (sl. 6) ne moremo natančneje datirati. Glede na tehniko izdelave in motiv sodimo, da je bil izdelan v 9. ali 10. stoletju (Štular 2007a, 145–147).

Območje plasti žganine bomo v nadaljevanju besedila imenovali drugi obredni prostor (sl. 4: d). Oznaki prvi in drugi sta zgolj opisni.

Sočasen grobišču je tudi suhozid. Po opisu izkopavalca (Sagadin 1992) gre za približno pravokotno jamo širine približno 80 centimetrov in dolžine 200 centimetrov, obdano s suhim zidom, pri čemer izkorišča tudi živo skalo. ... Suhozid ob robu jame je iz velikega, neobdelanega kamnja, ki kaže, da gre pogosto le za velike odbitke žive skale s te lokacije.



Sl. 6. Emajlirani bronasti okovi z (a) Malega gradu (po Sagadin 2001a, sl. 10), z najdišča (b) Burgstall Pfaffstätt (Pollak 2005, Taf. 2:7), z najdišča (c) Friesen, Stadt Kronach (Wieczorek, Hinz 2000, 07. 04.13) in (d) z neznanega madžarskega najdišča (Lovag 1999, Abb. 283). Merilo 1 : 1, vse bron in emajl.

Fig.6. Ornamental bronze enamel belt plate from (a) Mali Grad (after Sagadin 2001a, fig. 10); (b) Burgstall Pfaffstätt site (Pollak 2005, Taf. 2:7); (c) Friesen, Stadt Kronach site (Wieczorek, Hinz 2000, 07.04.13); (d) unknown site in Hungary (Lovag 1999, Abb. 283). Scale 1 : 1, all bronze and enamel.

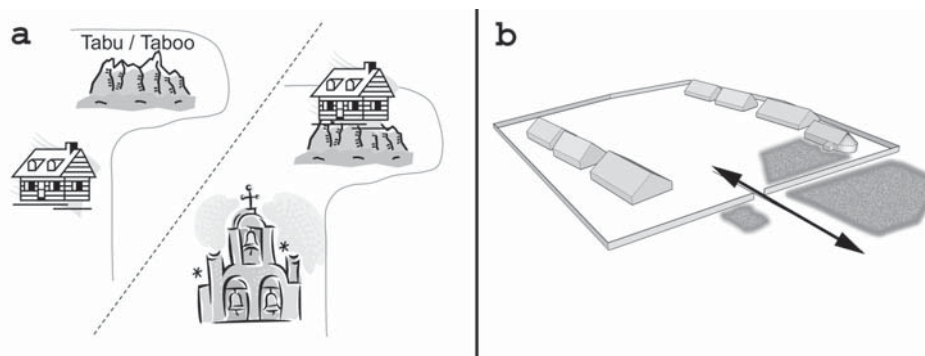
Temu objektu je bilo možno pripisati 17 odlomkov oblikovno enostavnih ustij. Ta se sicer pojavljajo tudi v času celotnega visokega srednjega veka, vendar so značilna predvsem za zgodnji srednji vek. Če te najdbe obravnavamo kot skupek, t. i. zaprti kontekst, ga tipološko lahko opredelimo le kot zgodnesrednjeveškega (prim. Štular 2007b).

Glede na podatke ne moremo sklepati o namembnosti objekta niti tega, ali je objekt v povezavi z grobiščem. Od prostora obrednih dejavnosti je sicer oddaljen le nekaj metrov, a kljub temu jasno ločen od grobišča.

Pogled na položaj grobišča na malograjski skalni polici, katere rob na mestu kasnejšega obzidja je prepaden, omogoča naslednji korak v interpretaciji. Glavna skupina grobov oziroma osrednji grobiščni prostor se razprostira na približno dveh tretjinah širine skalne police. Najožji del preostalega prostora dodatno fizično zožuje suhozidni objekt, ne glede na to, ali sodi v sklop grobišča ali ne. Ostane razmeroma ozek prehod, širok približno 5 metrov. In ravno na sredini leži prvi obredni prostor.

Zakaj govorimo o prehodu. Sicer zelo skromni podatki, več vkopov, vendarle pričajo, da se je na severnem robu skalne police nekaj dogajalo. Bodisi da je šlo za objekte ali prostor dejavnosti, grobiščnega ali negrobiščnega namena. Karkoli že, to območje je bilo s treh strani obkroženo s prepadno steno in dostopno edinole preko grobiščnega prostora. Ob verjetni domnevi, da je bil prostor grobišča in/ali posamezni grobovi označen, je bil možen prehod le preko prvega prostora dejavnosti ali tik ob njem. Najkrajša pot od tega mesta do prostora koncentracije vkopov vodi po robu osrednjega grobiščnega prostora, tik ob drugem obrednem prostoru ali preko njega. Optimalen potek poti nakazuje načrtno ureditev prostora pred začetkom pokopavanja.

Izmed najdb brez znanega konteksta lahko v čas faze 3 zanesljivo opredelimo tudi železen stilus, kakršne najdemo na poznoantičnih in zgodnesrednjeveških najdiščih (Štular 2007a, 148–149; sl. 2: 25).



Sl. 7. Modela uporabe prostora. A. Model spremembe poselitve v Olomoucu (Bláha 2001; isti 2002). V 10. stoletju prvotno mesto tabuja na strateško ugodni legi zaradi postopne kristjanzacije skupnosti poseli lokalna aristokracija, prejšnje selišče lokalne aristokracije pa postane cerkveno središče. B. Velmoški dvor na Pohanskem (Máchaček 2000, 331; prim. Máchaček, Pleterski 2000). Edini dostop (črna puščica) do gospodarskih in bivalnih prostorov ter in cerkve (stavba z apsido) vodi preko grobišča (sivo polje).

Fig. 7. Two models representing space utilization. A. Model of the changed settlement in Olomouc (Bláha 2001; Bláha 2002). In view of gradual Christianization, the strategically well-placed area, which was originally a taboo, was in the 10th century settled by local aristocracy; the aristocracy's previous settlement then became the central religious settlement. B. The manor of the Lords of Pohansko (Máchaček 2000, 331; cf. Máchaček, Pleterski 2000). The sole access (black arrow) to farming and residential areas and to the church (building with apse) leads across the cemetery (grey field).

Stilus v tem obdobju najverjetneje lahko povezujemo s cerkveno aristokracijo. Toda zaradi nepoznanega stratigrafskega konteksta ne moremo razvozlati vsebinskega konteksta najdbe. Povsem možno je, da predmet izvira iz uničenega groba, kot na primer tisti iz grobišča ob cerkvi na blejskem otoku iz 9. stoletja (Pleterski 1999, 389).

Že leta 1309 izpričano ledinsko ime Žale (Kos 1975, 248) na sosednjem pobočju nad kasnejšim mestom priča še o drugem zgodnj srednjeveškem grobišču. Obe grobišči, ne glede na medsebojni odnos, kažeta na obstoj zgodnj srednjeveške naselbine v neposredni bližini (sl. 1).

Urejanje prostora: razlagalni modeli

Majhno skupnost z nekaterimi prestižnimi pridatki na izjemni lokaciji (Sagadin 1997a, 109; Sagadin 2001, 371) si lahko razlagamo kot grobišče župana in njegove družine (za izraz prim. Pleterski 1986, 112–114) oziroma prebivalcev velmoškega dvora.

Prostorska ureditev na malograjskem griču, upošteva naravne danosti, res spominja na ureditev velmoškega dvora na Moravskem, Pohansko pri Břeclavu, iz 9. stoletja (Macháček 2000, 331). Gospodarski in bivalni prostor je tam omejen in ločen od ostale naselbine, kar je na Malem gradu zagotovljeno z lego in obliko griča. Umestitev v prostor in prostorska zasnova imata na Pohanskem obredne elemente, astronomsko smer in merski modul (Máchaček, Pleterski 2000). Znotraj omejenega prostora dvora sta cerkev in grobišče. Pot skoti vhod na pohanski dvor vodi tik ob večji skupini grobov, na mestu samega vhoda tudi med grobovi.

Toda Mali grad je od naselbine Pohansko mnogo manjši in tudi mlajši. Pohansko je namreč naselbina, ki je bila približno sredi 10. stoletja že opuščena (Macháček 2000, 331). Pokope na Malem gradu pa lahko umestimo kvečjemu v čas od 10. stoletja dalje.

Pozen začetek uporabe prostora malograjskega griča morda lahko razložimo z modelom, ki ga je za moravski Olomouc postavil Josef Bláha (2001; 2002). V predkrščanskem obdobju je bil prostor z izjemno strateško lego obredni prostor, ki je zato ostal neposeljen. Šele v 10. stoletju, v času soobstoja predkrščanskih in krščanskih obredov (prim. Pleterski 2001), je bilo tabu tega prostora možno prekršiti. Tedaj se na tem prostoru razvije naselbinski center aristokracije. Na prostoru starejše naselbine se razvije cerkveno središče (sl. 7: a).

Olomouc	Mali grad
Strateška lega / Strategic position	Da / Yes
Obredni prostor / Ritual place	Da / Yes
Neposeljen pred 10. st. / Unsettled prior to 10 th century	Da / Yes
Soobstoja krščanstva in staroverstva v 10. st. / Simultaneous existence of Christian and pagan beliefs in 10 th century	Da / Yes
Poseljen v 10. st. / Settled in 10 th century	?
Naselbinsko središče aristokracije od 10. st. / Settlement center of aristocracy	?

Tabela 1. Primerjava naselbinske strukture Olomouca (Bláha 2001; isti 2002) in Malega gradu v 10. stoletju kaže, da je lahko v 10. stoletju tudi na Malem gradu obstajal naselbinsko središče aristokracije.

Table 1. A comparison of settlement structure in Olomouc (Bláha 2001; Blaha 2002) and in Mali Grad in the 10th century indicates that quite possibly a central settlement of aristocracy existed at Mali Grad as well.

Izmed naštetih elementov imamo na Malem gradu prisotne vse, manjkajo le arheološki dokazi obstoja naselbine v bližini (Tabela 1). Tudi malograjski grič ima strateško lego (sl. 1) in vlogo obrednega prostora. Pri pokopavanju je bil uporabljen merski modul in usmeritev na kultno mesto. Kakršne koli arheološko vidne sledi naselbinskih dejavnosti v srednjem veku so zanesljivo dokumentirane šele v 10. stoletju. Soobstoj predkrščanskih in krščanskih obrednih struktur je poosebljen še v sedanji malograjski kapeli, stavbi zgrajeni na koncu 12. stoletja, verjetno na mestu starejše stavbe. To je krščanska cerkev, ki je usmerjena proti predkrščanskemu obrednemu mestu (Sagadin 2001, 367; Štular, Hrovatin 2002, 53–55). Na malograjskem griču je bil okoli leta 1100 sezidan grad.

Neodvisno od predstavljenih modelov je bilo življenje skupnosti, ki je pokopavala na malograjskem griču, urejeno skladno z njihovimi prepričanji. V arheološkem zapisu in drugih virih prepoznavamo, poleg simbolike materialne kulture (npr. Čausidis 1997; Štular 2005d), predvsem prostorski vidik teh prepričanj. Pokrajina, od naselbin, grobišč, poti do poljske razdelitve, je bila urejena na enoten, celosten način. Vse teme, ki jih v modernem svetu delimo na vero, gospodarstvo, politiko, urejanje prostora so urejali celostno. V prostoru malograjske skupnosti smo prepoznali sveta mesta in prostor vsakdanjega bivanja ter t. i. sveto pokrajino. Tudi malograjsko grobišče je bilo umeščeno v ta sistem (Štular, Hrovatin 2002; sl. 3).

Malograjsko grobišče torej lahko interpretiramo kot grobišče majhne skupnosti v 10. in morda še v začetku 11. stoletja. Prostor skupnosti je bil usklajen s svetovnim nazorom prebivalcev. Gre za t. i. naključno grajen prostor (angl. *contingent built space*), kjer posamezni kraji brez človeških posegov v naravo dobijo poseben pomen (prim. Carmichael idr. 1994; Basso 1998; Knapp, Ashmore 1999; Hooke 2001, 1–21; Silverman 2002).

Predstavljeni razlagalni modeli omogočajo različne interpretacije glede lege naselbine in medsebojnega odnosa malograjskega grobišča in grobišča na Žalah. Obstajata dve verjetni razlagi. Prva je, da imamo opraviti s sočasnim grobiščema in naselbinama, katerih drugačen družbeni položaj je poudarjen s fizičnim ločevanjem v prostoru. Takšna je bila sočasna ureditev prostora v Blejskem kotu (Pleterski 1986). Druga možnost je, da gre za eno skupnost in premik naselbine ter grobišča po (delnem) sprejetju krščanstva. Prva razlaga sledi 'pohanskemu' modelu, druga 'modelu iz Olomouca'. Zanesljiv odgovor bo mogoč le z novimi podatki. Zato se bomo v nadaljevanju posvetili interpretaciji grobiščnih struktur.

Zgodbe posameznikov

Naglavni nakit in prstani so predstavljali edini ženski nakit, ki se je na malograjskem grobišču ohranil v arheološkem zapisu. Prstane so nadeli trem dekletom in starejši ženski na desno roko, najverjetneje na prstanec. Tem ženskam so nadeli tudi naglavno okrasje. Nakit najpogosteje interpretiramo kot del noše. Tako tudi v našem primeru sklepamo, da so te predmete pokojnice uporabljale vsaj ob določenih priložnostih tudi za časa življenja. Podatki ne nasprotujejo interpretaciji, da je prstan, kot še danes, krasil roko poročene ženske. Vendar štiri ženske v isti starostni skupini prstanov niso nosile. Možnih je več interpretacij, bodisi da gre za samske ženske bodisi da so imele te ženske drugačen položaj v skupnosti, ali pa so prstane že predale svojim poročenim hčeram itd. Hipotezo bo mogoče dokončno zgraditi le na večjem vzorcu grobov in grobišč z dobrimi antropološkimi podatki.

Arheološko vidno naglavno okrasje so praviloma nadeli dekletom in ženam malograjskega grobišča nekako med šestim in devetim letom. Grobove teh deklic so, enako kot grobove odraslih žensk, usmerili skladno z modularno zasnovo grobišča. To starost lahko opišemo kot prehod iz otroštva v deklitvo.

Zanimiv pa je primer ne več kot dveletnega otroka, najverjetneje deklice, ki je v grobu nosil naglaven nakit¹. To lahko seveda pomeni, da zgornja teza ne drži. V nasprotnem primeru pa gre za izjemo. Ker gre za skorajda še dojenčka je malo verjetno, da bi že imel status deklice, torej izjemen družbeni položaj glede na starost za časa kratkega življenja. Izjemnost bi lahko bila posledica lege groba, ki je pomemben za strukturo grobišča, kot na primer na grobišču Žale pri Zasipu (Pleterski 1996, 175–178). To je tudi edini otroški grob, ki upošteva usmeritev grobišča. Vsekakor gre za izjemno ravnanje s truplom med pogrebnim obredjem, torej okraševanja telesa.

Družbe, kjer je smrtnost otrok velika, to pogosto dojemajo kot nekaj neogibnega. Kljub temu na odnos žalujočih, predvsem staršev, lahko vplivajo starost, položaj družine ali vzrok smrti (Young, Papadatoou 1997, 192). Tako na primer nekatera egipčanska besedila in analize grobišč iz obdobja novega kraljestva kažejo, da so smrt otrok v določenih primerih sprejemali enako kot smrt odraslih (Meskell 2001, 27–28; glej tam navedeno literaturo).

Morda je bilo v malograjskem primeru tako. Dvojnost v pogrebnem obredu – drugačen odnos do otroka v grobu 19, kot do ostalih – lahko v tem primeru razložimo kot razdvojenost med običaji in osebnim čustvovanjem. Vodje obreda (glej dalje) so otroku namenili mesto na otroškem delu grobišča. Toda oseba, ki je otroku dala obsenčne obročke, mrtve osebe ni več sprejemala kot otroka, temveč že kot deklico. Ta oseba je bila, sodeč po primerjavi z izročilom balkanskih Slovanov (Risteski 2000), najverjetneje mati.

Mrtve osebe torej vsi posamezniki v skupnosti niso doživljali enako. To najverjetneje pomeni, da so bili obsenčni obročki umrli osebi podeljeni šele ob smrti, drugače bi se tudi ostali člani skupnosti odzvali na nov družbeni položaj. Kot smo omenili, to zaradi starosti do dveh let tudi sicer ni verjetno. Podelitev obsenčnih obročkov in s tem status deklice so najverjetneje izvedle osebe, ena ali več, ki so bile ob smrti najbolj prizadete. Starša ali morda le mati. Kot kaže, je dejanje spremembe družbenega statusa iz otroka v deklico potekalo znotraj ožje družine.

Ta in podobni primeri kažejo, da je bila smrt v preteklosti – vsaj v nekaterih primerih – bolj grozeča za skupnost kot za posameznika. Tudi v zgornjem primeru se je smrt posameznika v pogrebnem obredu pokazala predvsem kot obred dela skupnosti, ožje družine, ki je izgubila del celote. In ne obratno, kot na primer v naši moderni družbi, ko objokujemo predvsem posameznikovo izgubo življenja (Meskell 2001, 27).

Podobno lahko rečemo tudi za 5 do 6 letnega otroka², ki je izjemen v dveh pogledih. Prvi so živalske kosti v zasipu grobne jame. Izjemna je predvsem lega groba. Grob leži v središču prvega obrednega prostora (sl. 4). Interpretacija vloge pokopanega otroka v obredu je odvisna od časa pokopa. Če gre za prvi pokop (enega prvih pokopov) na grobišča, je otrok dobil izjemno vlogo v skupnosti šele ob svoji smrti. Na to izjemno mesto so položili truplo prvega člana (enega prvih članov) skupnosti, pokopanega na novem grobišču. V

¹ Grob 19: Delno ohranjen skelet (Sagadin 2001, 363) otroka, starega 18 do 24 mesecev (Leben-Seljak 2001, 381–382).

² Grob 23: Truplo otroka starosti 5–6 let (Leben-Seljak 2001, 381–382) je bilo položeno v grobno jamo z zaobljenimi vogali. V zasutju so bili drobci oglja in ožganih živalskih kosti (Sagadin 2001, 363).

nasprotnem primeru, če je bil otrok pokopan v času uporabe grobišča, je imel izjemno vlogo v skupnosti že pred smrtjo oziroma natančneje, obred pokopa tega otroka je bil izjemen. Dovolj natančne kronologije z danes znanimi sredstvi ne moremo dobiti.

Osrednji prostor malograjskega grobišča omejujejo pokopi najstarejših predstavnikov skupnosti. Moški v grobu 2 je bil nekoč dovolj močan, da je preživel hude poškodbe, ki bi lahko nastale na primer pri padcu s konja. Kljub temu, da mu levica po tem ni več služila kot nekoč, je dobršen del svojega odraslega življenja opravljal težka fizična dela. V zadnjih letih življenja so ga pestile starostne tegobe, zaradi katerih je težko hodil in ni mogel opravljati težjih del³. Drugi moški, redkozobi stavec, je ob koncu svojega življenja le težko jedel za tisti čas običajno hrano. Zato je jedel goste močnate jedi, ki si jih je sladkal z medom⁴. Starica, pokopana v grobu 27, je bila najšibkejša članica skupnosti vse življenja. Njena svečana oblačila so bila najsijajnejša med ženami njene skupnosti, saj si je kot edina lahko nadela tudi polmesečast uhan. Zaradi telesne šibkosti ji je bila že v mladosti namenjena izjemna vloga v skupnosti in so ji bila težja fizična opravila prihranjena. Zato je dočakala največjo starost med ženskami v dobrem zdravju⁵.

Ti pokopi so torej izjemni zaradi lege na grobišču in starosti ter fizične šibkosti pokojnikov. Tudi položaj otrok na grobišču kaže, da je starost v času smrti vplivala na položaj pokojnika na grobišču. Poseben položaj otrok in ostarelih je v družbah, katerih preživljanje temelji na fizičnem delu, pogojen že z manjšo fizično močjo. Ostareli člani družbe pa so hkrati tudi najizkušenejši.

V predindustrijskih poljedelskih družbah s svetovnim nazorom in obredi s podobno strukturo, kot jo predvidevamo za malograjsko skupnost, imajo starejši člani skupnosti običajno posebno vlogo. Za takšne družbe je značilen celosten pristop do življenja (Fernandez 1986, 188–191). Celostnosti njihovega življenja ne predstavljajo enostavne dihoto-mije. Vse, tudi življenje in smrt, je prepleteno v neločljivo celoto (Raharijaona, Kus 2001, 57). Takšen odnos do življenja so imeli tako zgodnjerednjeveški Slovani (prim. Šmitek 1998) kot tudi, med številnimi drugimi, poljedelska skupnost modernega ljudstva Betsileo z Madagaskarja (Raharijaona, Kus 2001; Kus, Raharijaona 2001). To ljudstvo je zanimivo za našo primerjavo zaradi podobnih načinov urejanja prostora, kot smo jih prepoznali tudi v zgodnjerednjeveški slovenski staroverski sveti pokrajini (za uporabo izraza prim. Štular, Hrovatin 2002, 43).

³ Grob 2: Telo moškega starega 41 do 60 let kaže degenerativne spremembe ledvenega dela hrbtenice in osteoartritoze obeh kolen. Leva roka in leva stran reber so bili tekom življenja zlomljeni in zaceljeni. Celotna leva stran telesa kaže posledice poškodbe mišic, do katerih je prišlo pri padcu (Leben-Seljak 2001, 379–380). V zasutju groba so bili drobci oglja (Sagadin 2001, 362).

⁴ Grob 12: V zasutju pravokotne grobne jame z zaobljenimi vogali so bili drobci lončenine (Sagadin 2001, 363). Pokojnik, moški, star nad 50 let, je že pred smrtjo izgubil sprednje zobe zgornje čeljusti in večino zob spodnje čeljusti. Atrofija spodnje čeljusti na mestu kočnikov kaže, da je te zobe izgubil precej pred smrtjo. Zadebeljene korenine drugega kočnika so posledica granuloma, zgornji levi modrostni zob je kariozen (Leben-Seljak 2001, 381). Karioznost modrostnega zoba kljub starosti kaže na nadpovprečen razmah kariesa (prim. Krušič 1954, 48, 64–65, 82–83, 93), ki je običajno posledica jedi, bogatih z lepljivimi ogljikovimi hidrati (npr. Joyce 2001, 22), gostejši kot na primer za visoki srednji vek značilna v vodi kuhana nesladkana ječmenova ali ovsena kaša (Dembińska 1999, 103–114; Schubert 2006, 82–83). Takšna jed bi bila lahko na primer na mleku kuhan močnik sladkan z medom, ki bi bila za zgodnji srednji vek nadpovprečno bogata.

⁵ Grob 27: Ženska je umrla med 37-tim in 49-tim letom starosti. Telesna višina, 144 centimetrov, je bila izračunana glede na velikost dolgih kosti. Obraz je leptomandibularen z ozko spodnjo čeljustnico. V celoti ohranjen skelet (Leben-Seljak 2001, 382) ne kaže nobenih patoloških znakov, ki bi nastali kot posledica dolgotrajnega težkega fizičnega dela. Ti podatki kažejo drugačno sliko kot raziskava, ki kaže, da je takšno vlogo dobila vsaka ženska, ki je dočakala neplodno starost (Pleterski 2002b).

Mrtvi predniki so (tudi) pri ljudstvu Batsileo ključnega pomena za življenje njihovih potomcev. Zato je odnos živih do mrtvih, v besedah in dejanjih, natančno urejen. Večina odraslih članov skupnosti pozna osnove tega odnosa. Dekleta se svoje vloge naučijo od starejših žena, ki vodijo ženske dele posameznih obredov. V bolj zapletenih primerih pa odločajo člani skupnosti, ki so specializirani za obrede, imenovani *mpanandro*. Ti odločajo tudi o podrobnostih v zvezi z obredi, katerih del je tudi urejanje prostora. Ker naselbine živih in mrtvih niso fizično ločene z večjo razdaljo ali naravnimi zaprekami, je ločevanje obeh svetov ločeno s številnimi dihotomijami. Grobnice so postavljene izven naselbine, pri čemer je območje *izven* lahko zamejeno zgolj s studencem ali preprosto potjo. Temelji grobnice so podzemni, temelji hiš nadzemni. Temelje hiš je potrebno zgraditi pred poldnevom, temelje grobnic po poldnevu. Število 6 prinaša dobrine v svetu živih, število sedem je povezano s svetom mrtvih. Vhodi ograda živine in hiš živih so vedno obrnjeni tako, da grobnice niso vidne. Osi grobnic so zamaknjene od osi, ki urejajo naselbine in poti. Živi spijo z glavo proti severu ali vzhodu, mrtve položijo z glavo proti jugu. Vzglavje postelj se dotika sten, mrtve od sten odmaknejo. Kljub temu oba svetova ureja rek za življenja *ista hiša, v smrti ista grobnica*. Naštete dvojnosti postanejo celota šele zaradi takšnih ključnih podrobnosti, ki si hkrati nasprotujejo in so si komplementarne.

S tem naštevanjem smo želeli pokazati dvoje. Na eni strani gre za enako strukturo pravil, kot jo poznamo pri zgodnesrednjeveških Slovanih (npr. Pleterski 2006). Na drugi strani smo želeli opozoriti na kompleksnost pravil, katerih našteta so zgolj delček, zaradi katerih so potrebni specialisti za obrede, ki jih skladno s slovenskim izročilom (izročilo Jože Čopa; ustna informacija A. Pleterski) lahko imenujemo vodje obreda. Zato človek potrebuje *mipibolo*, bele / sive lase, da postane *mpanandro*. V zvezi s tem morda velja omeniti sivolasega starca kot eno izmed podob gospodarja volkov (Mencej 2001b, 166–168). Vodje obredov, tako moški kot ženski, so ostareli člani skupnosti.

Pokopi najstarejših članov skupnosti, ki je pokopavala na malograjskem griču, s svojim položajem urejajo prostor grobišča in s tem svet mrtvih. Upravičena se zdi domneva, da gre za posameznike, ki so za življenja, vsaj v enem življenjskem obdobju, imeli pomembno vlogo tudi pri urejanju (prostora) sveta živih.

Kljub temu pa je bila osnovna vloga posameznika fizično delo. Ostareli moški iz groba 7 se je prav tako že bližal 50-temu letu starosti in je s tem že preživel marsikaterega vrstnika. Vendar je bil še vedno pri močeh, saj je bil že od mladosti med najmočnejšimi možmi v skupnosti⁶. Fizično kondicijo je lahko vzdrževal, ker je bil pri razdeljevanju obro-

⁶ Grob 7: V zasutju drobci lončenine (Sagadin 2001, 362). Obraba kočnikov je srednja, obraba sekalcev pa močna (Leben-Seljak 2001, 380). Antropološke študije modernih in arheoloških populacij predindustrijskih družb so pokazale, da so pri pretežno mesni prehrani močnejše obrabljeni sekalci, pri pretežno rastlinski prehrani pa kočniki (Ungar, Spencer 1999). Možne so tudi drugačne razlage. Nekatere študije prazgodovinskih okostij so pokazale značilne vzorce obrabe sprednjih zob, predvsem zgornjih sekalcev. Te je na podlagi eksperimentov in etnoloških primerjav možno povezati z dejavnostmi v zvezi z obdelavo rastlinskih vlaken, na primer izdelavo košar, pletenjem vrvi, strun in mrež ali obdelavo kože. Naštete dejavnosti opravljajo moški, razen prve in zadnje, kjer je spol različen od primera do primera. Vendar je tovrstna obraba sekalcev zelo značilna, obrabijo se namreč na jezični strani. (Minozzi idr. 2003, 226–231; glej tam navedeno literaturo). Zopet drugačno razlago ponuja študija obrabe zob delavcev v modernem mlinu moke, ki je pokazala, da se v stalnem stiku z močnim prahom pogosteje in močnejše obrabijo sekalci kot kočniki, posebej izrazito na zgornji čeljusti (Bachanek idr. 1999). Toda v samozadostnem poljedelskem gospodarstvu s pretežno sezonskimi deli, kakršno predvidevamo za malograjsko skupnost, ne poznamo specializiranega opravila, kjer bi bil posameznik v neprenehnem stiku z močnim prahom. Natančnejši odgovor bo možen le na podlagi natančnejše antropološke analize. Pri zgodnesrednjeveških populacijah je sicer običajna obraba zob v sorazmerju s starostjo. Pojavlja se pri odraslih,

kov na prvem mestu in je imel dostop do najboljših kosov mesa. To vsekakor pomeni, da je bil med najpomembnejšimi člani skupnosti. Njegovo truplo je skupnost pokopala skladno z natančnimi navodili vodij obreda, v središču grobišča. Enako kot tudi mladeniča⁷ na njegovi levi in odraslo žensko⁸ z najbogatejšim naglavnim okrasjem njegovi desni. Moški v grobu 7 in ženska v grobu 10 sta imela dostop do največjega posvetnega bogastva, ki ga je skromna skupnost premogla. Moški do pretežno mesne prehrane in ženska do srebrnih obsenčnih obročkov. Da sta pokopana drug ob drugem v središču grobišča verjetno ni naključje. Podobno velja tudi za odraslega moškega v grobu 4⁹.

Načel, ki so botrovala umeščanju ostalih pokopov (še) nismo prepoznali. Domneva, da so najsevernejši pokopi – grob 26 in najmanj trije pokopi dokumentirani kot grob 9¹⁰ – nastali med zadnjimi in so pogrebci želeli izkoristiti preostali prostor pod skalno vzpetino (Sagadin 2001, 366–367), se zdi povsem verjetna. Primerjava s stanjem iz začetka 20. stoletja nudi možnost drugačne razlage. Novoveška krščanska pokopališča so urejena po načelu oddaljenosti od križanega Jezusa. Veljalo je prepričanje, da bo tistim, ki so pokopani bližje križanemu Jezusu, pot v nebeško kraljestvo ob vstajenju lažja. Posledica tega je bila, da so grobovi premožnejših družin bližje križu in obratno. Kot primer takšne ureditve lahko navedemo stanje v prvi polovici 20. stoletja na pokopališču ob cerkvi sv. Marije v Kokri. V primeru malograjskega grobišča bi objekt zelene bližine predstavljal predvideni krščanski kulturni objekt na mestu kasnejše dvonadstropne kapele.

Nepojasnen ostaja pokop odraslega moškega v grobu 8¹¹ med otroci. Sprva sicer pomislimo, da gre za otroka v enem od drugotnih pomenov te besede v slovanskih jezikih, na primer delavec, suženj, sluga ali v pomenu božjasten. Etimologija slovanske besede otrok je sprva označevala status v skupnosti (Bezljaj 1982, 262), kar dokazuje obstoj otrok kot neke vrste družbenega statusa v obdobju pred razseljevanjem. Toda skorajda identične okoliščine pokopa na grobišču Dlesc pri Bodeščah (Pleterski 1996, 178–180) dovoljujejo tudi drugačno sklepanje. Lahko bi šlo za pokop, kjer pokojnik v smrti dobi posebne naloge v zvezi z umrlimi otroci.

Nepojasnen ostaja tudi zaporedni pokop treh žena v isto grobno jamo v grobovih 14, 15 in 16¹². Ker so vse tri pokojnice umrle v dobi rodnosti, se zdi zanimivo nadaljevati raziskavo v smeri povezave s smrtjo ob porodu. Drugo smer razmišljanja v zvezi z zadnji-

močneje navadno šele v starosti. Prevladuje obraba kočnikov, primera z močnejšo obrabo sekalcev ne poznamo (Krušič 1954, 48, 64–65, 82–83, 93). Močno obrabo kočnikov navadno povezujemo s prehrano pretežno rastlinskega izvora (npr. Macko idr. 1999).

⁷ Grob 11: Arheološko dokumentirani sta le dobro in v celoti ohranjeni nogi, ostanek okostja je ostal pod zidom visokosrednjeveškega gradu (Sagadin 2001, 362). Moški, star 16 do 18 let (Leben-Seljak 2001, 381).

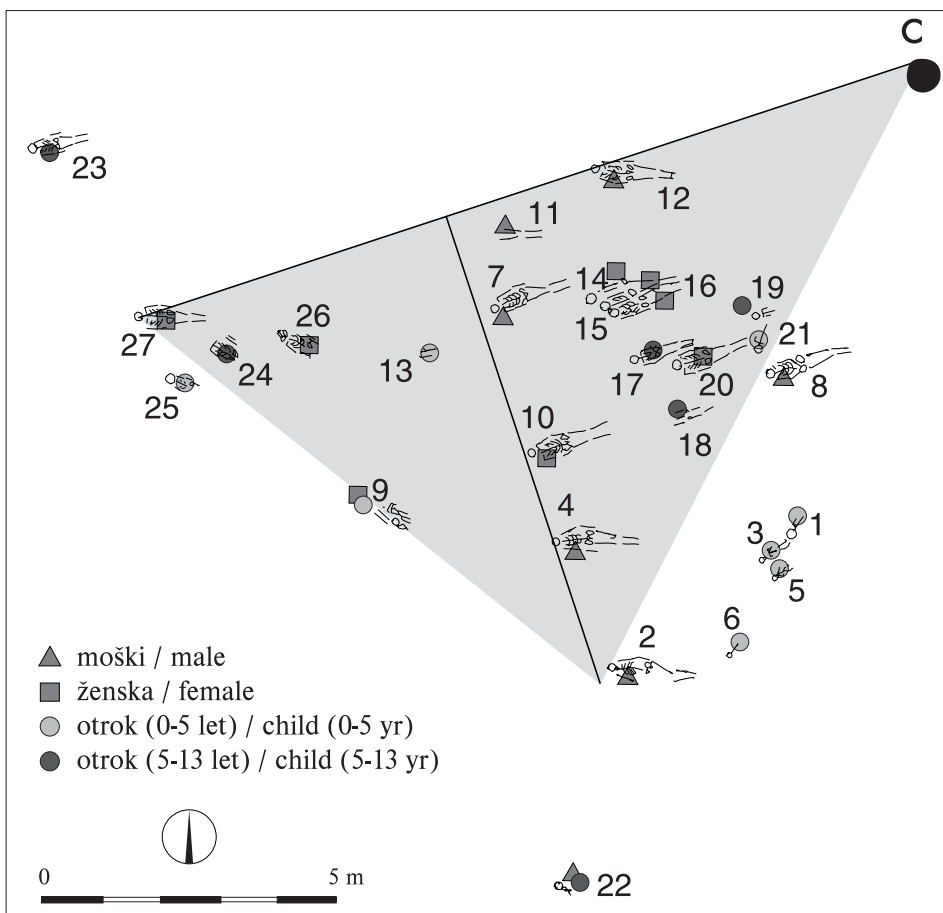
⁸ Grob 10: Pravokotna grobna jama z zaobljenimi vogali je mestoma obložena s kamenjem, v zasutju groba pa so drobci lončenine. V grobu sta dva srebrna obsenčna obročka z rahlo razprtima, dvakrat profiliranima zaključkoma (Sagadin 2001, 362). Ženska, ki je bila visoka 158–159 centimetrov, je umrla stara 25 do 35 let (Leben-Seljak 2001, 381).

⁹ Grob 4: Moški, visok 172 do 175 centimetrov, je umrl v starosti 20 do 25 let (Leben-Seljak 2001, 380). V grobu mu je bil ob bok položen železen predmet, morda odlomek nožnice za nož (Sagadin 2001, 362 in 369).

¹⁰ »Grob 9«: Dolge kosti okostij najmanj treh posameznikov v drugotnem položaju (Sagadin 2001, 362). Med temi je bila vsaj ena odrasla ženska in en otrok (Leben-Seljak 2001, 380). Grob 26: Drobci oglja v zasutju le delno izkopanega groba (Sagadin 2001, 365) ženske, stare nad 24 let (Leben-Seljak 2001, 382).

¹¹ Grob 8: Truplo moškega visokega okoli 167 centimetrov, ki je umrl star 25 do 30 let (Leben-Seljak 2001, 380), je bilo prekrito z desko (Sagadin 2001, 362).

¹² Najprej je bila pokopana ženska, visoka 157 centimetrov, stara 25 do 30 let (grob 14). Grob je bil kasneje, ko je truplo že razpadlo, odkopan, v grobno jamo pa položeno truplo ženske, stare 21 do 23 let, visoke okoli 161 centimetrov (grob 15). Kasneje, tokrat preden je truplo povsem razpadlo, je bil grob ponovno „odprt“ in delno



Sl. 8. Mali grad, načrt grobišča. Biološki spol pokojnikov (načrt izdelala M. Belak; ; podlagi Sagadin 2001, sl. 5 in Digitalni ortofoto, DOF 5, 1999–2004).

Fig.8. Mali Grad, cemetery plan. Biological sex of the deceased (plan drawn by M. Belak; after Sagadin 2001, fig. 5 and digital ortophoto, DOF 5, 1999–2004).

ma nepojasnenima primeroma morda kaže podatek, da sta ravno grobova 8 in 15 edina, ki sta bila pokrita z desko. Oba torej kažeta še dodatno lastnost, po kateri sta drugačna od ostalih grobov. Če nič drugega to z veliko verjetnostjo potrjuje, da gre za namerno drugačnost.

Biološki in družbeni spol

Arheologi na podlagi antropološko določenega biološkega spola (angl. *sex*) pokojnikov pogosto nekritično sklepamo o družbenem spolu (angl. *gender*). Ne glede na proble-

razširjen, v razširjen del pa položeno še tretje truplo, dekleta starega 14 do 16 let, visokega 149 centimetrov (grobo 16) (prim. Sagadin 2001, 363; Leben-Seljak 2001, 381).

matiko določanja biološkega spola in vprašljivost dihotomije biološki spol – družbeni spol (npr. Geller 2005) je obravnava družbenega spola lahko zelo informativna.

Na malograjskem grobišču je bilo možno določiti biološki spol šestim moškim in sedmim ženskam (sl. 8). Kadar določen položaj posameznika v skupnosti prevlada nad pomenom biološkega spola, govorimo o družbenem spolu. Najpogostejši je primer otrok, ki imajo nevtralen družbeni spol. Takšno stanje pri Slovanih dokazuje tudi srednji slovnični spol besede dete. Starost in z njo povezana nebogljenost posameznika torej v prvem obdobju življenja prevladuje nad pomenom biološkega spola. Kot smo pokazali, se v primeru skupnosti, ki je pokopavala na Malem gradu, to spremeni med 6 in 9 letom starosti.

Arheološki podatki iz zgodnjega srednjega veka in etnološki podatki pri nekaterih slovanskih narodih kažejo na posebno vlogo žensk po izgubi menstruacije. V neplodni starosti ti ljudje postanejo obredni specialisti za posredovanjem med svetom živih in svetom mrtvih, torej ob rojstvu in smrti. Združujejo ženske in moške lastnosti in kot taki posedujejo posebne moči (Pleterski 2002b, 55–57; glej tam navedeno literaturo). Posebna vloga nereproduktivnih članov skupnosti, pripadnikov t. i. tretjega spola, je dokumentirana pri številnih ameriških družbah. Posebna vloga ob rojstvu, poroki in smrti je bila namenjena tako tistim, ki so postali neplodni zaradi dosežene starosti, kot tudi tistim, ki so bili neplodni vse življenje (Hollimon 2001, 47–48; Geller 2005, 602–604; glej pri obeh navedeno literaturo).

Naštete družbene spole, poleg žensk in moških še otroke in predstavnike tretjega spola, prepoznamo tudi na malograjskem grobišču.

Ženske in dekleta so bile praviloma položene v grobno jamo s pogledom proti vzhodu. Med dvanajstimi pokopi odstopa le omenjeni grob 26 (glej zgoraj). Grobne jame moških so bile usmerjene bodisi skladno z ureditvijo grobišča ali smerjo vzhajajočega sonca. Usmeritev grobnih jam otroških grobov je naključna znotraj omejitve pogleda proti severovzhodu do jugovzhodu. Hkrati je bil otrokom namenjen poseben del grobišča. Drugačen odnos do umrlih otrok prepoznamo tudi v izročilu o dušah nekrščenih otrok imenovanih *navje*, ki je predkrščansko (prim. Šmitek 1998, 35).

Osebe, ki smo jih prepoznali kot obredne specialiste in jih verjetno lahko označimo kot osebe tretjega spola, so pokopane s pogledom proti vzhodu. Mednje sodi tudi starka. Kot smo že omenili, je bila njena vloga v skupnosti drugačna od vloge vrstnic vse življenje.

V prispevku smo večkrat uporabljali podatke iz sveta mrtvih za sklepanje o svetu živih. Stanje, ko svet mrtvih odseva svet živih, je v etnologiji pogosto dokumentirano, tudi pri južnoslovanskih Makedoncih (Risteski 2005, 209). Vendar takšno stanje ni samoumevno in ga je potrebno utemeljiti za vsak primer posebej. Na tem mestu želimo pokazati, v kolikšni meri sta bila svetova živih in mrtvih v primeru malograjske skupnosti prepletena. Kot smo pokazali (sl. 3), je bila sveta pokrajina urejena s prepletanjem svetov živih in mrtvih. Prostor grobišča je urejen skladno z usmeritvijo proti najsvetejšemu mestu v pokrajini. Ureditev grobišča tako odlikava ureditev celotne pokrajine sveta živih. To dokazuje tudi postavitev grobišča na mesto, ki je vidno iz prostora, kjer je najverjetneje stala naselbina. Grobišče bi lahko stalo tudi na sedlu nekaj deset metrov severneje, kjer bi bilo zaščiteno pred pogledi. Tudi za malograjsko skupnost, kot Meskell (2001, 31) za Staroe-gipčane, ugotavljamo, da je grobišče eno izmed mest, kjer živi s pomočjo mrtvih najlaže pridejo v stik z božanstvi. Morda na to kaže pokop otroka na prvem obrednem mestu.

Toda svet mrtvih je kljub temu potrebno ločiti od sveta živih, kot nam med drugimi pokaže tudi primer ljudstva *Batsileo* (glej zgoraj). Zato so bili pokojniki na malograjskem

grobišču v grobove položeni s pogledom proč od svetega mesta živih in v smeri vzhajajočega sonca. Tako postane smiselna tudi smer otroških pokopov. Edina omejitev pri pokopavanju otrok je bila ta, da v smrti niso gledali proti svetemu mestu živih.

O poteku in predvsem pomenu samega obreda zgolj na podlagi arheološkega zapisa ne moremo povedati skorajda ničesar.

Skupnost

Mnogi raziskovalci ločujejo tri stopnje žalovanja za umrlim. Obdobju ločitve in žalovanja sledi čas okrevanja in privajanja na nastalo stanje. Zadnje dejanje je vzdrževanje stika s pokojno osebo, ki je tako v svet živih vključena s ponavljajočim ali stalnim obredom. Tako so že stari Egipčani obedovali skupaj z mrtvimi, torej v grobnicah (Meskell 2001, 31–32; glej tam navedeno literaturo). Pogrebni obred torej lahko poteka pred pokopom, med njim in po njem. Zaznavanje teh podrobnosti v arheološkem zapisu je težavno, pogosto tudi nemogoče (Härke 1992, 19–22). Zato bomo najprej interpretirali arheološke podatke, potek obredov pa bomo osvetlili z etnološko primerjavo.

Dva objekta, jama z novcem in kenotaf, kažeta na enkrateno, a ne nujno hkraten obred, povezan s preteklostjo. Podoben je tudi položaj na grobišču Dlesc pri Bodeščah (Pleterski 1996, 178–180), kjer je kenotaf možno razložiti kot vzpostavljanje vezi s predniki, bodisi mitskimi ali verjetneje s predniki, pokopanimi na drugem grobišču. Prvi obredni prostor torej lahko razložimo kot arheološki zapis enkratnega obreda ob umerjanju prostora grobišča. Pokop otroka bi torej lahko predstavljal del tega obreda, podobno kot na primer na grobišču Žale pri Zasipu, kjer otroški grob obeležuje eno ključnih mest grobišča. V nasprotnem primeru, če gre za kasnejši pokop, je šlo za obred, kjer živi preko svojih mrtvih prednikov želijo vzpostaviti stik s svetom božanstev (prim. Meskell 2001, 30).

Drugi obredni prostor opredeljuje predvsem *žganina v krpah* (Sagadin 1992) na območju grobov 11 in 7 (sl. 4: d). Najbližjo sočasno primerjavo, arheološko dokumentirane sledove kurjenja na zgodnesrednjeveških grobiščih, najdemo na Slovaškem, kjer so na več najdiščih našli na prepričljive sledove kurjenja ognja na grobovih (Kraskovská 1962, 446; Budinský-Krička 1956, 38 in Obr. 12; Holčík 1991, 101 in 104). Daleč največ je takih sledov kurjenja na biritualnem grobišču iz 7. in 8. st. v Devínski Novi Vesi, kjer so jih opazili kar na 114 grobovih. Po obliki in velikosti se pogosto ujemajo z grobno jamo in so vanjo bolj ali manj pogreznjeni (prim. Eisner 1952, 231). To bi kazalo na to, da so kurili na sveže nasutem grobu. Ko se se je zasutje sesedlo, se je ugreznila tudi kuriščna površina. Eisner povzema Niederlovo mnenje, da gre za prežitek nekdanjega običaja sežiganja mrtvih (Niederle 1911, 296) v času, ko so že pokopavali cela trupla. Niederle dalje opozarja na opis Michala iz Janowic s konca 15. st., po katerem so na Poljskem po »poganskem« običaju na pepelnično sredo na grobovih kurili ognje *grumathky* v spomin na duše svojcev, pri čemer so verovali, da se duše pridejo gret k ognjem – »*Admoneatur, ne cremant focos grumathky ardentis (feria quarta magna) secundum ritum paganorum in commemorationem animarum suorum cariorum....item dicunt....quod anime ad illum ignem veniant et se illic calefaciant*« (Niederle 1911, 296, opomba 2). Obredni značaj kurjenja je tu nedvomen, obred pa je v opisanem primeru vsakoleten, povezan z letnim praznikom.

Opozoriti velja še na drobce oglja in odlomke lončenine v zasutju grobov. Pri tem ni videti nikakršne povezave med sledovi oglja in odlomki lončenine ter spolom, starostjo pokojnih in obdobjem pokopavanja. Isti je bil tudi rezultat statistične obdelave vseh gro-

bov 9. in 10. stoletja na Slovaškem (Hanuliak 2004, 199–200, Obr. 207, 226, 227). Najbolj smiselna razlaga se zdi, da so drobcji oglja in odlomki lončenine prišli v grob s polnilom, torej ob zasipanju grobne jame.

Podatka o kurjenju na obrednih prostorih in drobcjih oglja v zasutju grobov se torej do neke mere dopolnjujeta in bi lahko bila arheološki zapis istih/enakih dejavnosti. 'Moti' le razporeditev v prostoru, saj so bili drobcji oglja dokumentirani le v grobovih, ki so najbolj oddaljeni od obeh obrednih prostorov.

Na tem mestu velja opozoriti še na eno značilnost malograjskega grobišča, zelo majhno število ohranjenih pridatkov. Stanje je za obravnavani prostor in čas sicer običajno (Sagadin 2001, 367). Kot opozarja primer merovinških grobišč (Effros 2002, 169–205), to ni nujno odraz linearnega poteka kristjanizacije po načelu vse bolj kristjani, vse manj grobnih pridatkov.

Na malograjskem grobišču imamo ohranjen arheološki zapis ene ali več dejavnosti, povezane z grobiščem. Predvsem gre za arheološki zapis urejanja prostora, poleg opisane ureditve pokopov tudi prostor obredov, ki so potekali na prostoru grobišča.

V arheološkem zapisu malograjskega grobišča smo prepoznali naslednje elemente (sl. 4):

- Prvi obredni prostor
 - izjemen predmet (rimski novc);
 - jama, zapolnjena z ilovico;
 - povezava s predniki in/ali preteklostjo (kenotaf, rimski novc);
 - izjemen pokop (grob 23, umeščen izven osrednjega prostora grobišča);
 - prehod (zapiranje prostora skalne police med osrednjim grobiščem in prvim obrednim prostorom);
 - dejavnosti povezane z ognjem;
- Drugi obredni prostor
 - izjemen predmet;
 - dejavnosti povezane z ognjem;
- Suhoziden objekt
 - ostanki pojedine (dejavnosti povezane z lončenino);
- Ureditev prostora grobišča
 - umeščena v sistem, ki ureja svet živih in svet mrtvih;
 - vidne oznake v času uporabe grobišča.

Prvi obredni prostor je morda umeščen ob vhod na grobišče, ki si ga po primerjavi s slovensko mitologijo (Šmitek 1998, 36–38) lahko predstavljamo kot most med svetom živih in svetom mrtvih. Kenotaf in grob 23 bi bila lahko povezana s simbolnim varovanjem tega prehoda. Jama zapolnjena z ilovico je morda simbolno nadomeščala reko oziroma vodo, ki ločuje oba svetova. Drugi obredni prostor predstavlja ogenj in z njim povezano simboliko. Suhoziden objekt bi lahko predstavljal tretji obredni prostor. Glede na ostanke lončenine, obliko objekta in nekatere etnološke primerjave (Štular, Hrovatin 2002, 57–58; glej tam navedeno literaturo) gre lahko za *kamnito mizo*, prostor obredne pojedine. V tem primeru bi ta tri obredna mesta simbolizirala tudi tri temeljne gradnike sveta, vodo, ogenj in zemljo (prim. Medvešček 2006, 55).

Toda natančna razlaga obredov na malograjskem grobišču bo še dolgo ostala zavita v temo in morda nikoli ne bo popolna. Toda z uporabo etnološke primerjave, ki jo bomo pokazali v nadaljevanju, lahko naredimo korak naprej.

Ker gre za zelo pomembno in predvsem zelo specifično primerjavo, se zdi potrebno pojasniti izbiro. Kalifornijska ljudstva domorodnih ljudstev s skupnim imenom *Chumash* (Hollimon 2001; glej tam navedeno literaturo) imajo namreč z zgodnesrednjeveško malograjsko skupnostjo več skupnega, kot bi pričakovali. Z vprašanjem, ali gre morda za skupne prazgodovinske korenine, so bili ključni vplivi krščanstva ali pa gre za primer so-obličnih struktur (za izraz prim. Pleterski 2002a, 247), se na tem mestu ne bomo ukvarjali. Primerjavo uporabljamo v smislu podobnosti med družbenimi procesi in iščemo podobne elemente pri malograjski skupnosti.

Med podobnostmi ljudstev *Chumash* z zgodnesrednjeveškimi skupnostmi današnje Slovenije velja izpostaviti zelo podobno družbeno organizacijo, samopodobo skupnosti in svetno ter posvetno svetovno predstavo ter zelo podobno vlogo krščanstva v času, ki nas pri obeh skupnostih zanima. Na drugi strani obstajajo pomembne razlike glede odnosa do mrtvih, predvsem prilaganje osebnih predmetov žalujočih v grobove in neoznačevanje grobov manj pomembnih članov skupnosti.

Smrt posameznika je pri ljudstvih *Chumash* sprožila vrsto sočasnih ali zaporednih družbenih procesov, ki so uravnavali odnose sveta živih do nadnaravnega sveta, odnose posameznikov do vaških skupnosti in odnose med različnimi vaškimi skupnostmi. Duša je telo zapustila nekaj dni po smrti, najprej obiskala znane kraje in se nato odpravila na *pot na zahod*, iz srednjega sveta (svet živih) preko oceana v zgornji svet (svet nadnaravnega, tudi duš mrtvih). Namen pogrebnih obredov je bil pomagati duši umrlega na tej poti in vzdrževanje kozmološkega miru, vseмирja.

Zanimiv je razlog, zakaj v grobovih ljudstev *Chumash* skorajda ni osebnih predmetov pokojnika. Zato so te predmete obredno sežigali na grobišču. Verjeli so namreč, da bi osebni predmeti pokojnika, bodisi v grobu bodisi v lasti živih, utegnili pokojnikovo dušo napeljati, da se vrne v svet živih, kjer bi živim prizadela gorje.

V zvezi s tem je zanimiv obred javnega žalovanja, ki se je v podobni obliki izvajal bodisi ob smrti pomembnega člana skupnosti bodisi kot občasen obred žalovanja za vsemi umrlimi v času od zadnjega obreda. Povabljeni so bili gostje iz številnih, tudi zelo oddaljenih skupnosti, ki so se gostili, peli in plesali. Oblačila umrlega poglavarja (*angl. chief*) so sežgali na obrednem ognju, pri čemer so žalujoči plesali ob ognju, jokali in na ogenj metali darove. Na istem ognju so sežgali tudi vse preostale osebne predmete pokojnika. Obred je trajal pet dni, kar je tudi čas preden duša zapusti telo umrlega. Po koncu obreda so se žalujoči vrnili na svoje domove, jamo obrednega ognja pa so zasuli. Istočasno so postavili z gravurami okrašen lesen steber, za katerega so prispevali vsi žalujoči. Tega so po končanem obredu premaknili na grobišče, kjer je postal središče nadaljnjih obredov. Vsaka družina je steber trikrat obkrožila.

V tem obredu lahko prepoznamo kar nekaj elementov, ki smo jih prepoznali v malograjskem arheološkem zapisu: zapolnjena jama, obredno kurjenje ognja, ostanki pojedine in označevanje določenih mest s stebri. Poleg tega poznamo tesno povezavo med plesom na grobiščih, tudi vrtenjem v krogu imenovanem, *vrtec*, in predstavo o potovanju v onostranstvo tudi v slovenski in makedonski mitologiji (Šmitek 1998, 45–46, 55–56; Risteski 2000).

Toda namen primerjave ni iskati možne poteke obreda, ki bi pustili natančno določeno arheološko sled. Kot je razvidno iz razlage primerjave, takšnih podobnosti pogosto

ni možno dokazati. Pač pa si ob tej primerjavi lahko postavimo nekaj povsem določnih vprašanj v zvezi z malograjsko skupnostjo.

Ob kakšnih priložnostih so »vaške« skupnosti vzpostavljale medsebojne stike? Glede na majhnost malograjske in primerljivih (grobišča) skupnosti in znane sočasne primerjave (Curta 2001, 247–275) se zdi eksogamija skorajda neizbežna.

Kaj se je zgodilo s pokojnikovimi osebnimi predmeti? Kakšen je bil potek žalovanja? Na kakšen način je skupnost uravnotežala družbene odnose po izgubi (pomembnega) posameznika?

To niso niti splošna, še manj nepotrebna vprašanja. Zgolj s podatki z malograjskega grobišča na njih ne moremo odgovoriti. Toda menimo, da s prikazano metodologijo in z danes znanimi arheološkim podatki lahko na zgornja vprašanja podamo dobre odgovore.

Zaključek

Prispevek prinaša v primerjavi s starejšimi objavami grobišča (Sagadin 2001) in urejanja prostora Kamniško-bistriške ravni (Štular, Hrovatin 2002) le malo novih podatkov. Nekatere nove interpretacije so zaradi premajhnega vzorca statistično nepreverljive. Vendar objava novih podatkov in prikaz dodatnih interpretacij ni bil naš glavni namen.

S prispevkom smo želeli pokazati nekatere načine preučevanja grobišč, ki so v raziskavah zgodnj srednjeveških grobišč v srednji Evropi še vedno redkost (npr. Effros 2002; Effros 2003). Uporabili smo metodo soočenja namernih in funkcionalnih podatkov ter metodo etnoloških primerjav. Za uporabo prve metode predstavlja malograjsko grobišče slab vzorec. Kot se je pokazalo, smo z uporabo etnoloških primerjav naredili šele prvi korak. Manjka nam podatkovna zbirka prostorsko in/ali časovno manj oddaljenih etnoloških ali etnohistoričnih podatkov.

Kljub temu menimo, da prispevek odpira zanimiva vprašanja in tudi nakazuje nekatere poti iskanja odgovorov. Vsaj za slovensko arheologijo lahko rečemo, da ostajajo solidni antropološki podatki slabo izkoriščeni. Drugo področje, ki ga zgodnj srednjeveška arheologija le počasi razkriva, sta prostor in kraj smrti (prim. npr. Silverman, Small 2002; Chapman 2003, 310–311; za Slovenijo Pleterski 1996; isti 2003, 40–45; Pleterski, Belak 2002, 253–272). Tudi uporaba etnoloških primerjav z „novimi pravili igre“ (prim. zgoraj) se zdi nepogrešljiva, kadar si postavljamo vprašanja v zvezi z odnosom do smrti.

Zahvale

Zahvaljujem se Andreju Pleterskem za mnoge podatke o arheologiji zgodnjega srednjega veka. Še posebej sem mu hvaležen za vpogled v besedilo o kurjenju na grobovih, ki ga pripravlja za objavo. Del besedila mojega članka, kjer govorim o kurjenju na grobiščih, je povzet po besedilu Pleterskega.

Literatura

- Barker, Philip 1977, *The Techniques of Archaeological Excavation*. – B. T. Batsford Ltd., London.
- Bachanek, Theresa idr. 1999, Exposure to Flour Dust and the Level of Abrasion of Hard Tooth Tissues Among the Workers of Flour Mills. – *Ann Agric Environ Med* 6, 147–149.
- Basso, Keith 1998, Wisdom Sits in Places. For the Western Apache, place speaks its own language. – *Common Ground, Archaeology and Ethnography in Public Interest, Ruins and Renewal*, Summer/Fall 1998, vol. 3 (2/3), <http://www.cr.nps.gov/archeology/Cg>.
- Bezljaj, France 1982, *Etimološki slovar slovenskega jezika, K–O*. – Založba SAZU, Ljubljana.
- Bláha, Josef 2001, Archeologické poznatky k vývoji a významu Olomouce v období Velkomoravske říše. – Pavel Kouřil (ur.), *Velká Morava mezi východem a západem*, Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 17, 41–68.
- Bláha, Josef 2002, Několik archeologických příspěvků k poznání pohanské i křesťanské religiozity v raně středověké Olomouci. – *Civitas & Villa. Miasto i wieś w średniowiecznej Europie środkowej*. Instytut Archeologii i etnologii Polskiej akademii nauk, Archeologický ústav Akademie věd České republiky, Wrocław–Praha, 215–226.
- Budinský-Krička, Vojtech 1956, Pohrebisko z neskorej doby avarskej v Žitavskej Tôni na Slovensku. – *Slovenská archeológia* 4, 5–131.
- Carmichael, David, idr. 1994, Introduction. – V: Carmichael, David, idr. (ur.), *Sacred Sites, Sacred Places*, Routledge, London.
- Chapman, Robert 2003, Death, Society and Archaeology: the Social Dimensions of Mortuary Practices. – *Mortality* 8, Brunner Routledge, 306–312
- Chesson, Meredith S. 2001a, Social Memory, Identity, and Death: An Introduction. – V: Thomas Roeck (ur.), *Social Memory, Identity, and Death, Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 10 (1), 1–10.
- Chesson, Meredith S. 2001b, Embodied Memories of Place and People: Death and Society in an Early Urban Community. – V: Thomas Roeck (ur.), *Social Memory, Identity, and Death, Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 10 (1), 100113
- Curta, Florin 2001, *The Making of the Slavs. History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500–700*. – Cambridge University Press, Cambridge.
- Čausidis, Nikos 1997, Mitske podobe Južnih Slovanov. – V: O. Luthar in V. Likar (ur.), *Historični seminar II*, Ljubljana, 25–48.
- Dembińska, Maria 1999, *Food and Drink in Medieval Poland. Rediscovering a Cuisine of the Past*. – University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Effros, Bonnie 2002, *Caring for Body and Soul. Burial and the Afterlife in the Merovingian World*. – The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- Effros, Bonnie 2003, *Merovingian Mortuary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages*. – University of California Press, Berkeley.
- Eisner, Jan 1952, *Devínska Nová Ves*. – Nakladateľstvo Slovenskej akadémie vied a umení, Bratislava.
- Ettel, Peter 2001, *Karlbürg–Rosstal–Oberammerthal. Studien zum frühmittelalterlichen Burgenbau inn Nordbayern*. – Frühgeschichtliche und Provinzialrömische Archäologie Materialien und Forschungen 5, Rahden.

- Fernandez, James W. 1986, *Persuasion and Performance: The Play of Tropes in Culture*. – Indiana University, Bloomington, 188–191 (navajamo po Kus, Raharijaona 2001).
- Gamble, Clive 2001, *Archaeology. The Basics*. – Routledge, London.
- Geller, Pamela L. 2005, Skeletal analysis and theoretical complications. – *World Archaeology* 37(4), Routledge, London, 597–609.
- Hanuliak, Milan 2004, *Velkomoravské pohrebiská. Pochovávanie v 9. –10. storočí na území Slovenska*. – Archaeologica Slovaca Monographiae, Studia Instituti Archaeologici Nitriensis Academiae Scientiarum Slovaca, Tomus VIII, Nitra.
- Härke, Heinrich 1993, Intentionale und funktionale Daten. – *Archäologisches Korrespondenzblatt* 23, Heft 1., Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte, Mainz, 141–146.
- Härke, Heinrich 1994, Data types in burial analysis. – V: B. Stjernquist (ur.). *Prehistoric graves as a source of information*. Stockholm, Kongl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens, Konferenser 29, 31–39.
- Härke, Heinrich 1997, The Nature of Burial Data. – V: Claus Kjeld Jensen, Karen Hoiland Nielsen (ur.), *Burial and Society: The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*, Aarhus University Press, Aarhus, 19–27.
- Holčík, Štefan 1991, Velkomoravské pohrebisko v Bíni. – *Zborník Slovenského národného múzea* 85, Archeológia 1, Bratislava, 85–105.
- Hodder, Ian 1999, *Archaeological Process. An Introduction*. – Blackwell Publishers, London.
- Hollimon, Sandra E. 2001, Death, Gender, and the Chumash Peoples: Mourning Ceremonialism as an Integrative Mechanism. – V: Thomas Roeck (ur.), *Social Memory, Identity, and Death, Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 10 (1), 41–55
- Hooke, Della 2001, *The Landscape of Anglo-Saxon England*. – Leicester University Press, London, New York.
- Joyce, Rosemary A. 2001, Burying the Dead at Tkatilco: Social Memory and Social Identities. – V: Thomas Roeck (ur.), *Social Memory, Identity, and Death, Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 10 (1), 12–26.
- Kastelic, Jože in Božo Škerlj 1950, *Slovanska nekropola na Bledu. Arheološko in antropološko poročilo za leto 1948*. – Dela SAZU, Monografije 2, Ljubljana.
- Knapp, Bernard A. in Wendy Ashmore 1999, Archaeological Landscapes: Constructed, Conceptualized, Ideational. – V: Bernard A. Knapp in Wendy Ashmore (ur.), *Archaeologies of Landscape*, London, 1–32.
- Knific, Timotej 2004, Arheološki sledovi blejskih prebivalcev iz pozne antike in zgodnjega srednjega veka. – V: Jože Dežman (ur.), *Bled tisoč let – Blejski zbornik*, Didakta, Radovljica, 93–118.
- Knific, Timotej in Beatrice Žbona-Trkman 1990, Staroslovansko grobišče pri Sv. Urhu v Tolminu. – *Arheološki vestnik* 41, 505–520.
- Korošec, Paola 1979, *Zgodnjesrednjeveška arheološka slika karantanskih Slovanov*. – SAZU, Dela 1. razreda, Ljubljana.
- Kos, Milko 1975, *Gradivo za historično topografijo Slovenije (za Kranjsko do leta 1500)*. – Inštitut za občo in narodno zgodovino SAZU, Ljubljana.
- Kraskovská, Ludmila 1962, Pohrebisko v Bernolákove. – *Slovenská archeológia* 10, 425–476.
- Krušič, Valter 1954, *Karies pri starih Slovanih*. – Dela SAZU 6, Ljubljana.

- Kuijt, Ian 2001, Place, Death, and the Transmission of Social Memory in Early Agricultural Communities of the Near Eastern Pre-Pottery Neolithic. – V: Thomas Roeck (ur.), Social Memory, Identity, and Death, *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 10 (1), 80–99.
- Kus, Susan in Victor Raharijaona 2001, “To Dare Wear the Cloak of Another Before Their Very Eyes”: State Co-optation and Local Re-appropriation in Mortuary Rituals of Central Madagascar. – V: Thomas Roeck (ur.), Social Memory, Identity, and Death, *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 10 (1), 114–131.
- Leben-Seljak, Petra 2001, Antropološka analiza staroslovanskih skeletov z Malega gradu v Kamniku. – *Arheološki vestnik* 52, 379–384.
- Lovag, Zsuzsa 1999, Mittelalterliche Bronzegegenstände des Ungarischen Nationalmuseums. – *Catalogi Musei Nationalis Hungarici, Seria Archaeologica* III., Budimpešta.
- Ložar-Podlogar, Helena 1998, Kres: Die Sonnwendbräuche der Slowenen. – *Studia mythologica Slavica* 1, 225–242.
- Macháček, Jiří 2000, Pohansko bei Břeclav. – V: Alfried Wiczorek in Hans-Martin Hinz (ur.), *Europas Mitte um 1000. Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie*, Band 1, Theiss, Stuttgart, 330–332.
- Macháček, Jiří in Andrej Pleterski 2000, Altslawische Kulturstrukturen in Pohansko bei Břeclav (Tschechische Republik). – *Studia Mythologica Slavica* 3, 9–22.
- Macko, Stephen A. idr. 1999, The Ice Man’s diet as reflected by the stable nitrogen and carbon isotopic composition of his hair. – V: *The FASEB Journal* 13, Stanford University Libraries, 562–559.
- Marjanović-Vujović, Марјановиќ-Вујовиќ, Гордана 1984, *Трњане, српска некропола (крај XI – почетак XIII века)*. – Народни музеј–Београд, Монографије 4, Београд.
- Medvešček, Pavel 2006, *Let v lunino senco. Pripovedi o starih verovanjih*. – Taura, Nova Gorica.
- Mencej, Mirjam 2001, *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*. – Filozofska fakulteta, Ljubljana.
- Meskel, Lynn 2001, The Egyptian Ways of Death. – V: Thomas Roeck (ur.), Social Memory, Identity, and Death, *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 10 (1), 27–40.
- Minozzi, Simona idr. 2003, Nonalimentary Tooth Use in Prehistory: An Example From Early Holocene in Central Sahara (Uan Muhuggiag, Tadrart Acacus, Libya). – *American Journal of Physical Anthropology* 120, 225–232.
- Neustpný, Evžen 1993, *Archaeological Method*. – Cambridge University Press, Cambridge.
- Niederle, Lubor 1911, *Život starých Slovanů*. Dílu 1., svazek 1.– Bursík & Kohout, Praha.
- Novaković, Predrag 2003, Analogije in reference – V: Jean Clottes in David Lewis-Williams *Šamani iz prazgodovine. Trans in magija v okrašenih jamah*, 164–184.
- Olsen, Bjornar 2002, *Od predmeta do teksta. Teorijske perspektive arheoloških istraživanja*. – Geopoetika, Beograd.
- Pleterski, Andrej 1986, *Župa Bled. Nastanek, razvoj in prežitki*. – ZRC SAZU, Ljubljana.
- Pleterski, Andrej 1996, Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. – *Zgodovinski časopis* 50(2), 163–185.
- Pleterski, Andrej 1999, Pogani in Kristjani. – V: Janez Dular idr. (ur.), *Zakladi tisočletij*, Modrijan, Ljubljana, 386–389.

- Pleterski, Andrej 2001, Gab es bei den Südslawen Widerstand gegen die Christianisierung. – *Studia Mythologica Slavica* 4, 35–46.
- Pleterski, Andrej 2002a, *Grobišče kot nosilec arheoloških informacij – primer Altenerding*. – Ljubljana, <http://www.zrc-sazu.si/iza/AE/Besedilo.html>.
- Pleterski, Andrej 2002b, Od deklice do starke. Od doma do moža. Identitetne spremembe, kot jih kaže zgodnjesrednjeveško grobišče Alteerding in makedonska narodna noša. – *Arheo* 22, 53–59.
- Pleterski, Andrej 2003, Struktur des Gräberfeldes Altenerding. – V: Hans Losert in Andrej Pleterski, *Altenerding in Oberbayern. Struktur des frühmittelalterlichen Gräberfeldes und "Ethnogenese" der Bajuwaren*, Teil II, sc̄ripvaz-Verlag, Založba ZRC, Berlin, Bamberg, Ljubljana.
- Pleterski, Andrej 2004, Idejni sistem blejske župe. – Jože Dežman (ur.), *Bled 1000 let. Blejski zbornik 2004*, Didakta, Bled, 119–123.
- Pleterski, Andrej 2006, Poliški tročan. – *Studia mythologica Slavica* 9, 41–58.
- Pleterski, Andrej in Mateja Belak 1995, ZBIVA. Cerkev v Vzhodnih Alpah od 8. do 10. stoletja. – V: *Zgodovinski časopis* 49, št. 1, 19–43.
- Pleterski, Andrej in Mateja Belak 2002, Grobovi s Puščave nad Starim trgom pri Slovenj Gradcu. – *Arheološki vestnik* 53, 233–300.
- Pollak, Marianne 2005, Funde des 9. und 10. Jahrhunderts vom Burgstall Pfaffstätt, VB Braunau am Inn, Oberösterreich. – *Fundberichte aus Österreich* 43, 2004, Wien, 661–693.
- Raharijaona, Victor in Susan KUS 2001, Matters of Life and Death: Mortuary Rituals as Part of a Larger Whole among the Batsileo of Madagascar. – V: Thomas Roeck (ur.), *Social Memory, Identity, and Death, Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 10 (1), 56–68.
- Risteski, Ljupčo S. 2000, Posmrtni oro vo tradiciite na Balkanskite Sloveni. – *Studia mythologica Slavica* 3, 133–148.
- Risteski, Ljupčo S. 2005, *Kategoriite prostor i vreme vo narodnata kultura na Makedoncite*. – Matica Makedonska, Skopje.
- Sagadin, Milan 1988, *Kranj – Križišče Iskra*. – Katalogi in monografije 24, Ljubljana.
- Sagadin, Milan 1991, Krščanska motivika na staroslovanskih najdbah. – V: Timotej Knific in Milan Sagadin (ur.), *Pismo brez pisave, strokovna priprava razstave in kataloga*, Narodni muzej, Ljubljana.
- Sagadin, Milan 1992, Kamnik – Mali grad. – *Terenski dnevnik (Excavation field diary)*, hrani ZVKD OE Kranj.
- Sagadin, Milan 1996, Prazgodovinske najdbe z Malega gradu v Kamniku. – *Kamniški zbornik* 13, 110–115.
- Sagadin, Milan 1997a, Mali grad v Kamniku. – *Varstvo spomenikov* 37, 105–121.
- Sagadin, Milan 1997b, Mali grad v Kamniku. – *Kulturni in naravni spomeniki Slovenije*, Zbirka vodnikov 191.
- Schubert, Ernst 2006, *Essen und Trinken im Mittelalter*. – Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Silverman, Helaine 2002, Introduction. The Space and Place of Death. – V: Helaine Silverman in David B. Small (ur.), *The Space and Place of Death, Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 11, 1–11.
- Silverman, Helaine in David B. Small (ur.), *The Space and Place of Death*. – *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 11.

- Šmitek, Zmago 1998, *Kristalna gora*. – Forma sedem, Ljubljana.
- Šmitek, Zmago 1999, The Image of the Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition. – *Studia mythologica Slavica* 2, 161–195.
- Štular, Benjamin 2005a, Lončenina s kamniškega Malega gradu. – *Arheološki vestnik* 56, 435–452.
- Štular, Benjamin 2005b, Smrt Klejna. – *Arheo* 23, 79–84.
- Štular, Benjamin 2005c, *Lončenina s kamniškega Malega gradu*. – Ljubljana, http://www.zrc-sazu.si/iza/si/splet_pub/Mali_grad.html.
- Štular, Benjamin 2005d, Simbolika tvarne kulture – Lonček z Brezjij. – *Studia Mythologica Slavica* 5, 87–98.
- Štular, Benjamin 2006, Mali grad večji in starejši. – *Kamniški zbornik* 18, Kamnik 223–233.
- Štular, Benjamin 2007a, *Ovrednotenje arheoloških podatkov z Malega gradu v Kamniku*. – Doktorska disertacija, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, neobjavljeno.
- Štular, Benjamin 2007b, Lončenina kot del opreme visokosrednjeveške kuhinje. Primer Malega gradu v Kamniku. – *Arheološki vestnik* 58, v tisku.
- Štular, Benjamin in Ivan M. Hrovatin 2002, Slovene Pagan Sacred Landscape. Study Case: The Bistrice Plain. – *Studia Mythologica Slavica* 5, 43–68.
- Ungar, Peter S. in Mark A. Spencer 1999, Incisor microwear, diet, and tooth use in three Amerindian populations. – *American Journal of Physical Anthropology* 109 (3), Wiley-Liss, Inc., 387–396.
- Young, Bill in Danaí Papadatoú 1997, Childhood Death and Bereavement across Cultures. – V: Collin M. Parkes, Pittu Laugani in Bill Young (ur.), *Death and Bereavement across Cultures*, Routledge, London, 191–205.
- Zimmermann, Bernd 2000, Mittelalterliche Geschosspitzen. Kulturhistorische, archäologische und archäometallurgische Untersuchungen. – *Schweizer Beiträge zur Kulturgeschichte und Archäologie des Mittelalters*, Band 26.

The Individuals, the Community, and the Ritual in the Early Middle Ages. An Analysis of Cemetery Data from Mali grad, Slovenia

Benjamin Štular

Additional data on the cemetery at Mali grad (Štular 2005a; Štular 2005b; Štular 2005c; Štular 2006) once again confirms the hypothesis put forth in the original publication (Sagadin 2001; cf. bibliographic data there). However, by taking into account ethnological comparisons (Gamble 2001, 91; cf. Neustupný 1993, 163-137; Hodder 1999, 45-49; Olsen 2002, 91-95; Cheeson 2001a, 5; Silverman 2002, 3; Chapman 2003) as well as intentional and functional data (Härke 1993; 1994; 1997) new interpretations have been made possible. In the chapter dealing with stories of individuals (*Zgodbe posameznikov*) the author has chosen more experiential and emotional writing technique. This text thus contains interpretations as were felt by the author while the actual data is presented in the endnotes. The reader is advised to read them in the end (cf. Joyce 2001, 18-20).

At least 32 people were buried at the strategically positioned Mali Grad cemetery (fig. 1). According to their funerary attire (fig. 2) it may be presumed that the cemetery dates from the late phase of the Kottlach culture (Sagadin 2001, 359) in the 10th or the beginning of the 11th century. Carefully selected, its position corresponds to the position within the Slavic pagan sacred landscape (fig.3; cf. Štular, Hrovatin 2002). Previous research showed that this was a systematically planned burial site; providing additional information (fig. 4), recent data once again confirmed this hypothesis.

The location of this cemetery and its relation toward the settlement or settlements can be explained with one of the two models that have been based on the research in Moravia (fig.7; table 1).

The cemetery at Mali Grad may be described as belonging to a small community living in the 10th, perhaps also at the beginning of the 11th century. The area in which this community had lived was in tune with its members' conception of the world. This was the so-called contingent built space that denotes locales that acquire a special importance, yet through no human intervention (cf. Carmichael et al. 1994; Basso 1998; Knapp, Ashmore 1999; Hooke 2001, 1-21; and Silverman 2002).

This article's most important contribution to the study of Early Medieval cemeteries are *Stories of Individuals*, which are predominantly based on anthropological data and on the data concerning the position of each grave. Some of the deceased were buried in the most prominent locations (graves No. 2, 12, 27). During the final stage of their lives, these elders had become ritual specialists and had been taken care of by the community. The teeth of the old man buried in grave No. 7 indicate that he was the only member of the community whose diet had consisted mostly of meat. A woman adorned with two silver temple rings was buried on his right-hand side.

The community demonstrated a special attitude toward two children. The child in grave No. 23, who was buried aside from the rest, had probably been assigned a special place within the community only after his death. On the other hand, the burial of the infant in grave No. 19 indicates a different attitude of the community and of his closest relatives. It seems that the infant was still treated as a baby by the community while the bereaved relatives treated the infant as a child.

This examples of ritual leaders' burials emphasizes the differentiation between *biological* and *social* sex of the deceased. A special status of nonreproductive community members, members of the so-called third sex, has been documented in a number of American societies. A special position, which was assumed at birth, marriage, and death, was reserved for those who had become infertile either due to their advanced age or who had been unable to reproduce throughout their lives (Hollimon 2001, 47-48); Pleterski 2002b, 55-57; Geller 2005, 602-604).

All of these social genders - women, men, children, and representatives of the third sex - can be also found at the Mali grad cemetery.

Women and young girls were generally laid to their graves facing east. The only grave different from the other eleven is the above-mentioned grave No. 26. Men's graves were positioned either according to the structure of the burial ground (68 degrees clockwise towards south) or in the direction of the rising sun (90 degrees clockwise towards south). Children's graves, located in a special part of the cemetery, were positioned regardless of the above-mentioned directions. This different attitude toward the deceased can be perceived also in the traditional lore about the souls of unbaptized children (the *navje*) that was of pre-Christian origin (cf. Šmitek 1998, 35). The deceased who had been identified as ritual specialists and can in all likelihood be characterized as people of the third sex, are buried facing the east.

By employing in his research of Mali Grad the methodology of ethnological comparison, the author recognized certain ritual elements of the *community* (fig. 4). The first sacred place is by the entrance to the cemetery; in view of Slovene mythology (Šmitek 1998, 36-38), it is possible to imagine it as the bridge spanning the worlds of the living and of the dead. The cenotaph and grave No. 23 might be connected with symbolic protection of this transition. A pit filled with clay may have been a symbolic substitute for the river or water that divided the two worlds. The second sacred place is represented by fire and its symbolism. The stone structure could represent the third sacred place. In view of pottery, the structure's shape, and certain ethnological comparisons (Štular, Hrovatin 2002, 57-58) this could well have been a *stone table* for ritual feasts. In this case, the three sacred places could symbolize the three basic components that make up world: water, fire, and soil (cf. Medvešček 2006, 55).

Certain ritual elements of the Chumash (Hollimon 2001; see bibliography) can be recognized also in this archaeological study of the Mali Grad site (fig. 4). The close connection between the cemetery dance and the notion about journey to the world beyond is also present in Slovene and Macedonian mythologies (Šmitek 1998, 45-46, 55-56; Risteski 2000). Yet the principal objective of this comparison is not to discover possible aspects of ritual that might have left discernible archaeological traces. Rather, it makes possible to formulate several questions in regard to the community in Mali Grad. On which occasions did "village" communities initiate contacts? In view of the small size of this community, of other communities (cemeteries) of comparative size, and of F. Curta's (2001, 247-275) contemporary archaeological comparison of Slavic populations in the Balkans, exogamy seems almost inevitable. What happened with personal belongings of the deceased? How were the deceased mourned? How did the community restore social relations after the loss of an (important) individual?

In conclusion, I would like to extend my gratitude to Andrej Pleterski for his helpful advice.

Пентаграм во средниот век - прелиминарни истражувања врз основа на балканските примери

Орхидеја Зорова

The idea of researching the pentagram or the five – pointed star as a decorative and symbolical motif, and its possible meanings, emerged from the use of this sign/symbol as a decorative or symbolical matrix depicted on various kinds of objects dating from the Middle Ages. Accent is given to the Balkan examples from the early to the late Middle Ages. Thus the interweaves of christian and pagan layers of the pentagram are detected. Different objects of the material culture having the pentagram as a distinguishing feature, are used as examples – rings, pottery, mosaics, plastic art, fresco – paintings, graffiti, funeral monuments and ethnological examples. The results given by this research are just a preliminary attempt at demystification of the pentagram and its decorative or symbolical meanings.

Обидот да се пронајде *raison d'être* на знаците и симболите употребувани од страна на човекот во еден широк временски дијапазон кој допира до исконските почетоци отсекогаш бил провокативен, но воедно и неостварлив. И покрај предвидената невозможност на оваа задача, сепак сметаме дека посочувањето на многузачностите на една симболична или знаковна матрица, може да доведе до нејзино прелиминарно демистифицирање. Проблем на ова истражување ќе биде пентаграмот.

Уште на самиот почеток т.е. при детектирањето на значењето на пентаграмот, наидовме на недоследност во дефинирањето на овој знак или симбол. Честопати со терминот пентаграм, кој подразбира конкретна геометриска матрица во неговата изведба, се означени и други слични нему петокраки формации, кои за жал не го задоволуваат шаблонот на изведувачето. Станува збор за различни варијации на петокраки мотиви кои понекогаш имаат и заоблени или зрачести страни, или пак воопшто не наликуваат на геометрискиот прототип. Токму од таа причина т.е. поради невозможноста да се направи конечна дистинкција помеѓу пентаграмот и петокраките мотиви или ѕвезди, ова истражување нужно се прошири на повеќе од планираните аспекти. Така, како неминовна категорија преку која се објаснува и петокраката ѕвезда се наметна и самиот поим *ѕвезда*,¹ но без навлегување во конкретните значења на различниот број краци.

Главниот акцент на ова истражување е ставен на предметите и спомениците од средновековниот период, додека другите периоди ќе бидат користени во минимални т.е. неопходни рамки. Воедно, ова проучување и територијално е ограничено, првенствено на примери од материјалната култура кои потекнуваат

¹ A. Gerbran, Ž. Ševalje, Rečnik, 813 - 817.

од територијата на Балканскиот полуостров. Според тоа, добиените резултати ќе бидат само почеток на еден иден пообеман зафат кој ќе има за цел да ја претстави полисемантичноста на пентаграмот во различни хронолошки и територијални рамки.²

Во примерите од материјалната култура на кои се појавува претставата на пентаграмот, може да се направат неколку условни поделби кои, од една страна се однесуваат на самиот предмет како медиум, а од друга страна - се иницирани од начинот на кој може да се третира самата претстава т.е. пентаграмот.

Според првата поделба, произлезена од формалната и артистичката страна на предметот носител на пентаграм, во ова истражување би можеле да се издвојат неколку категории предмети. Во прв ред тоа би биле средновековните прстени, потоа примерите од византиската декоративна пластика и сликарството, утилитарни садови, архитектонски елементи, култни коскени предмети и надгробни споменици. Ваквата поделба не ги исцрпува формалните медиуми, туку едноставно го апсолвира она што досега го опфаќаат нашите истражувања. Оние примери од материјалната култура кои не се опфатени во овој труд, ќе бидат предмет на некое идно истражување.

1. Средновековни прстени

Првата група предмети на кои се појавува сликата на пентаграм, а кои воедно претставуваат затворена формална целина, се средновековните прстени. Прстенот како предмет е на исклучителен начин поврзан со својот носител и оттаму произлегува и интимноста на неговата симболичност. Иако прстенот може да се третира и како обичен моден детал, треба да се има предвид фактот дека модата во *оние времиња* често била продукт на потребите и убедувањата, па оттаму и *подражувач* на верувањата.

Прекриен со христијански обележја, средновековниот накит во себе зачувал многу од архаичните и магиските својства, изразени преку лиците, материјалите и орнаментиката, и во голема мера ја зачувал прастарата амулетска улога да штити од зло, од подрекливи очи, а спротивно на тоа да го привлече доброто. Од друга страна прстените во средновековието имале и инсигниски карактер, како показател за припадност кон некоја институција или заедница, или ги афирмирале религиозните чувства на носителот.³

На територијата на Р. Македонија, се евидентирани неколку примероци на средновековни прстени декорирани со мотивот на пентаграм. Од локалитетот Градиште-Таор, од населбинскиот хоризонт, потекнува еден примерок на прстен со врежан пентаграм на главата, кој хронолошки се одредува во доцноантичкиот или раносредновековниот период /*сл.1*/.⁴ Во книгата на Е. Манева се евидентирани два прстена со овој мотив. Едниот е од локалитетот „Бресто-Бурлатица“ (с. Виничани кај Велес), при што накитот од овој локалитет се датира во 10 - 11 век

² Авторот на овој текст, во моментот работи на магистерска тема посветена на симболиката на декорацијата на средновековните лентести прстени (Филозофски факултет – Скопје), во чии рамки ќе земе место и пентаграмот.

³ Е. Манева, Средновековен, 5 - 7; Е. Maneva, Ancient, 6 - 7.

⁴ К. Ристов, Градиште-Таор, 222.

/сл. 2/. Во статијата на Р. Петровиќ, бројот на прстени со претстава на пентаграм кои потекнуваат од локалитетот „Бресто – Бурлатица“ (с. Виничани, Велес) опфаќа четири примероци /сл. 3, 4, 5 и 6/.⁵ Вториот примерок евидентиран во книгата на Е. Манева е од локалитетот „Црквиште“ (кај Демир Капија), кој е датиран во 14 – 15 век /сл. 7/.⁶ Во музејскиот инвентар од овој локалитет постои уште еден прстен на кој е претставен пентаграм /сл. 8/.⁷ До нас стигна и еден примерок кој потекнува од непознато наоѓалиште во регионот на Скопје /сл. 9/.⁸

Два прстени со мотивот пентаграм потекнуваат и од локалитетот Shurdah (Sarda) од Албанија /сл. 10 и 11/. Аналогии за прстените со врежана претстава на пентаграм има во гробовите на „Комани“ културата (7 – 8 век) во Северна Албанија, во некрополите Bukel и Kalaja Dalmaces /сл. 12/. Прстените со врежана петокрака ѕвезда биле во широка употреба кај доцноантичкото автохтоно население на широкиот медитерански регион, и веројатно од овие староседелци биле превземени и кај Словените. Аналогии за овие прстени има и во аваро – словенските некрополи во Карпатската котлина и Панонската низина, и тоа во помладиот хоризонт од втората половина на 8 век. Од некрополата во Ждријац потекнува еден примерок изработен од бронза, со врежан пентаграм на предниот проширен дел /сл. 13/.⁹ Евидентиравме уште два примерока со претстава на пентаграм, кои потекнуваат од непознати наоѓалишта од територијата на Хрватска /сл. 14 и 15/.¹⁰

Неколку примероци потекнуваат и од средновековните некрополи во Бугарија. Од некрополата во с. Мишевско, Крджалиски округ, потекнуваат два бронзени прстена (откриени пред ископувањата), со елипсовидна глава на која е врежана петокрака ѕвезда /сл. 16 и 17/.¹¹ Од истата некропола потекнува и еден друг прстен на кој е прикажан орел кој на едното крило има претстава на пентаграм /сл. 18/. Сосема идентичен приказ се јавува и на прстенот од Могорјело, Босна и Херцеговина, датиран во 9 – 10 век /сл. 19/.¹² Од еден женски гроб во некрополата кај с. Абланица – Благоевград, потекнува еден бакарен прстен на чија кружна глава е врежан пентаграм, заобиколен со вдлабнати точки.¹³ И двете бугарски некрополи, како погребен обред ја имаат христијанската инхумација. По еден примерок на прстен со врежан пентаграм има и во инвентарот од бугарските некрополи кај Долни Луковит и Галиче / сл. 20/.¹⁴

⁵ Овие прстени недостасуваат во книгата на Е. Манева, во која се опфатени само материјалите присутни во музејските збирки, така што ние ќе ги искористиме единствено како илустративен материјал; Р. Петровиќ, *Команска култура*, 143.

⁶ Е. Манева, *Средновековен*, 89; Б. Алексова, *Демир Капија*, 59.

⁷ Овој примерок е заведен под инвентарен број 200-VII во Музеј на Македонија.

⁸ Информацијата не е доволно образложена бидејќи прстенот е откупен од приватни колекционери.

⁹ J. Belošević, *Materijalna*, 94-95.

¹⁰ *Arheološki muzej*, 194.

¹¹ Ж. Н. Вџарова, *Славјани*, 309.

¹² Р. Петровиќ, *Команска култура*, 146.

¹³ Ж. Н. Вџарова, *Славјани*, 284.

¹⁴ Во некрополата кај Долни Луковит како погребен обред се евидентирани кремацијата, како и паганската и христијанската инхумација. Прстенот потекнува од женски гроб, (Ж. Н. Вџарова, *Славјани*, 209.)

Прстени со пентаграм од периодот 9 – 11 век потекнуваат и од Гамзиград и Винча /сл. 21 и 22/.¹⁵ Еден примерок со овој мотив е забележан и во материјалите од средновековниот град Рас, од крајот на 12 – почеток на 13 век / сл 23./.¹⁶

Лентестите прстени со врежана декорација се појавуваат во периодот на 11 – 12 век. Ова е време кога Византија повторно ги реокупира старите територии и воедно започнала еден процес на *ревитализирање* на христијанството, иако тоа како религија било одамна прифатено. Од овој аспект, зголемувањето на христијанското влијание е видливо во превземањето на разните симболи од овој религиозен систем, и нивното претставување на предметите од материјалната култура.¹⁷ Поради доследност кон периодот кој се обработува во овој дел од текстот, значењата кои пентаграмот ги имал во претходните религиски и митолошки системи ќе бидат елаборирани на самиот крај, додека овде ќе стане збор единствено за христијанскиот слој од полисемантичноста на овој знак.

Не е непознато дека христијанскиот концепт, настрана од официјалната пракса, во себе инкорпорира и многу пагански елементи, примени преку античките влијанија, а кои оригинираат дури од Египет и Месопотомија. Во византиската материјална култура се наидува на мноштво предмети кои функционално се обединуваат со терминот „византиска магија“. Станува збор за разни видови на амулети, меѓу кои се појавуваат и прстени со претстава на пентаграм / сл. 24, 25, 26, 27, 28/.¹⁸ Практичноста во употребата на прстенот како амулет произлегува од начинот на кој амулетот функционираше. Имено, се сметало дека профилактичката моќ дејствувала најдобро доколку личноста го носи амулетот на себе, што и денес се практикува. Симболите и текстовите на византиските амулети најчесто имале за цел да ги истераат демоните и злите духови.¹⁹ Притоа треба да се напомене дека прстените со вакви претстави се доста чести на една поширока територија која била населена со Словени и во која христијанството било превземено преку Византија.

Според претпоставката на Г. Марјановиќ – Вујовиќ, ѕвездата – пентаграм е симбол на евангелистот Лука како сликар на Богородица, која во апокрифите се поврзува со ѕвездата.²⁰ Ваквото христијанско приклонување на мотивот на пентаграмот е логично кога ќе се земе предвид репертоарот на останатите примероци од овој тип прстени, откриени во Р. Македонија и во соседните региони. Имено, четирите симболи (орелот, ангелот, лавот и симптоматичниот пентаграм), според претпоставките би требало да ги претставуваат четворицата евангелисти.

Но, еден момент во ваквото претпоставено толкување останува недоволно образложен. Имено, во случајот со три од евангелистичките симболи, претставите на прстените веројатно и би можеле да се третираат како аргументи за нивно

¹⁵ Р. Петровиќ, *Команска култура*, 144.

¹⁶ М. Поповиќ, *Стари град*, 43.

¹⁷ Г. Марјановиќ - Вујовиќ, *Трњане*, 91.

¹⁸ G. Köroğlu, *Byzantine amulets*, 16.

¹⁹ G. Köroğlu, *Byzantine amulets*, 14-15. Види поопширно за прстенот печатник кој Соломон го добил од Господ (Sphragis Theou), како праобраз за амулетската функција на прстенот како предмет. Конкретно пентаграмот (пенталфата) како талисман се појавува и на гностичките прстени печати.

²⁰ Г. Марјановиќ - Вујовиќ, *Трњане*, 91; Е. Манева, *Средновековен накит*, 89.

детектирање.²¹ Гледано од тој аспект, *ангелот* би бил употребен како симбол на Св. Матеј, *орелот* како симбол на Св. Јован и *лавот* како симбол на Св. Марко. Проблемот се појавува во толкувањето на четвртиот симбол т.е. петокраката ѕвезда. Според горенаведениот репертоар, овој симбол би требало да го претставува Св. Лука, иако етаблиран симбол на овој евангелист бил *бикот*.²² Очигледно е дека во споредба со технолошката и уметничката „совршеност“ на останатите претстави, изведбата на бик не би требало да претставува проблем за изработувачите на овој вид прстени. Но, овој мотив, барем досега во литературата не се третира како симбол присутен на прстените, иако мора да се напомене дека на некои од претставите на четириножните животни, третирани како *лавови*, се појавуваат нагласени акценти на ушите кои можеби би требало да се протолкуваат и како *рогови*?

Во ваков случај т.е. во недостаток на етаблираниот симбол на Св. Лука во репертоарот претстави поврзани со четворицата евангелисти, како единствена опција се појавува токму претпоставката дека симбол на Св. Лука станува пентаграмот - ѕвезда. Алиби за ваквиот трансфер на симболи е образложението дека Св. Лука е воедно и сликар на Богородица, која е означена со ѕвезда.²³ На овој стадиум останува нејасно дали петокраката ѕвезда го симболизира Св. Лука или Богородица, или и двајцата, и во кој случај би го претставувала едниот или другата?

Во обидот да се протолкува еден претходно востановен знак т.е. симбол, каков што е пентаграмот би било најсоодветно, во случајот со неговата претстава на средновековните прстени да се пријде од аспект на неговата амулетска и профилатичка улога. Најбезопасна и реално најпотврдена варијанта во толкувањето на овој знак/ симбол би била неговата употреба како хигијастичен амулет, добар за здравје,²⁴ што како магиска категорија била проектирана врз разни објекти и претстави и користена во ритуалите поврзани со баењето. Од друга страна религиската конотација на пентаграмот, согледана низ христијанска призма, се толкува како бегство во симболичката есхатологија, при што овој симбол ја означува божествената присутност, но се поврзува и со обредот на иницијацијата и чинот на крштевање.²⁵

Апсолутно христијанската конотација на претставите на средновековните лентести прстени е недоволно образложена. Можеби е поверојатно дека станува збор за некакви примарни компилации на христијанството и „празноверието“ / „паганството“. Сметаме дека симбиотичноста или подобро „синкретичноста“ на доминантниот конфесионален принцип и паганскиот елемент во материјалната култура, станува археолошки потврдена како начин на живот или состојба на умот на тогашното население. Во прилог на тоа говорат и новите истражувања на сите форми на материјалната култура и обичаите од средновековието во Р. Македонија.²⁶

²¹ Иако честопати останува отворена дилемата дали крилестото суштество е ангел или архангел, птицата – орел или некој друг вид, а четириножното суштество - лав, волк или куче (Е. Манева, Средновековен накит, 89).

²² Наместо бик како симболи на евангелистот Лука се јавуваат и волот и телето.

²³ Г. Марјановиќ - Вујовиќ, Трњане, 91. Тука треба да се земе предвид дека ѕвездата претставена на мафорионот на Богородица не е петокрака.

²⁴ Мотивот на пентаграм се сретнува уште кај прстените од доцноантичкиот период. Е. Манева, Средновековен накит, 89.

²⁵ Р. Петровиќ, Команска култура, 120 - 121.

²⁶ Види поопширно Н. Чаусидис, Митските.

2. Керамички садови

Втората група предмети на кои се појавува претставата на пентаграм се керамичките садови. Една од најзначајните појави на грнчарските производи изработени на рачно грнчарско колце се бројните релјефни знаци на дната на садовите. Сепак, невозможно е да се изведе систематизација на претставите на керамичките садови затоа што не постојат однапред определени знаци кои се употребувале на конкретни предмети. Еден ист знак може да се сретне на предмети со различни форми.

Меѓу релјефните претстави кои се појавуваат на керамичките садови од средновековниот период е и претставата на пентаграм. Притоа, во науката постојат различни, крајно спротивставени толкувања на целиот репертоар од знаци кои се избразувани на овој вид предмети.

Некои автори ги сметаат овие знаци за најрана појава на печати на грнчарите т.е. грнчарските работилници. Но, според други истражувачи кои се занимавале со проблемот на релјефните знаци на керамичките производи, одредени мотиви, меѓу кои и пентаграмот, имаат магиско потекло и значење /сл. 29/.²⁷ Така, тие ја симболизираат силата на огнот која има посебна улога во изработувањето на керамиката.

Мислењето на Ј. Ајзнер, дека овие знаци се поврзани со продорот на христијанството е осамено.²⁸ Погolem број автори сметаат дека ознаките на дното на словенските садови, не се појавуваат пред 8 - 9 век. На садовите од Белград релјефните знаци се од периодот на 10 - 11 век.

И на територијата на Бугарија појавата на релјефни знаци на дното на садовите се поврзува со воведувањето на рачното грнчарско колце. По воведувањето на ножното грнчарско колце во 11 век во Бугарија, релјефните знаци на садовите постепено исчезнуваат.²⁹

Од локалитетот Дјадово потекнува еден примерок на грне со открити врат, откриено во населбата. Претставата на пентаграм е изведена со врежување на фино измазнетото дно, откако садот бил испечен /сл. 30/.³⁰ На дното на садовите работени на ножно грнчарско колце вообичаено не се појавуваат знаци, со што ова грне претставува осамени пример.³¹

Од територијата на Р. Македонија, поточно од Битола потекнува еден доцноантички поклопец на кој е претставен пентаграм /сл. 31/.³²

Формалниот медиум во овој случај не дозволува децидно третирање на релјефните знаци како типични *ознаки* или *магиски/ритуални објекти* аплицирани со осмислена функција. Но и покрај невозможността за конечно декодирање, логично би било да се претпостави дека во еден знак употребен на керамички сад може паралелно да постојат повеќе слични или различни значења. Така, доколку пентаграмот го третираме во неговата означувачка т.е. дескриптивна улога, тој станува амблем на сопственост, на одредена работилница, но од друга страна и

²⁷ В. Бикић, Средновековна, 40 - 41; Z. Vana, Die welt, 133, 136.

²⁸ В. Бикић, Средновековна, 40 - 41.

²⁹ Л. Дончева - Петкова, Знаци, 49.

³⁰ В. D. Borisov, Djadovo, 142.

³¹ В. D. Borisov, Djadovo, 213.

³² Т. Јанакиевски, Убикација, 36.

ваквиот навидум функционален знак може да носи конкретна причина во неговиот избор. На ова ниво дури и во утилитарноста на еден знак може да се насетат семантички предлози кои ја одредуваат неговата употреба и перцепција.

3. Византиски споменици

Третата категорија предмети на кои се појавува претставата на пентаграм конкретно се поврзува со медиуми – носители од византиската сфера на материјалната култура.

Пентаграмот не се употребува често во декорацијата, но сепак се сретнува во еден долг период, од доцноантичките, до спомениците од периодот на зрелиот среден век.³³ Притоа, на овој стадиум на употреба, пентаграмот и нему сличните знаци / симболи, во голема мера добиваат функција на орнаменти.

Орнаментите по автоматизам се неуниформни, но интердисциплинарни, и секако експлоатирани од сите слоеви на општеството, особено од оние пониските. Притоа добро е забележано дека „во моментот кога пософистицираните артистички форми на експресија ќе започнат да деклинираат или исчезнуваат, орнаментите иако сметани за ретардирана варијанта на уметноста, покажуваат висок степен на отпорност кон изумирањето“.³⁴ Преку оваа своја супериорност, орнаментите прераснуваат во традициско наследство кое, пренесувано од генерација на генерација, продолжува да постои дури и тогаш кога уметноста на која оригинално и припаѓале е одамна заборавена. На тој начин орнаментите добиваат етнолошка вредност.³⁵

Фактот дека Византиската империја има релации со Грција, Египет, Сирија и Персија, може дедуктивно да се докаже дури и само преку анализа на византиските орнаменти.³⁶

а) Олтарни плочи од Св. Софија, Охрид и Мордовис (Р. Македонија)

Деловите од декоративната пластика во охридската катедрала Св. Софија (11 век), се од олтарната преграда, која некогаш била поставена на западниот раб на издигнатиот презвитериум.³⁷

Нашиот интерес го привлече содржината на една од олтарните плочи, секако поради фактот што на нејзиниот релјеф се изобразени две петокраки ѕвезди – пентаграми /сл. 32/. Декорацијата на двата плутеја од презвитериумот има слична основна замисла, но на втората плоча недостасуваат токму пентаграмите, па поради тоа ќе ја исклучиме од рамките на ова истражување.

Првата плоча е декорирана со ленти во пресек „м“ кои сплетени во затворена целина создаваат три поголеми и шест помали кружни медаљони, во кои се претставени симболични знаци и фигури.³⁸ Централниот медаљон има поголеми

³³ К. Петров, Декоративната, 135.

³⁴ О. М. Dalton, Byzantine, 685.

³⁵ О. М. Dalton, Byzantine, 685.

³⁶ О. М. Dalton, Byzantine, 685.

³⁷ К. Петров, Декоративната, 126.

³⁸ К. Петров, Декоративната, 130.

димензии од страничните, а дури и со својата претстава (единствена фигурална) го привлекува вниманието како носител на композициската фабула.³⁹ Во ова централно поле е претставен орел кој со канците држи стилизирана змија. За нас е интересен еден друг момент, поврзан на некој начин со оваа претстава, а тоа се малите кружни медалјони над и под овој централен мотив. Во овие две полиња се претставени петокраки ѕвезди – пентаграми со мал круг на средината и пупка⁴⁰, во интересна ритмичка, а можеби и симболичка поставеност, горниот е превртен наопаку, а долниот поставен нормално - со врвот нагоре.

Претпоставено е дека анонимниот скулптор, разместувањето на симболите го реализирал, воден од намерата да ја избегне монотоноста на повторувањето.⁴¹ Притоа, симболите во првата и третата зона добиваат спротивен распоред, додека во поглед на пентаграмот, кој е сепак поврзан со централниот мотив, разновидноста е постигната преку неговото превртување во горната зона.⁴²

Претставата на орел кој во канците држи змија е илустрација која води потекло од самите почетоци на цивилизациите.⁴³ Поседувајќи способност да се издигне над облаците и да го впери погледот директно во сонцето, орелот добива значење на небесен, а воедно и соларен симбол. Во христијанската иконографија орелот како симбол може да се поврзе со конкретни носители. Така, претставен сам тој може да го симболизира евангелистот Јован, но воедно и Христос т.е. еден период од неговиот живот.⁴⁴ Орелот може да го означува и Христовото Успение, но и неговото Кралство.⁴⁵ И во Апокалипсата, орелот се појавува како Христов симбол.⁴⁶

Ако ја согледаме во целост формалната содржина на оваа олтарна плоча, на прв план излегува нејзината небесна симболика. Имено сите употребени декоративни елементи можат да се поврзат со сонцето, зрачењето и со небото како просторна зона.⁴⁷

Конкретната употреба на петокраките ѕвезди може да се толкува од неколку аспекти. Така, доколку го согледаме пентаграмот во неговата одредба како знак, тогаш и тој добива соларна и трансцендентна конотација,⁴⁸ која го зајакнува значењето на централниот мотив. Но, треба да се напомене дека во древните цивилизации, пентаграмот употребен како знак – идеограм, го означувал и поимот „божество“.⁴⁹

Претставата на пентаграм се сретнува на уште една оштетена мермерна плоча откриена во Мородвис (кај Кочани). И оваа плоча, според иконографските карактеристики, се датира во 11 век /сл. 33/.⁵⁰ Правоаголниот облик на плочата е поделен на два ромба поврзани со јазол и фланкирани со два малтешки крста

³⁹ К. Петров, Декоративната, 131.

⁴⁰ Значи не се изведени доследно според геометриската матрица

⁴¹ К. Петров, Декоративната, 133.

⁴² К. Петров, Декоративната, 133.

⁴³ A. Gerbran, Ž. Ševalje, Rečnik, 641 – 646; К. Петров, Декоративната, 131 – 133.

⁴⁴ К. Петров, Декоративната, 133.

⁴⁵ A. Gerbran, Ž. Ševalje, Rečnik, 642..

⁴⁶ К. Петров, Декоративната, 133.

⁴⁷ Во медалјоните лево и десно од централниот круг со претстава на орел се поместени крстови, а во првата и третата хоризонтална зона стојат шестокраки розети со хексагонален рам и две дванаесетрачни розети (К. Петров, Декоративната, 133 – 135).

⁴⁸ M. Eljajade, Istorija, 54.

⁴⁹ M. Eljajade, Istorija, 54; П. Голиски, Зиези, 271.

⁵⁰ С. Филипова, Архитектонска, 47.

впишани во круг. Притоа, во левиот долен агол (одредбата произлегува од начинот на кој ја претставуваме плочата) се појавува петокрака ѕвезда со круг во средината (десниот горен агол не е зачуван).

Интересно е што и во декорацијата на оваа плоча се насетуваат асоцијации на небесната симболика. Имено, како и на олтарната плоча од Охридската Св. Софија, и овде се употребени дванаесетрачна розета и дванаесеткрака ѕвезда, кои во својата симболика го содржат *зрачењето* т.е. соларната или небеската светлина.

Два пентаграми се претставени и на еден релјеф од Бол на островот Брач, Хрватска, од 11 век, а овој мотив го има и на плочата од сплитската крстилница, исто така од 11 век / сл 34/. Овие два споменика поопширно ќе бидат опфатени во некое друго истражување. На ова место само би истакнале дека во нивната иконографија, комбинацијата на пентаграмот со птици (орли?) ја доближува смислата на овој знак до некаква „рајска симболика“.⁵¹

Четири петокраки ѕвезди – пентаграми се изведени и во мозаичната декорација на Св. Софија во Цариград /сл. 35/. Кружните полиња во кои се сместени петокраките ѕвезди се распоредени на страничните краци на еден ромб кој во центарот има кружно поле со претстава на четирикрака розета со срцевидни листови. Притоа, пентаграмите во кружниот дел, затворен од краците го содржат истиот мотив.

Иако станува збор за елементи од мозаикот кои имаат чисто декоративен карактер, интересно е што петокраката ѕвезда се појавува во комбинација со ромбот, кој во внатрешноста содржи *нишан* т.е. розета.⁵² Ромбот, употребен дури и во декоративна смисла, на ниво на орнамент, може да се третира како носител на семантичност. Ромбичните идеограми со својата трансисторичност и транскултуралност му се наметнуваат и на христијанството, кое неможејќи да ги искорени, едноставно ги вклучува во својот систем, но деградирани на ниво на орнаменти.⁵³ Во својата историска диспозиција, претставата на ромб се поврзува со женските аспекти.⁵⁴ Ромбот со централен мотив може конкретно да се третира како приказ на влезот во Мајката – Земја која во религиозно – митолошките системи има многубројни застапници.⁵⁵ Дополнувањето на ромбот со соларни симболи може да укажува и на постоење на некаква слика на светот околу кој се одвива соларниот циклус.⁵⁶

Сепак, на овој стадиум на употреба т.е. во декоративните претстави останува отворено прашањето дали, какви и чии симулакруми се затворени во поимот петокрака ѕвезда – пентаграм, имајќи предвид дека овие примери и припаѓаат на христијанската сфера на носители.

⁵¹ Р. Петровиќ, *Команска култура*, 122.

⁵² Поопширно за симболиката на ромбот види Н. Чаусидис, *Космолошки* 110 – 115.

⁵³ За христијанизацијата на ромбичните идеограми види поопширно кај Н. Чаусидис, *Космолошки*, 124 – 126.

⁵⁴ Н. Чаусидис, *Космолошки*, 99.

⁵⁵ Н. Чаусидис, *Космолошки*, 106 – 107.

⁵⁶ За ромбот дополнет со соларни симболи види поопширно кај Н. Чаусидис, *Космолошки*, 115 – 117.

б) *Византиско сликарство*

Геометриските облици воопшто, меѓу кои и пентаграмот и неговите варијации, непосредно се поврзани и со одредени фигури и сцени од византиското сликарство. Геометриските решенија се појавуваат во последните децении на 13 век. Конкретно, тие се поврзуваат со ликовното толкување на „Славата“ т.е. божествената светлост која ги окружува ликовите на овоплотениот Бог.⁵⁷ Законитоста во употребата на одредени геометриски облици во конкретни композиции укажува на нивна осмислена примена.⁵⁸ Од голема важност е фактот што геометриските облици никогаш не се јавуваат поврзани со смртници, без оглед на нивниот дури и највисок светителски ранг. Воедно, истите облици не се употребуваат дури ни за фигурите на Христос кога е прикажан пред Воскресението, со исклучок на композицијата Преображение.⁵⁹

Ваквите законитости дозволуваат геометриските облици да се протолкуваат како елементи кои ја зајакнуваат небеската Божествена природа на ликовите до кои се претставени.⁶⁰ Во овој контекст можеби би требало да се земе предвид сличната употреба на пентаграмот во претходните религиски системи, за кои ќе стане збор подолу во текстот.

Значењето на геометриските облици на нимбот и мандорлата произлегува од самата симболичка вредност која им била придавана на броевите. Така уште во питагорејската традиција симболиката на бројот пет непосредно преоѓа и на петоаголните облици.⁶¹ Сепак, христијанската теологија на броевите им дала поинакво значење од она што тие го имале во антиката, овој пат во склад со христијанското сфаќање на светот и човекот во него.⁶²

Појавата на петозрачните облици во византиското сликарство се следи од средината на 12 век. Во овој период вообичената осмозрачна мандорла во Христовото Преображение се заменува со петозрачна. Правилен геометриски петокрак облик на мандорлата има во припратата на црквата Св. Ѓорѓи во Старо Нагоричино (Р. Македонија) во сцената Преображение /сл. 36/.⁶³

Во христијанското толкување на симболиката на бројот пет, пред сè се истакнува идејата за петте премудри сетила, при што е очевидна врската со поимот микрокосмос кој во антиката се означувал со петоаголник.⁶⁴

Симболиката на бројот пет во себе инкорпорира и други значења. Употребата на петозрачните облици до ликот на Богородица во централната апсида на црквата во манастирот Грачаница (Косово), може да се поврзе со значењето на Богородица како врска меѓу Божиот храм и Христовото овоплотување т.е. како мајка на Премудроста /сл. 37/. Софија, покрај другото ги одразува и сетилата на духовната

⁵⁷ В. Мако, Геометријски, 41.

⁵⁸ Нимбовите и мандорлите со геометриски облици пред сè се поврзани со фигурите на Христос, фигурата на Богородица во сцените во кои не се прикажува нејзината земна егзистенција, претставата на гулабот како симбол на Св. Дух и др. (види поопширно: В. Мако, Геометријски, 41).

⁵⁹ В. Мако, Геометријски, 41.

⁶⁰ В. Мако, Геометријски, 42.

⁶¹ В. Мако, Геометријски, 42.

⁶² В. Мако, Геометријски, 43.

⁶³ В. Мако, Геометријски, 49 - 50.

⁶⁴ В. Мако, Геометријски, 50.

перцепција т.е. петте премудри сетила. Врската помеѓу симболиката на бројот пет и поимот на Премудроста, поврзани преку идејата за светлосното зрачење, е видлива и во појавата на потполно правилниот петоаголник околу нимбот на Премудроста во Дечани (Косово) /сл. 38/.⁶⁵

Петокракиот облик на мандорлата се појавува и во Христовото Преображение во Дечани /сл. 39/, а овој облик на мандорла, во истоимената композиција, на една икона го употребил и Андреј Рубљов /сл. 40/.⁶⁶

Фактот што петоаголните и петозрачестите облици се појавуваат само на неколку примери во византиската уметност, говори за теолошката сложеност на нивното значење. Претпоставеното толкување на овие облици како претстава на идејата за Премудроста и премудрите сетила, засега е најоправдано во христијанската теологија.⁶⁷ Па сепак, ваквото толкување не ги исклучува и другите можни согледувања на петокраките формации кои произлегуваат од многузачноста на бројот пет.

Останува отворено прашањето дали и во посочените примери од декоративната пластика и мозаикот, пентаграмите не биле намерно и промислено изобразени?

4. Графити (Бугарија)

На територијата на Бугарија се откриени многубројни знаци врежани на различни предмети. Во научната литература, овие средновековни цртежи се познати под поимот „графити“. Овој термин произлегува од самата техника на изведување на знаците која подразбира врежување на мазна тврда површина со помош на остар предмет.⁶⁸

Најмногу графити се откриени околу првите бугарски престолнини, Плиска и Преслав, и тоа врежани на столбови, на камења, накит и на керамички садови.⁶⁹ Од друга страна во Јужна Бугарија, со исклучок на неколку фрагменти од керамички садови со врежани знаци и неколку прстени со претстава на пентаграми, бројот на откриените графити е далеку помал.⁷⁰ Хронолошки, врежаните и релјефните знаци припаѓаат на периодот на Првото Бугарско царство, од крајот на 7 до почетокот на 11 век. Знаците непрекинато биле употребувани и во паганскиот, и во христијанскиот период.⁷¹

Претставата на пентаграмот може да се проследи на неколку различни видови предмети.

За почеток, интересно е да се напомене дека петокраката ѕвезда се сретнува на еден столб од Плиска, при што треба да се има предвид дека на територијата на Бугарија во периодот меѓу 7 – 10 век, на столбовите често се врежувале „натписи“ /сл. 41/.⁷²

⁶⁵ Види поопширно кај В. Мако, Геометријски, 51.

⁶⁶ В. Мако, Геометријски, 52.

⁶⁷ В. Мако, Геометријски, 52.

⁶⁸ Д. Овчаров, Български, 10, од итал. *Graffito* – врежува.

⁶⁹ Л. Дончева – Петкова, Знаци, 23.

⁷⁰ Л. Дончева – Петкова, Знаци, 23.

⁷¹ Л. Дончева – Петкова, Знаци, 22 - 25.

⁷² Л. Дончева – Петкова, Знаци, 31 - 32.

Вакви знаци (цртки и рецки) се откриени на разни материјали на територијата на Бугарија, особено околу престолнините Плиска и Преслав. Повикувајќи се на делото на Црноризец Храбар, „О писменех“, каде тој говори за еден ран период од животот на словените кога тие читале и пишувале со цртки и рецки, некои научници претпоставуваат дека знаците откриени на бугарските споменици се всушност показатели за некаква писменост, која им била позната на мал број просветени лица.⁷³ Сепак, невозможно е да се одреди дали во бугарските знаци имало елементи на идеограмско или пиктограмско писмо.

Според смисловната содржина, графитите се делат на две групи. Првата група ги опфаќа реалистичните претстави, додека во втората влегуваат симболичните претстави и знаци.⁷⁴ Ваквата поделба е сепак условна, бидејќи понекогаш не постои остра граница помеѓу двата вида.

Воедно, невозможно е да се определи и начинот т.е. местото на употреба на знаците, бидејќи еден ист знак може да се сретне на различни носители (камени блокови, тули, керамиди, влезови на пештери, мермерни столбови и сл).⁷⁵

Проблеми се појавуваат и при датирањето на графитите, затоа што тие се во суштина производи на традиционалната уметност. На тој начин паганските симболи на пример, не можат секогаш и со сигурност да се сместат во паганската епоха, затоа што многу од нив продолжиле да се користат и по примањето на христијанството.⁷⁶ Па сепак, на графитите не може да им се одземе значењето на репери за религиозно – митолошките претстави на средновековниот човек.

Имајќи го предвид примарниот интерес на ова истражување – пентаграмот, во овој дел ќе бидат опфатени само оние примери на графити на кои се појавува неговата претстава.

Веројатно најинтересната и најпровокативна употреба на пентаграмите се сретнува на еден варовнички блок од Преслав. Тука претставите на два пентаграма се инкорпорирани во една развиена композиција /сл. 42/. Станува збор за сцена на лов, при што централно место им е дадено на претставите на ловец – коњаник, див бик и куче. Притоа, пентаграмите се изобразени над кучето и врз задните нозе на коњот. Интересно е што ловецот и кучето се во суштина *истоветни објекти* кои се носители на дејството, а како аргумент за нивната функционална поврзаност можат да се искористат и пентаграмите. Имајќи ја предвид поделбата според смисловната содржина на графитите, во овој момент не може со сигурност да се одреди дали оваа претстава е реалистична т.е. продукт на секојдневните збиднувања, или е симболична т.е. приказ на некаква митолошка епизода? Па сепак, соларниот т.е. небесниот слој во значењето на пентаграмот дозволува, во оваа сцена да се насетат митолошки предиспозиции.

На еден мермерен столб од Плиска, симболичната претстава на пентаграмот е прикажана во комбинација со други знаци, додека во горните партии се претставени човечки и животински фигури /сл. 43/. Во овој случај хоризонталната подреденост на претставите ја прави невозможна хипотетичната поврзаност на пентаграмот со одреден лик.

⁷³ Л. Дончева – Петкова, Знаци, 7, 31 – 32.

⁷⁴ Д. Овчаров, Български, 17.

⁷⁵ Л. Дончева – Петкова, Знаци, 46.

⁷⁶ Д. Овчаров, Български, 19.

На еден камен од Плиска, кој бил дел од некава видна конструкција, претставата на еден доминантен пентаграм е придружена со приказ на човек и животно, како и една човечка глава во анфас /сл. 44/. Интересно е што пентаграмот, иако директно не кореспондира со ниедна од претставите, се наметнува над животното од машки пол, кое наликува на претставите на коњ.

Пентаграмот се сретнува и на една пештерна карпа, од Каварна. Под неговата претстава има схематизирана животинска, веројатно коњска глава /сл. 45/.

На малтерот на една црква во Перник, до претставата на грчки крст чии завршетоци имаат овални додатоци, се сретнува и претставата на пентаграм /сл. 46/.

Истражувачите на графитите составиле неколку поделби на знаците кои се сретнуваат на спомениците. Така, во една група се сместени геометриските фигури, меѓу кои се наоѓа и пентаграмот. Толкувањето на оваа група знаци е во доменот на нивната соларна симболика или нивната употреба како тамги.⁷⁷ Но, истовремено пентаграмот влегува и во другите групи на знаци (симболични, рунични), така што на овој стадиум е невозможно да се спроведе конечно категоризирање.

Во случај кога пентаграмот се употребува во композициски осмислена сцена, несомнено е дека неговата претстава носи симболичко значење кое треба да ја зајакне или дообјасни наративната структура. Од друга страна, пентаграмот употребен сам т.е. без јасни врски со одредени претстави, останува недостиген за толкување кое би го појаснило неговото симболично, рунично, идеограмско или некакво поинакво значење.

5. Коскено рокче од Плиска (Бугарија)

Уште еден аргумент во полза на конкретното значење на пентаграмот, среќаваме на коскено рокче од Плиска /сл. 47/. Ова рокче е откриено со други наоди кои потекнуваат од периодот на 8 – 9 век.⁷⁸

Врз површината на ова рокче се врежани разни знаци и идеограми, при што на страните каде што тоа било продупчено, се прикажани најбитните претстави – галопирачки коњ т.е. еднорог од едната, и елен што се движи во спротивна насока, од другата страна.⁷⁹ Интересно е што помеѓу овие две претстави се појавува и знакот пентаграм.

Самиот медиум во овој случај дозволува едно проширување на претставите со кои е поврзан пентаграмот. Имено, коскено рокче, со својата несомнено паганска симболика, директно може да се поврзе со старите словенски верувања.⁸⁰

Култот на еленот е познат уште од праисторијата. Со својата соларна симболика тој по правило се поврзува со машките божества, при што во словенскиот пантеон еленот се јавува и како атрибут на Перун.⁸¹ Во паганските митови еленот е поврзан со лекувањето и магијата, а се истакнува и неговата моќ да ја совлада змијата, додека

⁷⁷ Л. Дончева – Петкова, Знаци, 34.

⁷⁸ Е. Манева, Словенски, 48; Л. Дончева – Петкова, Митологични, 69.

⁷⁹ Е. Манева, Словенски, 48.

⁸⁰ Е. Манева, Словенски, 51; Н. Чаусидис, Митските, 464,465.

⁸¹ Е. Манева, Словенски, 51, ф.н. 24.

во христијанскиот концепт тој има баптисмално, есхатолошко и сотериолошко значење.⁸²

И фантастичниот еднорог оригинира уште од античките митолошки системи.⁸³ Во александриската редакција на *Физиологот*, еднорогот се смета за симбол на духовната чистина и на девственоста, а се поврзува и со Богородица и Христос. Во византиската редакција на истоименото дело од 11 век, еднорогот добива сосем неочекувана свирепост и страотност во формалниот приказ.⁸⁴ Тој се споменува и во Библијата, каде се споредува со коњот и бикот, додека во западноевропското христијанство, ова фантастично животно добива противречна смисла. Така еднорогот, од една страна е симбол на Христос, но од друга страна го симболизира и Сатаната.⁸⁵

Податоци за постоењето на еднорогот и во паганските митолошки системи, конкретно кај воложките бугари, дава Ибн Фадлан, кој во своите описи вели дека ловечките групи го бараат еднорогот во шумите и кога ќе го откријат стрелаат во него додека не го убијат.⁸⁶

Заедничка за двете зооморфни претстави е апотропејската моќ на нивните рогови.

Имајќи ја предвид паганската амулетска симболика на коскено то рокче,⁸⁷ може да се претпостави дека претставите врежани по неговото тело исто така кореспондирале со некакви религиско - митолошки застапници. Притоа, појавата на пентаграмот до животинските претстави со симболичко значење, повторно говори во полза на хипотезата дека тој можеби имал конкретен перцептивен предзнак, разбирлив за посветените во култот.

6. Средновековен надгробен споменик - стеќак (Босна и Херцеговина)

Веројатно најексплицитен пример за значењето на пентаграмот е претставата на надгробната плоча од Трн (Босна и Херцеговина) /сл. 48/. На неколку примероци на стеќците се сретнуваат варијации на крстот, кој понекогаш во горниот дел преминува во глава. Честопати ваквата глава на крстот се заменува со розета, која го претставува сонцето т.е. небеската светлост.⁸⁸

Притоа, оправдување за ваквите традиции во прикажувањето, претставува Јовановото евангелие во кое за Логосот се вели дека „и во него сè беше, и животот беше светлина на луѓето“, што всушност значи дека Христос е изедначен со божијот збор, со животот и со вечната светлина.⁸⁹

Според толкувањето на А. Соловјев, на надгробната плоча од Трн, *Сонцето* е претставено со мистичниот знак на пентаграмот, додека краците на крстот се подигнати кон небото како и Христовите раце, во поза на орант.⁹⁰

⁸² Е. Манева, Словенски, 51 – 52.

⁸³ Л. Дончева – Петкова, Митологични, 65.

⁸⁴ Л. Дончева – Петкова, Митологични, 65 – 66.

⁸⁵ Л. Дончева – Петкова, Митологични, 66.

⁸⁶ Л. Дончева – Петкова, Митологични, 66.

⁸⁷ Е. Манева, Словенски, 51.

⁸⁸ А. Соловјев, Симболика, 160.

⁸⁹ А. Соловјев, Симболика, 160.

⁹⁰ А. Соловјев, Симболика, 161.

Доколку го прифатиме толкувањето на оваа претстава, сфатена како схематизација на Христовиот облик, тогаш во пентаграмот повторно се наидува на двозначност. Од една страна, тој може да се третира како соларен или небесен симбол, но од друга - поистоветувањето на крстовидниот облик со самиот Христос, симптоматично не доближува до претходните значења на пентаграмот т.е. до неговата *идеограмска фаза*, во која овој знак го означувал поимот *божество / Бог*.

Како аргументи за *небеската* и *божествената* димензија на приказот, говорат и новите истражувања и паралели на претставите на средновековните стекци и митолошките репери за постоење на лик кој има конкретна функција на придржувач на небото т.е. лик изедначен со космичката оска.⁹¹ Во контекст на конкретната претстава на надгробната плоча од Трн, митскиот придржувач на небото е прикажан во вид на полуантропоморфизираниот столб чија глава е означена со круг во кој е впишан пентаграм. Притоа, пентаграмот можеби треба да се изедначи со претпоставената оска на ротација т.е. со Поларната Свезда.⁹²

Несомнено е дека полуантропоморфизираниот претстава на столбот, во себе содржи некаков божествен предзнак. Би било интересно да се напомене дека претпоставената претстава на Логосот во овој случај е потенцирана со приказот на пентаграм, кој како знак, во христијанскиот концепт покажува симптоматична поврзаност со Софија како Христов образ.

Во еден момент, христијанската концепција ѝ го одзема приматот на Софија, веројатно поради нејзината *латентна* женственост, и наспрема тоа го востановува поимот Логос, како машки принцип кој *недвосмислено* ќе го одразува Христос. Од друга страна, во еретичките учења, ликот на Софија продолжува да постои.

Го оставаме отворено пашањето дали во овој случај пентаграмот можеби се однесува на Логосот, но овој пат сфатен како манифестација на Софија т.е. архетипот на Премудроста и петте премудри сетила?

7. Шаралка од Отишиќ (Србија)

Конечно, претставата на пентаграм се сретнува и на една шаралка за обредни лебови која потекнува од Отишиќ /сл. 49/. Употребата на овој знак врз медиум каков што е обредниот леб, недвосмислено говори за неговата перцепција како профиланс, со цел лебот како култен предмет да се заштити од зли очи, од вештерки и од зли духови.⁹³

На ова ниво на употреба, пентаграмот несомнено носи позитивни обележја, кои можеби од аспект на медиумот на кој е претставен т.е. лебот, можат да се поврзат со некаква женска категорија на застапник зад овој знак.

Толкување на пентаграмот

Свездата како „*модификација*“ или „*прототип*“ на пентаграмот, во религиозните системи по автоматизам се поврзува со божествен субјект, кај кого

⁹¹ Н. Чаусидис, *Космолошки*, 365.

⁹² Н. Чаусидис, *Космолошки*, 321, 365-366.

⁹³ П. Костиќ. *Збирка*, 108.

е нагласен женскиот или во најмала рака хермафродитниот аспект.⁹⁴ Така, во месопотамската религија, ѕвездата - од знак прераснува во идеограм на небесната сила и трансцендентност⁹⁵, додека петокраката ѕвезда конкретно се поврзува со ликот на Иштар, божица на планетата т.е. ѕвездата Венера.⁹⁶ Интересно е што Инана – Иштар во периодот на нејзината кулминација, била почитувана истовремено како божица на љубовта и на војната т.е. управителка на животот и смртта.⁹⁷

Во канаанската митологија (Угарит), со ѕвезди се изедначуваат две божици, кои се всушност сопруги на главниот бог во канаанскиот пантеон - Ел. Првата е Ашерат наречена ѕвезда Деница, а втората Анат која била ѕвезда Вечерница.⁹⁸ Ашерат била почитувана како „Мајка на боговите“, и се сметало дека сите богови, со исклучок на Баал, потекнуваат од неа и Ел.⁹⁹

Анат, од друга страна бива потенцирана дури откако Баал станува врховен бог во пантеонот. Поради своето сурово однесување и Анат била сметана за двополова божица.¹⁰⁰ Крвопролевањето и канибализмот се во суштина карактеристики на древните божици на плодноста.

Иако во случајот со овие две божици од канаанскиот пантеон не постојат конкретни докази дека како нивни симболи биле користени петокраки ѕвезди – пентаграми, треба да се има предвид дека *Деницата* и *Вечерницата* се во суштина една иста *ѕвезда* - Венера.¹⁰¹

Корнелиј Агрипа во своето дело *De occulta philosophia* претставува група од амајлиски печати, меѓу кои е еден со претстава на пентаграм /сл. 50/. Записот околу него се состои од пет грчки букви – IGIRA, во значење *здрав-добар за здравје*.¹⁰² Во грчкиот митолошки систем, Хигија е ќерка на Асклепиј, и од него ја наследува моќта да лекува, но воедно за неа се поврзува и огништето, кое како култен поим соодветствува на женските начела во праисториските и античките култови.

Меѓу хебрејските амајлии од ракописот на Кабалата, кој се наоѓа во Британскиот Музеј, евидентирани се три амајлии со претстава на пентаграм /сл. 51/.¹⁰³ Интересно е што сите три се наменети за заштита од Лилит и нејзината моќ. Ликот на Лилит е продукт на „народната религија“ која не соодветствува на официјалната и во себе содржи многу *пагански елементи*. Лилит, аналогна на сумерската Ерешкигал, грчката Gello, а воедно и прототип или архетип на византиската Gyloу или

⁹⁴ М. Elijade, Istorija, 59 (*Ishtar barbata*).

⁹⁵ М. Elijade, Istorija, 54. Трансцендентната небеска структура на божествените битија била потврдена со детерминиран знак кој им претходел на нивните идеограми и кој изворно претставувал ѕвезда.

⁹⁶ За дневниот циклус на Венера како утринска и вечерна ѕвезда види А. Gerbran, Ž. Ševalje, Rečnik, 1032; A. Schimel, Odgonetanje, 144.

⁹⁷ М. Elijade, Istorija, 59.

⁹⁸ М. Elijade, Istorija, 131.

⁹⁹ М. Elijade, Istorija, 131.

¹⁰⁰ М. Elijade, Istorija, 135. Интересна е една епизода од митовите за Анат во која таа, приредувајќи гозба во чест на Бааловата победа над Змејот, „обземена од убиствен порив почнува да ги убива војниците, чуварите, старците, и во крвта која и допирала до колена, таа ги врзувала околу својот појас главите и рацете на убиените жртви“.Треба да се напомене дека истата Анат, во моментот кога го пронаоѓа безживотното тело на својот сопруг Баал „го прождира неговото тело без нож и ја пие неговата крв без пехар“.

¹⁰¹ А. Gerbran, Ž. Ševalje, Rečnik, 1032 – 1033.

¹⁰² Е. А. Volis Badž, Amajlije, 226.

¹⁰³ Е. А. Volis Badž, Amajlije, 230.

Abyzou, е всушност митски лик, композитен и по својот физички изглед, но и по својот психолошки профил.¹⁰⁴ Во овој лик се наталожиле многу од функциите карактеристични за *Божиците – Мајки, Божиците на животот и смртта, Божиците Креаторки*. Сепак, со текот на времето во Лилит се валоризирале токму негативните аспекти на овие божици, па така таа станува типично демонска креација, дедивинизирана и деградирана во рамките на религиозните системи во кои се сретнува. Најакцентирана станува нејзината природа на *мора* – онаа која ги „*мори*“ родилките и новороденчињата. Употребата на пентаграмот како профиланс од нејзината моќ би можел да укажува на некаква инвокација на некој друг (женски или машки) лик кој го неутрализира и елиминира нејзиното дејствување.¹⁰⁵ На една од амајлиите од ракописот на Кабалата, покрај аглиите на едниот од пентаграмите се испишани имињата на архангелите Михаил, Гаврил и Хананиел.¹⁰⁶ Тоа е всушност тријадата архангели пратени од Бог да ја вратат Лилит од пустината, при што таа дава ветување дека секогаш кога ќе ги види нивните имиња запишани на амајлија ќе ги поштеди мајката и детето од својот гнев.

Трагајќи по оној од кој потекнува моќта на пентаграмот како профиланс, логично и нужно е и во овој субјект да се очекуваат и проицираат, овој пат не демонски, ами божествени карактеристики. Во христијанската доктрина, како можни опции се појавуваат два лика, Богородица или самиот Христос. Богородица е единствениот лик во христијанскиот митолошки систем кој преку одредени разврстувања се отклонува од категоријата „смртност“ како човечко мерило. Всушност, Богородица станува медијатор помеѓу овие два света. Во ликот на Богородица, христијанството ги синтетизира елементарните функции на некогашните Протокреаторки, но во исто време, овој религиски систем востановува и елиминација на нивните ликови, деградирајќи ја и самата Богородица во нејзината апсолутно смртна категорија на жена – мајка. Не треба да се изостават и т.н. еретични сфаќања за Богородица, според кои и самата (не случајно вечна девица), се третира како ангелско создание пратено од бога да биде влез/врата за Месијата.¹⁰⁷ Во сите опции на Богородица, па и во нејзиното име или назив, се потенцира нејзината функција на Родилка.

Во ликот на Богородица се насетуваат и прежитоците на некогашните Божици на војната, но сублимирани на ниво на заштитник или гарант на победа. Имено, амблемите на Богородица постојано биле носени на бајраците на христијанските армии.¹⁰⁸

Истовремено, Богородица се појавува и како лик кој се застапува за грешниците по нивното напуштање на материјалниот свет. Од овој аспект, на неа може да

¹⁰⁴ Во ретките антички извори во кои се споменува, Gello е прерано почината девица без пород, која ги напаѓа децата и ги предизвикува болестите и смртта кај новородените. Во византиските и поствизантиските извори се спомнува уште еден женски демон, Gylou, која ги има скоро истите карактеристики. Етимолошки Gello може да се доведе во релација со Gallu, сумеро-акадски женски демон, замислувана во форма на „бик уништувач“, чувар на подземјето. (M. Patera, Gello/Gylou, 27.)

¹⁰⁵ За Соломон како противник на Abyzou види поопширно кај G. Vikan, Art, Medicine and Magic, 79 – 80.

¹⁰⁶ Хананиел значи „Милостив Божји дар“, G. Dejvidson, Rečnik Andžela; Интересно е да се напомене дека и ангелите се поврзани на некој начин со ѕвездите, бидејќи во Стариот завет и во Јудаизмот, над секоја од ѕвездите кои ѝ се покоруваат и ја најавуваат Божјата волја, бдеа по еден ангел (поопширно види: A. Gerbran, Ž. Ševalje, Rečnik, 1121).

¹⁰⁷ Н. Чаусидис, Дуалистички, 318.

¹⁰⁸ A. Baring, J. Cashford, The Myth, 593.

се гледа и како на маргинализирана управителка на задгробната судбина на луѓето. На овој стадиум, во Богородица може да се насетат рецидивите од некогашните функции на Божиците на животот и смртта.

На крај би требало да се споменат и многубројните епитети на Богородица кои повторно го поврзуваат нејзиниот лик со категоријата Божици – Креаторки. Најпровокативен од аспект на хипотетичната поврзаност на петокраката ѕвезда со Богородица, се епитетите *Утринска ѕвезда* и *Stella Maris* (Морска ѕвезда).¹⁰⁹

Втората личност во христијанската религија, која може да се поврзе со про-филактичката моќ на пентаграмот би бил самиот Христос или некоја негова фигурација. Притоа, ликот на Софија – Премудроста некако се наметнува со своите предиспозиции кон бројот пет. Настрана од официјалната доктрина, во средновековниот период се појавуваат многу религиозни учења кои во некој домен го опфаќаат или се надоврзуваат на христијанството.

Во Кабалата, во која се синтетизирани гностичките текстови, се појавува ликот на Шекина. Манифестацијата на Шекина потекнува од стиховите на *Пентатеухот*, кои се однесуваат на „присутството“ т.е. „славата“ на Јахве како видлив „облак“.¹¹⁰ Првото споменување на Шекина е во еврејските текстови од 1 век, каде таа го имала значењето на „видлива манифестација“ на божеството кое може да се осознае преку сетилата. Од овој аспект интересно е што христијанството во ликот на Софија ги потенцира токму петте премудри сетила. Притоа „видливата манифестација“ на божеството не треба да се сфати буквално како можност за сетилно сознание, туку повеќе во Јунговска смисла. Тоа би значело дека архетипот мора да стане објект на медитација, или како што вели Јунг, да пројдениз т.н. „активна имагинација“, при што неговото значење одеднаш ќе се открие само после долготрајна контемплација.¹¹¹

Како аргумент за „божествената“ конотација на пентаграмот, може да се предложи и стихот 16 од Јовановото Откровение, во кој се вели: „*Јас, Исус, го испратив својот ангел, да ви го посведочи ова на црквите. Јас сум корен и род Давидов; сјаната ѕвезда Деница*“.¹¹² Случајно или неслучајно, Деницата т.е. Венера, која во многу религиозни системи е почитувана како Утринска и Вечерна ѕвезда, и овде е божествен предзнак.¹¹³ Можеби на сличен начин петокраката ѕвезда претставена на ореловото крило, на средновековните прстени од Мишевско и Могорјело, ја симболизира Христовата манифестација во Апокалипсата /сл. 18 и 19/.¹¹⁴

Во обид да се начнат паганските асоцијации поврзани со петокраката ѕвезда веројатно би било најсоодветно да се споменат народните верувања поврзани со ѕвездите. Според овие верувања, ѕвездите се поврзани со судбината на луѓето и влијаат на земните случувања. Во народната митологија, посебно значење им е дадено на сосвездијата и на одредени големи ѕвезди. Така на пример Венера е сметана за *Утринска* (Зорник, Саболска ѕвезда, Деница, Зорњача) и *Вечерна ѕвезда* (Вечерница, Вечерњача), во склад со периодот од денот и ноќта кога се појавува на небото.¹¹⁵

¹⁰⁹ A. Baring, J. Cashford, *The Myth*, 549, 558.

¹¹⁰ A. Baring, J. Cashford, *The Myth*, 639.

¹¹¹ A. Baring, J. Cashford, *The Myth*, 648.

¹¹² Библија, 1240.

¹¹³ Види погоре во текстот за петокраката ѕвезда како симбол на Иштар.

¹¹⁴ Види погоре во текстот за орелот како Христов симбол во Апокалипсата.

¹¹⁵ Словенска митологија, 191 – 192.

Во фолклорот се наидува и на траги од *култ кон ѕвездите*. Така по општо-словенските претстави, ѕвездите се нераскинливо поврзани со човековата судбина. Постојат верувања дека на небото има онолку ѕвезди колку што има луѓе на земјата, или дека со раѓањето на човекот, на небото се пали нова ѕвезда (Бог или ангелите палат свеќа), која расте заедно со својот носител, а по неговата смрт се гаси и паѓа на земјата.¹¹⁶ Кај сите Словени, паѓањето на ѕвездата се толкува како смрт на нејзиниот земски двојник.

Воедно, кај сите словенски народи се среќаваат и забраните (табуа) за броење на ѕвезди или на вперување прст во ѕвезда, бидејќи се сметало дека ако човек го прави тоа, може да најде на својата ѕвезда која ќе падне и ќе се угаси, па човекот ќе умре.¹¹⁷

Според некои верувања, во ѕвезди се претвараат душите на умрените, и тоа најчесто на самоубијците или на некрстените деца. Во обликот на ѕвезда може да се појават и демонски лица.

Во народната митологија се сметало дека сјајот на ѕвездите имал магиско дејство кое можело да се употреби како заштита за предметите на земјата. Така, под ѕвездено небо биле оставани одредени предмети поврзани со плодноста на родот/летнината или животните, со цел потоа вештерките да не можат да им напакоштат.¹¹⁸ За ѕвездите се поврзани и одредени гатања за летнината, ритуали за плодност на добитокот и слични верувања.

Полисемантичноста на пентаграмот не треба да се смета како хендикеп во обидите за неговото толкување, бидејќи *„еднозначноста е знак на слабост, додека парадоксот се третира како најголемо духовно богатство“*.¹¹⁹ Ова прелиминарно истражување на значењето на пентаграмот веројатно предизвика повеќе прашања, отколку што понуди одговори. Па сепак, на самиот крај одредени заклучоци смеат да се генерализираат. Фактот дека територијалните рамки од кои потекнуваат примерите опфатени во ова истражување, во средновековниот период биле населени од Словени, дозволува априори да се претпостави синкретичноста на христијанството од една, и паганските култови од друга страна. Во надворешно ориентираните религиозни системи, какво што е и христијанството, важно место завземале потполните проекции т.е. надворешниот лик на архетипот. Тоа овозможувало, проицираната слика во свеста на паганските општествени слоеви во голема мера да се замени со несвесна содржина. Како што вели Ф. Енгелс: *„одеднаш изникнатата, религијата секогаш задржува извесен број на претстави наследени од претходните времиња, бидејќи во сите области на идеологијата, традицијата се јавува како исклучително конзервативна сила“*.¹²⁰ Притоа треба да се претпостави дека постоењето на две паралелни религиозни матрици довело до поистоветување на одредени архетипови. Ова неминовно резултирало со провоцирање на одреден момент кога ваквиот компилиран архетип започнал регресивно да се враќа во

¹¹⁶ Словенска митологија, 191 – 192.

¹¹⁷ Словенска митологија, 191 – 192.

¹¹⁸ Словенска митологија, 191 – 192.

¹¹⁹ К. Г. Јунг, Човек, 24.

¹²⁰ Д. Овчаров, Български, 69 – 70.

пониските и поархаични стадиуми, а со тоа се појавила опасноста од снемивање т.е. од заборавање на неговата матрица.¹²¹

Библиографија

- B. Aleksova, Demir Kapija. B. Aleksova, Prosek – Demir Kapija, slovenska nekropola i slovenske nekropole u Makedoniji, Dissertationes, tom I, Skopje – Beograd, 1966.
- Arheološki muzej. Gr. Avtori, Arheološki muzej u Zagrebu, Zagreb 1993.
- E. A. Volis Badž, Amajlije. E. A. Volis Badž, Amajlije i talismani, Beograd, 1988.
- A. Baring, J. Cashford, The Myth. A. Baring, J. Cashford, The Myth of the Goddess – evolution of an image, London, 1993.
- J. Belošević, Materijalna. J. Belošević, Materijalna kultura Hrvata od VI do IX stoljeća, Zagreb, 1980.
- Библија. Библија Стариот и Новиот завет, превод: Д – р/Д – р Д. Х. Константинов, Битола, 1999.
- В. Бикић, Средновековна. В. Бикић, Средновековна керамика Београда, Београд, 1994.
- B. D. Borisov, Djadovo. Boris D., Borisov, Djadovo, Mediaeval settlement and necropolis (11th-12th century), Tokyo, 1989.
- G. Köroğlu, Byzantine amulets. G. Köroğlu, Byzantine amulets illustrated by examples from the Halûk Perk Collection, in Magic in Art, Art and Culture Magazine, Issue 12, Istanbul, 2004, 12-17.
- Z. Vana, Die welt. Z. Vana, Die welt der Alten Slawen, Praha, 1983.
- G. Vikan, Art, Medicine and Magic. G. Vikan, Art, Medicine and Magic in the Early Byzantine period, *Dumbarton Oaks Papers*, 38, Washington, 1984, 65-86.
- Ж. Н. Вџарова, Славјани. Ж. Н. Вџарова, Славјани и Прабџлгари (по данни на некрополите от VI – XI век на територијата на Бџлгарија), Софија, 1976.
- A. Gerbran, Ž. Ševalje, Rečnik. A. Gerbran, Ž. Ševalje, Rečnik simbola, Novi Sad, 2004.
- П. Голийски, Зиези. П. Голийски, Зиези от којто са Бџлгарите, Предхристијанска и предмюсюлманска религија и митологија, Софија, 2003.
- O. M. Dalton, Byzantine. O. M. Dalton, Byzantine art and archaeology, Oxford, 1911.
- G. Dejvidson, Recnik. G. Dejvidson, Recnik andžela, New York, 1967.
- Л. Дончева – Петкова, Знаци. Л. Дончева – Петкова, Знаци върху археологически паметници от средновековна Бџлгарија VII – X век, Софија, 1980.
- Л. Дончева – Петкова, Митологични. Л. Дончева – Петкова, Митологични изображения от бџлгарското средновековие, Софија, 1996.
- M. Eljfade, Istorija. M. Eljfade, Istorija verovanja i religijskih ideja, Beograd, 2003.
- T. Јанакиевски, Убикација. T. Јанакиевски, Убикација на средновековна Битола (VII – XIV век), Битола, 2003.
- K. G. Јунг, Човек. K. G. Јунг, Човек и негови симболи, Београд, 1996.
- П. Костиќ. Збирка. П. Костиќ. Збирка шаралица за обредне хлебове у Етнографском музеју у Београду, Гласник етнографског музеја, 30, Београд, 1968, 91 – 112.

¹²¹ K. G. Јунг, Човек, 24.

- В. Мако, Геометријски. В. Мако, Геометријски облици нимбова и мандорла у средњовековној уметности Византије, Србије, Русије и Бугарске, Зограф, 21, Београд, 1990, 41 – 59.
- Е. Манева, Средновековен накит. Е. Манева, Средновековен накит од Македонија, Скопје, 1992.
- Е. Манева, Средновековен. Е. Манева, Средновековен накит, Ѓурѓа, Скопје, 2000.
- Е. Maneva, Ancient. Е. Maneva, Ancient jewellery from Macedonia - Middle Ages, Skopje, 2005.
- Е. Манева, Словенски. Е. Манева, Словенски, пагански амулет од Давина, Македонско наследство, Година VI, број 15, Скопје, 2001, 41 – 55.
- Г. Марјановић-Вујовић, Трњане. Г. Марјановић-Вујовић, Трњане српска некропола (крај XI - почетак XIII века), Београд, 1984.
- Д. Овчаров, Български. Д. Овчаров, Български средновековни рисунки – графити, Софија, 1882.
- М. Patera, Gello/Gylou. М. Patera, Peurs enfantines et craintes adultes: Gello/Gylou entre discours ancien, byzantin et moderne / Emotions Over Time: Ancient Pathe – Modern Sentiments a Comparative Approach, University of Crete, Department of History and Archaeology, International Colloquium 9 – 10, 2005, 27 – 29.
- К. Петров, Декоративна. К. Петров, Декоративна пластика во Македонија во XI и XII век, Годишен зборник на Филозофски факултет, кн. 14, Скопје, 1962, 125 – 182.
- Р.Петровић, Команскакултура. Р.Петровић, Команскакултура као основ материјалне и духовне културе Словена од VII до XII века, Гласник одјелења уметности, Подгорица, 1992, 109 – 157.
- М. Поповић, Стари град. М. Поповић, Стари град Рас, Београд, 1987.
- К. Ристов, Градиште-Таор. К. Ристов, Градиште-Таор, прелиминарен извештај од истражувањата во 2000-2004 година, Macedoniae Acta Archaeologica, 17, Скопје, 2006, 215-230.
- Словенска митологија. Словенска митологија, енциклопедијски речник, Београд, 2001.
- А. Соловјев, Символика. А. Соловјев, Символика средњеveковних гробних споменика у Босни и Херцеговини, Godišnjak istorijskog društva Bosne i Hercegovine, VIII, Sarajevo, 1956, 5 - 67.
- А. Schimel, Odgonetanje. А. Schimel, Odgonetanje božjih znakova, Sarajevo, 2001.
- С. Филипова, Архитектонска. С. Филипова, Архитектонска декоративна скулптура во Македонија V – VI и XI – XII век, Скопје, 1997.
- Н. Чаусидис, Дуалистички. Н. Чаусидис, Дуалистички слики, Скопје, 2003.
- Н. Чаусидис, Космолошки. Н. Чаусидис, Космолошки слики, Скопје, 2005.
- Н. Чаусидис, Митските. Н. Чаусидис, Митските слики на Јужните Словени, Скопје, 1994.

The Pentagram in the Middle Ages – Preliminary researches into its meanings

Orhideja Zorova

The pentagram as a decorative and symbolical motif can be detected on many various kinds of objects from the material heritage of the Middle Ages, such as: rings, plastic art, mosaics, fresco – paintings, pottery, graphites inscribed on different materials (columns, stones, church walls etc.), bone – amulets, funeral monuments, and even ethnological objects used for decorating ritual loaves. The territorial frames of the research consist of examples that originate from the Balkan Peninsula. Although different at first glance, all these objects which used as the basis of presentation of a concrete symbol – the pentagram – seem to have something in common, and that would be the connection with Christianity as an official religious system, on one hand, and the pagan cults and rituals, on the other hand.

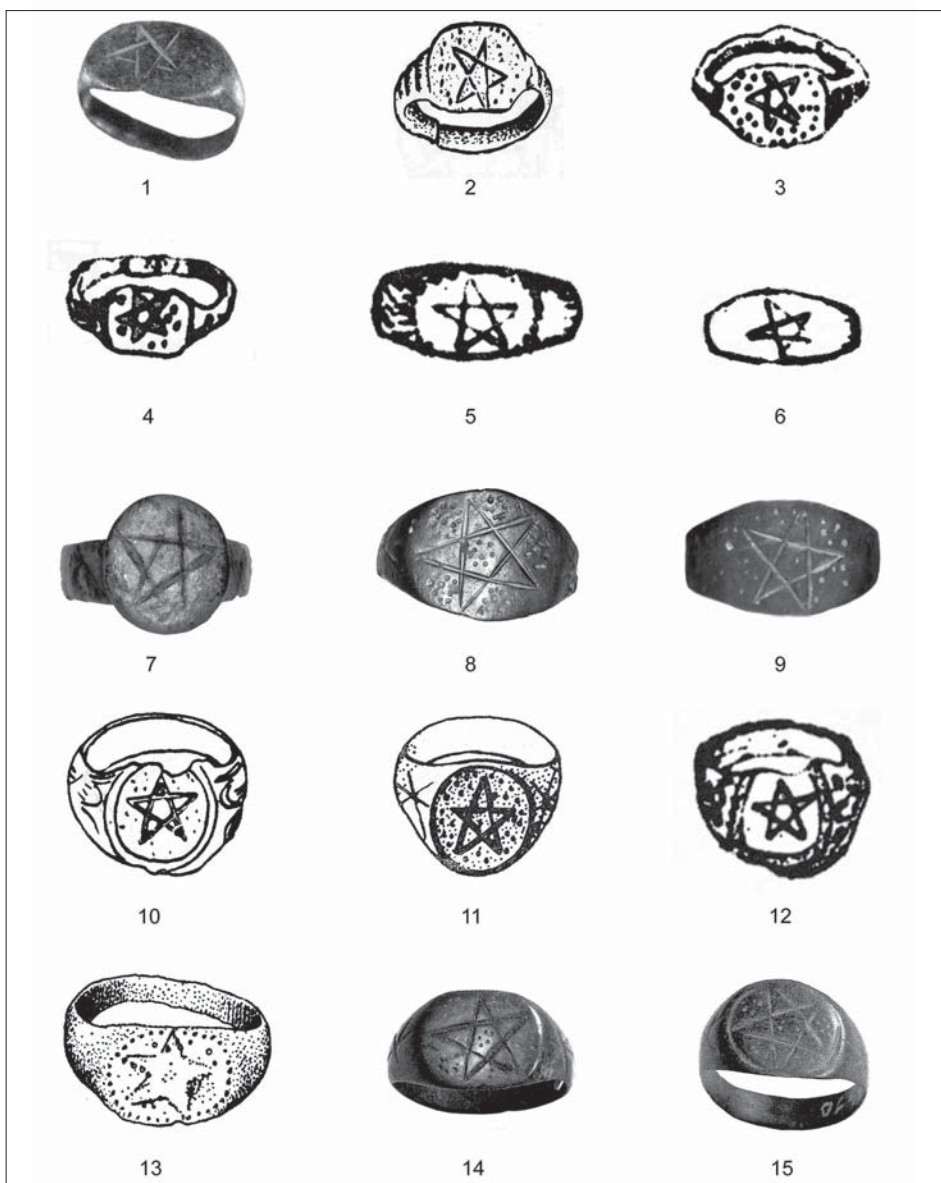
The medieval jewellery, although it seems to have dominant Christian characteristics, transcribes many archaic, magical and prophylactic features. The use of the pentagram as a symbolical motif on the rings (fig. 1 – 28), so far has been interpreted as a presentation of the evangelical sign of Luke, as a painter of the Holy Virgin, or as a symbol of the Holy Virgin herself. This interpretation was probably the main impulse of this research for the subject behind the pentagram. It seems that its presentation on a object such as the ring allows us to search for the most intimate and personal beliefs transcribed through a simple sign, the pentagram.

Christian examples of plastic art (fig. 32-34), mosaics (fig. 35) and fresco – paintings (fig. 36-40) give two basic explanations of the significance of the pentagram. It is important that its use is always in relation to the divinity as a category. Thus, the subject behind the pentagram is Mary or Christ, i.e. Sophia as his figuration. At this point it is impossible to exclude all the religious systems of the civilizations from which Christianity emerged as doctrine. Here we have in mind the Mesopotamian and Kaan mythology where the pentagram is a symbol for the planet Venus, the Morning and Evening star, and so correlates to some female goddesses such as Inana, Anat and Asherat. Its power can be best shown in the Hebraic amulet that protects against Lilith and her destructive power (fig. 51).

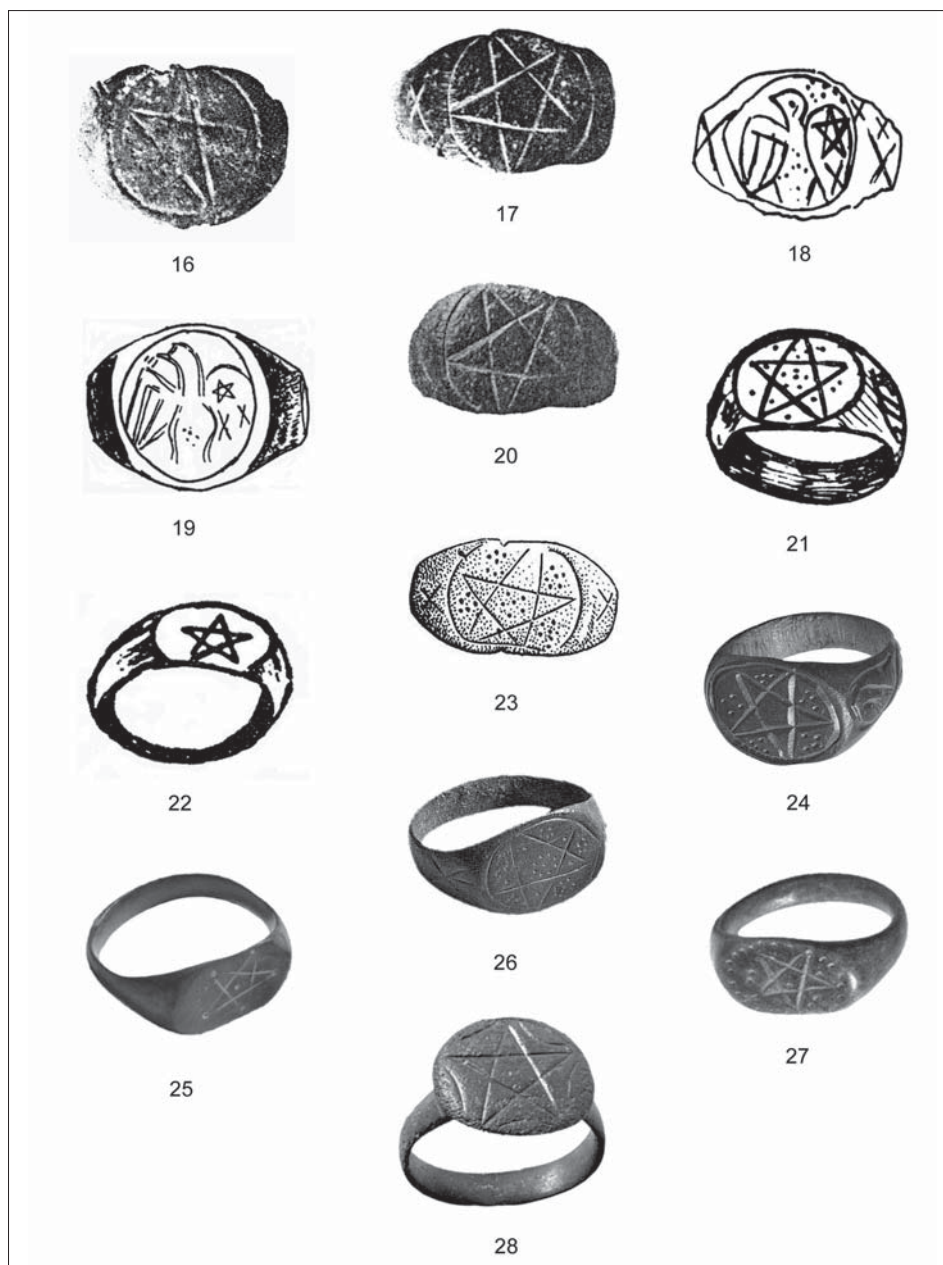
Traces of divinisation of the stars (and the pentagram is a kind of a star) are noticeable in the ethnographical objects (fig. 49) and beliefs. Here the pentagram is mostly used as a prophylactic symbol that protects from evil, spell casting eyes and brings welfare. At this stage the subject is of no importance, since the ethnographical materials consist of many pagan manifestations of the cults and rituals.

The pagan polysemantical symbolism of the pentagram, through its manifestations on the medieval pottery (fig. 29-31), graffiti (fig. 41-46), bone-amulet (fig. 47) and funeral monuments - *stećci* (fig. 48), give yet another spectrum of possible significance/ meanings that could be transcribed to the pentagram as a symbol or a sign. Thus, it is treated as a corporational device of legacy, or as a *divine* symbol that associates to a *divine subject*, unknown at this stage of the research. The best example for its divine nature is the bone – amulet from Pliska, Bulgaria (fig. 47), where the inscribed composition and the object itself talk of the ritual background of the performance in which the bone-amulet was used. Thus the pentagram incorporated between the presented animals and signs, shows close relations with the unicorn and the deer, who represent some aspects of the pagan mythology.

All the results gathered by this study, instead of giving answers, present more questions to the problem of the meaning of the pentagram. Therefore the study itself presents a preliminary research that would allow us to create a basic archetype/ archetypes with which the pentagram can be related. It becomes clear that the original matrix of the pentagram was lost through the centuries, and we can only sense its primal significance and power. But through analyses that consist of different objects, sepulchral and secular, we hope to get as close as possible to the subject/ subjects and the beliefs behind the pentagram.



Средновековни прстени: сл. 1: Градиште – Таор (К. Ристов, Градиште – Таор, сл. 7); сл. 2: Бресто – Бурлатица, с. Виничани – Велес (Е. Манева, Средновековен накит, Т. 91, 93/18); сл. 3: Бресто – Бурлатица, с. Виничани – Велес (Р. Петровиќ, Команска култура, 143, Т. XVII, сл. 2); сл. 4: Бресто – Бурлатица, с. Виничани – Велес (Р. Петровиќ, Команска култура, 143, Т. XVII, сл. 3); сл. 5: Бресто – Бурлатица, с. Виничани – Велес (Р. Петровиќ, Команска култура, 143, Т. XVII, сл. 6); сл. 6: Бресто – Бурлатица, с. Виничани – Велес (Р. Петровиќ, Команска култура, 143, Т. XVII, сл. 9); сл. 7: Црквиште, Неготино – Демир Капија (Е. Манева, Средновековен накит, Т. 93, 31/132); сл. 8: Црквиште, Неготино – Демир Капија, Музеј на Македонија, инв. Бр. 200-VII; сл. 9: скопски регион (непубликувано); сл. 10 и 11: Shurdah (Sarda) – Албанија (H. Spathi, D. Komata, Shurdah, 333, pl. X, 13; 336, pl. XIII, 6); сл. 12: Kaljaja Dalmaces (Р. Петровиќ, Команска култура, 143, Т. XVII, сл. 12); сл. 13: Ždrijac (J. Belošević, Materijalna, Т. XLIII, 30); сл. 14 и 15: непознати наоѓалишта, Хрватска (Arheološki muzej, 194);



сл. 16 и 17: Мишевско 1 и 2 (Ж. Н. Вџарова, *Славјани*, 309, сл. 6 и 7); сл. 18: Мишевско (Р. Петровић, *Команска култура*, 146, Т. XX, сл. 2); сл. 19: Могорјело (Р. Петровић, *Команска култура*, 146, Т. XX, сл. 9); сл. 20: Галиче – Бугарија (Ж. Н. Вџарова, *Славјани*, 242); сл. 21: Гамзиград (Р. Петровић, *Команска култура*, 144, Т. XVIII, сл. 33); сл. 22: Винча (Р. Петровић, *Команска култура*, 144, Т. XVIII, сл. 30); сл. 23: Рас (М. Поповић, *Стари град*, 43); сл. 24, 25, 26, 27 и 28: Halúk Perк колекција (G. Köroğlu, *Byzantine amulets*, 16)



29



30



31

Сл. 29: знаци употребувани на керамички производи (Z. Vana, Die welt, 133)

Сл. 30: средновековен керамички сад од Дјадово (Boris D. Borisov, Djadovo, 142, sl. 170)

Сл. 31: доцноантички поклопец од Битола (Т. Јанакиевски, Убикација, 37, сл. 20)



32



33



34



35

Сл. 32: олтарна плоча од Св. Софија – Охрид (К. Петров, Декоративна, 128, сл. 3)

Сл. 33: мермерна плоча од Мордовис (С. Филипова, Архитектонска, Т. LXXXVIII, сл. 1)

Сл. 34: сплитска крстилница (Starohrvatska prosvijeta, III, serija-svezak 28 – 29, 2001-2002, Split, 2002, 37)

Сл. 35: мозаичен орнамент од Св. Софија – Цариград (О. М. Dalton, Byzantine, 341, fig. 206)



36



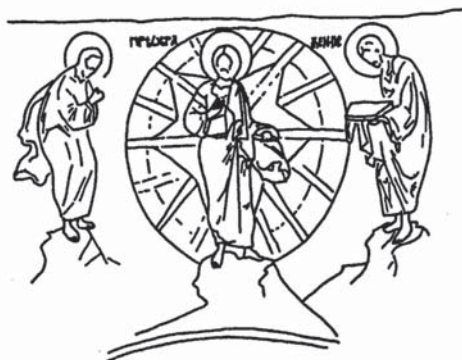
37



38



39



40

Сл. 36: Преображение, Старо Нагоричино – Македонија (В. Мако, Геометријски, 49, сл. 26)

Сл. 37: централна олтарна апсида на Грачаница – Косово (В. Мако, Геометријски, 50, сл. 27)

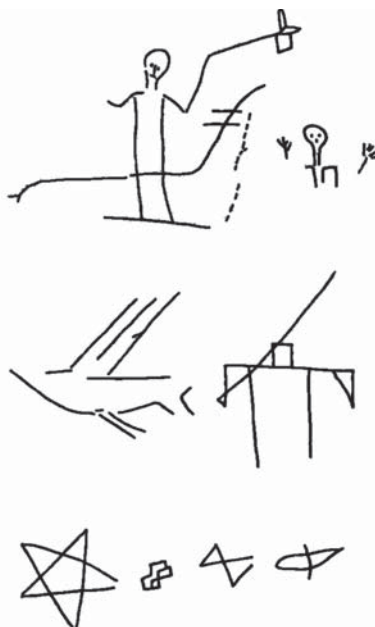
Сл. 38: Премудроста, Дечани – Косово (В. Мако, Геометријски, 50, сл. 29)

Сл. 39: Преображение, Дечани – Косово (В. Мако, Геометријски, 51, сл. 31)

Сл. 40: Преображение, икона на Андреј Рубљов (В. Мако, Геометријски, 51, сл. 32)



41



43

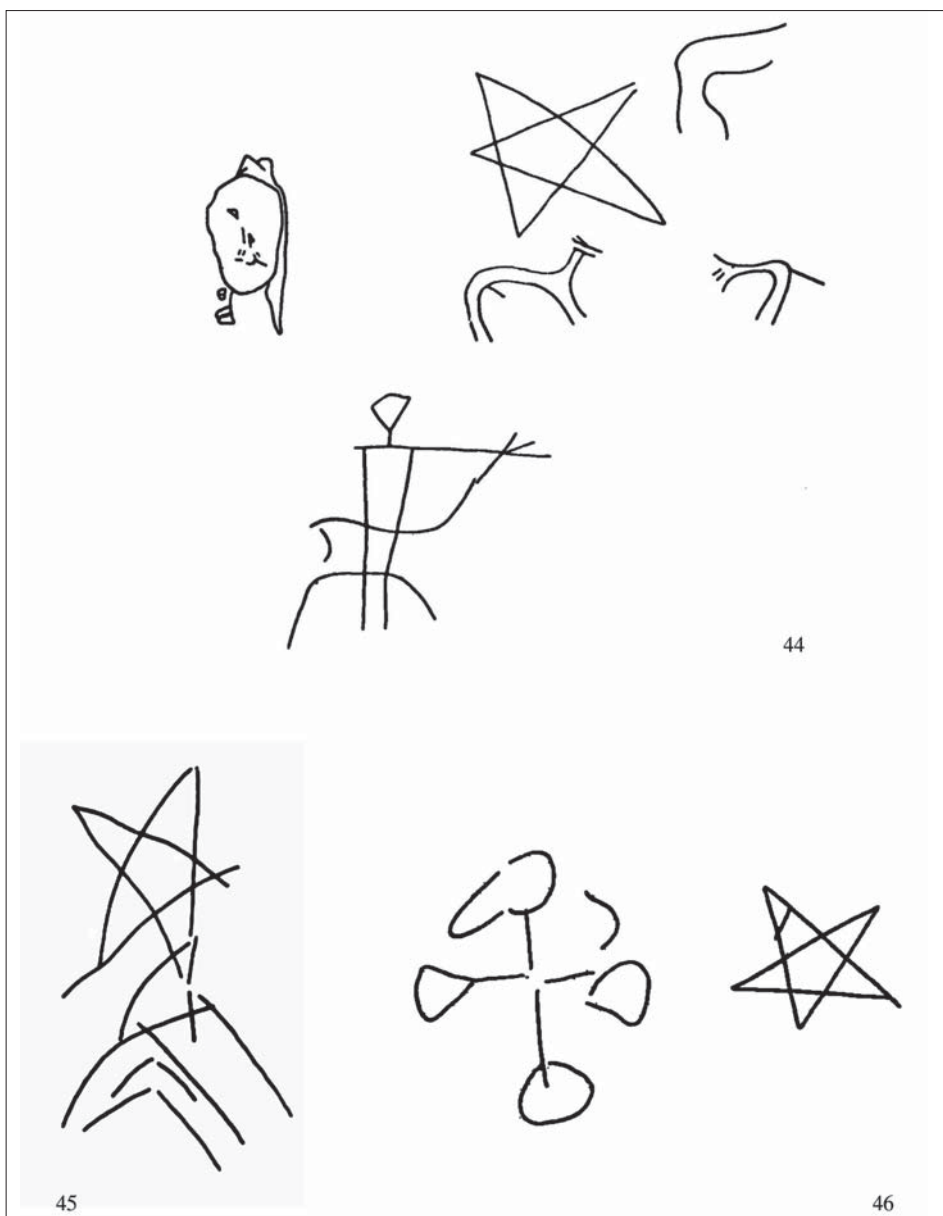


42

Сл. 41: столб од Плиска – Бугарија (Л. Дончева – Петкова, Знаци, 32, обр. 3)

Сл. 42: варовнички блок од Преслав – Бугарија (Д. Овчаров, Български, Табл. I)

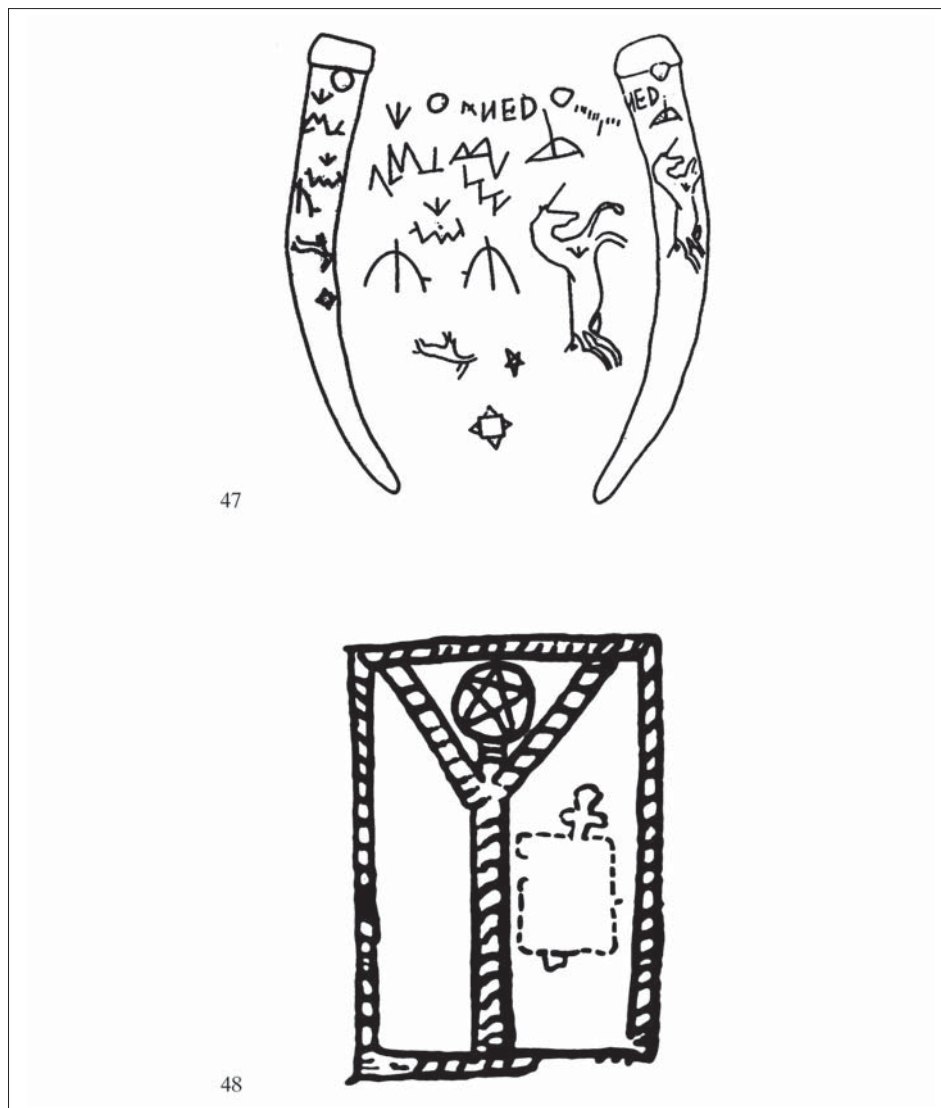
Сл. 43: мермерен столб од Плиска – Бугарија (Д. Овчаров, Български, Табл. LXI)



Сл. 44: Камен од Плиска – Бугарија (Д. Овчаров, Български средновековни, Табл. LXXXIV, 2)

Сл. 45: пештерна карпа од Каварна - Бугарија (Д. Овчаров, Български, Табл. CX, 3)

Сл. 46: црква од Перник – Бугарија (Д. Овчаров, Български, Табл. CXXII, 1, 2)



Сл. 47: коскено рокче од Плиска – Бугарија (Л. Дончева – Петкова, Знаци, 165, Т. XXV, сл.7)

Сл. 48: средновековна надгробна плоча од Трн – Босна и Херцеговина (А. Соловјев, Символика, 50, сл. 32)



49



50



51

Сл. 49: шаралка од Отишиќ – Србија (П. Костик, Збирка, 96, Т. Ш, сл. 2)

Сл. 50: амајлиски печат од делото *De occulta philosophia* на Корнелиј Агрипа (Е. А. Volis Badž, *Амајлије*, 229)

Сл. 51: Хебрејски амјлии од ракописот на Кабалата (Е. А. Volis Badž, *Амајлије*, 230)

Митологизираното гумно во словенската традиционална култура - I

Никос Чаусидис

This work is pointed towards the semiotic and mythological aspects of the threshing floor in Slavic culture, including the period from the Middle Ages till the contemporary folklore. According to the real form and the functions of the threshing floor, its dynamical cosmological symbolic is stressed, accenting its celestial character: - threshing floor = sky/heaven; - the hinge = axis mundi; - the circular movement of the animals = cyclical dynamics of the celestial bodies. A few myths referring to this particular object are elaborated. "The threshing Floor where the Birds are threshing Immortelle" is explicitly represented in the stories from Macedonia and Bulgaria, while implicitly its presence can be noticed in the Balkan rituals connected with the "Christmas Straw" and the legends of "The Milky Way" ("Godfather's Straw"/"Kumova slama"). The relation between the mythologized threshing floor and the fairies is elaborated through the components "Fairies' Threshing Floor" ("Vilino gumno", "Judinsko horo"), present throughout toponyms and legends. The second part of this work will give elaboration to the motif of the "Metallic Threshing Floor".

Симболиката на гумното е непосредно базирана врз неговите реални обележја и функции, кои се впрочем наталожени и во етимологијата на неговите словенски називи.¹ Тоа е објект во вид на кружен плоштад, формиран на израмнета и натапкана земја. Во центарот на плоштадот е поставен стожерот на гумното, изработен од силен дрвен столб, забиен во земјата или пак стебло од дрво коешто растело на тоа место. Гумното служи пред сè за вршење на житото, така што класјето ќе се постели на земја и преку него ќе се пушти да гази добитокот (пред сè коњи), кој е врзан за стожерот и во круг се врти низ гумното. Освен за оваа доминантна функција, гумното се користело и за други производствени процеси, како на пример: - изработка на црепни, други садови, тули и керамида (подготовка на глината т.е. калта, обликување и сушење); - металургија (подготовка на рудата за топење); - изработка на дрвен јаглен (сложување и горење на дрвото). Рамната површина на гумното, поради својата соодветност, се користела и за непроизводствени потреби - како место каде жителите на една населба се собирале по разни поводи (договори, прослави, обреди).²

¹ Лексемата *гумно* се базира врз прасловенското **гу-тъно*, чиј корен, пак се поврзува со крупниот рогат добиток кој се чини дека изворно го изведувал вршењето - основната утилитарна функција на овој објект (P. Skok, Etimologijski ... ; M. Фасмер, Этимологический ...). Називот *ток*, го претставува динамичкиот аспект на гумното т.е. „течењето“ / движењето - на добитокот или она што тој го симболизираше (M. Фасмер, Этимологический ...). Третиот назив *харман* (буг.) или *гарман* (укр.) ќе се обидеме да го протолкуваме во наредните глави.

² Славянские древности ... 1, 569-571; M. С. Филиповић, Бакарно ... , 19, 22, 23, 29, 30; И. Венедиков, Медното ... , 80.

Гумното, заедно со стожерот, носи во себе и силно потенциран обредно-магиски и митско-симболички карактер кој досегашните истражувачи најчесто го определувале како секундарен, односно втемелен или произлезен од неговите стопански т.е. утилитарни функции.³ Во нашиот обид за откривање на овој аспект, ние тргнуваме од ставот дека митската и утилитарната функција на гумното се подеднакво важни, а се појавувале и развивале паралелно, во нераскинлива меѓусебна врска. Базирајќи се врз овој став, убедени сме дека во архаичните култури, гумното било во исто време и утилитарен и култен објект, односно митологизиран утилитарен објект или утилитаризиран митски објект.⁴

I. Космолошка симболика на гумното

Според едната од нашите стартни хипотези, гумното најпрво било култен објект, кој со својата правилна кружна форма и централно поставениот столб - стожер, го претставувало светот во глобала, или едното од неговите две одделни нивои (земја, небо). Во сите случаи, централниот стожер ги манифестирал митските претстави за *космичкиот столб* кој го организира и одржува космосот, како и претставите за *космичката оска*, околу која се одвиваат сите аспекти на неговото динамичко постоење. Неразделен, а можеби дури и примарен елемент на гумното е животното, кое врзано за стожерот се движи во круг околу него. Малку е веројатно дека човекот го реализирал гумното според однапред подготвен „ментален проект“, туку дека ги согледал наведените космолошки значења така што случајно го набљудувал (и се фасцинирал) од правилното кружење на животното, кое било врзано околу некое дрво. При тоа, постојаното, периодично и временски темпирано „доаѓање“ и „одење“ на животното, интерферирало со неговите искуства за периодичните циклуси во природата, а во визуелна смисла можеби најнепосредно - со кружното или полукружно движење на созвездијата, на сонцето и на месечината по небото. Можеби најидеално, гумното интерферирало со ноќното свездено небо, каде одредени ѕвезди или созвездија (пред сè Поларната ѕвезда) стојат неподвижни, додека околните - постепено кружат околу нив. Имаме поводи да веруваме дека според овој концепт било објаснето и движењето на сонцето и месечината, и покрај тоа што нивната ротација не се одвивала во хоризонталното, туку во вертикалното рамниште на небото.

При ова симболичко изедначување на небото и гумното, не се актуализирало само **нивото на обликот** на светот или небото, туку и неговото **функционално ниво**, односно **силите т.е. факторите што ја реализираат неговата динамика**. На ова ниво, животните што кружат низ гумното, консеквентно ќе се изедначат со објектите што кружат низ небото (созвездија, сонце, месечина), но и со факторот (силата, енергијата) што ја реализира нивната динамика. Во оваа констелација, стожерот - како навидум пасивен елемент, ќе ја добие исклучително важната функција на **неманифестен одржувач, надгледувач, уредувач, контролор на космичката динамика**. Идентификувајќи го стожерот со себе самиот и со својата интенција за управување и уредување на вселената, човекот во него ќе го проицира

³ М. С. Филиповић, Бакарно ... , 19, 23, 29-31; И. Венедиков, Медното ... , 80.

⁴ За нашите концепции околу проткаеноста на митското и утилитарното (па дури и одреден степен на примарност на митското), види: Н. Чаусидис, Обредот ... ; Н. Чаусидис, Интердисциплинарно ...

врховниот ентитет на **идејното ниво** на вселената - факторот (Бог) кој со својата постојаност и стабилност ја организира, надгледува вселената и раководи со неа.

Во животните кои ќе се најдат на гумното, веќе пред тоа биле инвестирани разни митско-симболички значења, што главно се однесувале на сферата на нивното почитување како тотеми, односно како животни врз кои се базира егзистенцијата т.е. постоењето на заедницата, проширени и на функцијата на нејзини родители т.е. предци. Во овој спој на своите стари значења и новите космолошки функции, животните ќе се претворат во божества - застапници на одделните небески тела, но и на веќе наведените небески сили што владеат со нивната динамика.⁵

Ако го погледнеме земјоделското гумно низ еден ваков митско- космолошки аспект, неговите утилитарни функции можат дури да ни се видат и како недоволно оправдани, од едноставна причина што вршењето на житото (одвојувањето на зрното од класјето) може да се изведува доволно ефектно и на друг начин - преку млатење (удирање со специјален вид алатки), при што кружната форма на гумното не е особено оправдана. Поради ова, помислуваме дека изворната причина (или барем дополнителна мотивација) за вршење жито на гумното, можеби се состоела во чинот на негово осветување, преку положување на светиот простор (сакралното гумно) и ставање во непосреден контакт со сакралните симболи лоцирани на него. Тука мислиме на стожерот, кој го претставувал божеството⁶ и на животните (коњи, говеда), кои со своето сакрализирано кружно движење и допирот со копитата, требале да го регламентираат т.е. верификуваат преминот на житото од „оној свет“ (светот на природното, на дивото, на боговското) во „овој свет“ (свет на културалното, на питомото и на човечкото).⁷

Во прилог на наведените толкувања говорат бројни обредно-магиски традиции кои до скоро се изведувале на гумното, или биле посредно и непосредно поврзани со него. Во оваа пригода ќе дадеме краток преглед на ваквиот материјал кој се однесува на словенскиот фолклор.

II. Гумното во обредите

Во Полска, гумното пред вршењето се попрскувало со света вода или со сол. Во околината на Рязань (Русија), девојки правеле колачи и ги носеле на гумното, за да го „повикаат летото“ и за да обезбедат успешна жетва. За да се предизвика обилен род, во Источна Србија, пред веењето на житото, домаќинот правел крст на гумното, така што чекорел низ него од запад кон исток и од север кон југ. Круг со впишан крст, на гумното се цртал и во Полесје, за време на божикната вечера која таму се организирала. За Божик, на гумното се изведувале и други обреди. Во Србија и Босна имало обичај, околу стожерот да се постави божикна слама и тука привидно да се изведе вршидба, за успех на претстојната жетва. Некаде, таа слама се оставала

⁵ Во традиционалната словенска култура се добро познати зооморфните симболи на сонцето (најчесто како коњ, птица), на месечината (како крава) и на соѕвездијата (зодијак). За ова види подолу.

⁶ Види натаму (нашите први согледувања за ваквиот карактер на стожерот и гумното: Н. Чаусидис, Стожерот ... , 14, 15)

⁷ И денес потковицата на коњот (= копито) е симбол на среќата и успехот, што се базира на газењето на светото животно (или божеството), како форма на пренос на неговите моќи врз земјата (R. Katičić, *Homiti* ...). За овие аспекти: Т. Моллов, *Мит ...* , глава 6 / 3.

да стои сè до следното вистинско вршење. На тој ден, во Белорусија домаќинот, на гумното изведувал обред кој го претскажувал успехот на земјоделските култури. Во Хрватска и Војводина, таму се реализирало обредно вршење (за да се обезбеди добар род), при што животните ги заменуваат деца кои, викајќи како животни, се движеле околу стожерот. Во разни пригоди, на гумното се организирале средби на младината, проследени со песни и танци.⁸

Во народните верувања, гумното е место на собирање на самовили, вештерки и други демони, најчесто со негативен предзнак. Кај Источните Словени постоел и специфичен демон на гумното (Гуменный хозяин). Присуството на овие ликови, најчесто се врзувало за преминот од април во мај (најчесто 1 мај, празникот Св. Еремија, Ѓурѓовден) или терминот на есенската рамнодневница, кога на гумното се изведувале и најмистичните обредно-магиски постапки. Мотивите и целите на овие верувања и обреди се различни, но главно се состоеле во следното: - терање на нечистите сили од својата куќа или имот; - превземање на среќата, добивката и успехот од една куќа на друга; - љубовна магија; - средби со ѓаволот и т.н.. Најголемиот дел од овие обреди ги изведувале стари жени (кои не раѓаат), скришум, сосем голи и во глувото доба на ноќта. Се верувало дека преку фрлање на најубавите житни класови од туѓа нива на своето гумно, жените - вештерки можат да предизвикаат, житото „да пребега“ кај нив од имотот на сопственикот. Еден од најинтересните е обредот „молзење на месечината“ при кој, преку разни обредни постапки, месечината, изедначена со крава, се „сметнувала“ (симнувала) на гумното, при што млекото се преземало од неа, или пак од кравите и од жените - доилки на соседите, и се пренесувало на своите. Во принцип, посетата на гумното во ноќно време се сметала за непожелна и опасна.⁹

Наспроти горе наведените обичаи со силен женски предзнак, постојат и такви кои укажуваат на припадноста на гумното кон сферата на мажот: - во Србија и Црна Гора, гумното не можело да премине во наследство на жената; - во Белорусија, поголемиот дел од летото, домаќинот го поминувал на гумното; - во Полска, по смртта, ковчегот со телото на починатиот домаќин се оставал малку да отстои на гумното; - се сметало дека ако крт рие земја на гумното, наскоро ќе умре домаќинот (спротивно на ова, неговото риење во куќата претскажувало смрт на домаќинката).¹⁰ Во прилог на машкиот карактер, говорат и други - подолу наведени традиции поврзани со стожерот.

- Стожерот во обредите

Во сите словенски региони, верувањата и обредно-магиските постапки се силно насочени кон стожерот на гумното. Во Србија, стожерот не смее да се гори за да не изгорат посевиите од сонце. Во време на суша, тој се полева со вода, за да заврне дожд. Крај него се вршат и други обреди и молитви за дожд или против невреме. Стариот стожер не се менува сè додека добро раѓаат нивите, па дури и потоа не се фрла, туку само се трга настрана (на пример во пчелникот). На него се става

⁸ Славянские древности ... 1, 569-571; Српски мит. речник ... , 50-52.

⁹ Славянские древности ... 1, 570-571; Српски мит. речник ... , 140, 423; И. Георгиева, Българска ... , 24, 174; Lj. Risteski, The Orgiastic ... ; Н. Чаусидис, Космолошки ... , 282, 355, 357, 358.

¹⁰ Славянские древности ... 1, 570.

пчелина кошница за да се заштитат пчелите од урок или за да бидат нивите полни „како во кошница“. На стожерот се врти и се крши бадниковата погача која тука на гумното и се јаде. Крај него се оставаат и други празнични лебови, а и вреќа жито, која таму треба да стои три дена - за да се дочека плодноста на посевите. Пред чинот на сеидбата, тука се крши јајце, по вршењето се коле петел, а во разни други пригоди и други крвни жртви. Ако некоја жена не раѓа, за да зачне - треба да пие вода во која ќе се стави кора излупена од стожерот. Овој објект е поврзан и со капењето на младоженецот пред свадбата. Парче од стожерот се носело на телото како амајлија. Пред стожерот не смеело да се лаже.¹¹

Во повеќето словенски региони, од последниот житен клас се правела „брада“ („божја брада“) со која, покрај другото, се кител стожерот на гумното, при што се чини дека тој некогаш ја претставувал фигурата на божеството (Т.VII: 4, 5, 8 - хипотетична реконструкција на антропоморфизираниот стожер). Врз основа на одредени називи на овој реквизит и вербалните изреки поврзани со неговото посветување, може да се заклучи дека во словенската култура стожерот на гумното го застапувал врховното божество (Господ / Бог), хтонскиот бог (Велес / Волос) или громовникот (Перун?, алтерниран со Св. Илија).¹²

Во некои региони на Србија, стожерот на гумното носи аксијални значења. Некаде тој се нарекувал „ступ“ / „ступац“ и „соха“ - називи кои се однесуваат на столбот кој го потпира кровот на куќата, што може да упатува на идентификацијата на стожерот со космичкиот столб кој го потпира небото. Некои од топонимите со назив „Стожер“ се однесуваат за централниот дел на имотот на еден род или атарот на едно село, кои се неутуѓиви (не смеат да се продаваат). Забележени се преданија според кои, овие топоними го добиле називот според стожерот што тука во земјата го забил родоначалникот на тој род или село, при основањето на таа населба или имот.¹³

III. Гумното како симбол на небото

На оваа симболичка релација, непосредно или посредно, упатуваат повеќе примери од словенскиот фолклор.¹⁴ Најчесто станува збор за примери во кои со небото се изедначува металното (најчесто бакарно / медно) гумно - тема на која детално се осврнуваме во наредните глави. На ова место ќе наведеме две гатанки во кои таквото гумно носи значење на небо. Прва е бугарската гатанка „посеях боб на меден ток, вџрзах ярца да го пази“ (решение: ѕвезди, небо и месечина). Во една српска гатанка се јавува сребреното гумно „Ја изиђох на сребрно гувно / И засвирах сребрном свиралицом, / Свак ме чује, нико ме не види“ (решение: грмотевица, која очевидно се однесува на звукот од свирката, при што гумното го означува небото т.е. местото каде звукот се создава).¹⁵ Непосредното изедначување на гумното

¹¹ Српски мит. речник ... , 50-52, 140, 422-424; Славјанские древности ... 1, 570, 571.

¹² Славјанские древности ... 1, 231-234; Српски мит. речник ... , 56, 57, 422-424; Н. Чаусидис, Митските ... , 423, 424. Н. Чаусидис, Космолошки ... , 233-235, 264, 265.

¹³ Српски мит. речник ... , 423, 424, 425.

¹⁴ За релацијата гумно = небо: И. Георгиева, Българска ... , 66; Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 3, фуснота 34; А. Калоянов, Бъл. шаманство ... , 47, 108, 109, 113-115; Н. Чаусидис, Космолошки ... , 28, 84, 217, 313, 318, 319, 351, 352, 364, 370, 371.

¹⁵ И. Георгиева, Българска ... , 66, грузијски аналогии: 44; М. С. Филиповић, Бакарно ... , 29; Т. Моллов, Мит ... , глава 6 / 3, фуснота 34.

и небото е забележено и во грузијските гатанки како и во грузијската ловечка епика, каде митскиот еднорог елен се поврзува со гумното како симбол на небото. Кај Грузијците постоело верување дека громот доаѓа од кремењата на дикојната (примитивна справа за вршење) на која седи Св. Илија, од што следи дека небото е гумно.¹⁶

Посредно, оваа симболичка релација е одразена во називите на созвездијата (на пример, Андромеда, наречена „Гумно“ / „Попово гумно“) и особено називот „Стожер“ / „Стожар“, кој однесувајќи се на Поларната звезда, го кодира сето свездено небо како гумно. Во Русија, називот „Стожары“ го опфаќал созвездието „Мечка“ и Поларната звезда, која се претставувала како колец околу кој кружи лос или коњ. Кај степските народи (Волга - Пермь, Сибир, Туркестан, Кавказ ...) постоеле преданија според кои Поларната звезда е железен или златен кол или стожер околу кој, низ средината на небото, врзани за него се движат две ѕвезди (претставени како бел и сив коњ) или сите созвездија, исто така претставени како коњи или други животни.¹⁷

Индиции за слична симболизација постојат и во древноиндиските традиции, каде поимот **vahana** е во релација со зооморфизираниите страни на светот, со древниот индоевропски назив за запрежна кола /спореди со **Wagen**/, но и со индоарскиот назив за кружен стадион, наменет за вежбање коњи. Во преносна смисла, овој назив го означувал и **зодијакот**.¹⁸ Последниов поим ги означува 12-те созвездија, лоцирани на еклиптиката – патеката што сонцето привидно ја остварува на небото во текот на годината. Називот доаѓа од грчкото **ζωδιον** што во преносна смисла значи „животински круг“. Како и во други древни култури, тој е производ на зооморфизацијата на повеќето од 12-те созвездија (Овен, Бик, Рак, Риби итн.). Истото значење го носат и некои од словенските еквиваленти на овој назив (на пример, чешкото **zverokruh** – круг од животни). Во други случаи, во називот на овој феномен преовладеал аспектот на сонцето, како кај хрватскиот **suncopas**, во значење на „сончева патека“, односно пат по кој се движи сонцето. Во средновековниот чешки спис „Mater verborum“, чешката глоса **svor** е објаснета како зодијак. Некои истражувачи ја ставаат во релација со паганословенскиот небески бог Сварог (татко на Сварожич - бог на сонцето и огнот), чија етимологија досегнува до индоевропските и индоирански корени ***svar**, ***svarg**, во значење на небо, небеска светлина.¹⁹

Но, значително поголем број и посложено структурирани докази за небеското значење на гумното се наоѓаат во две специфични митски сижера: „Гумното на кое птици вршат смил“ и „Металното гумно“. Во наредните глави ќе им посветиме внимание на овие теми, каде освен наведеното небеско значење се присутни и многу други митско-симболички аспекти на гумното.

¹⁶ И. Георгиева, Българска ... , 44; Т. Моллов, Мит ... , глава 6 /3, фуснота 34.

¹⁷ За називите: Ѓ. Ценев, Небото ... , 61, 73, 74; Славянские древности ... 2, 291. За преданијата: А. Калоянов, Бъл. шаманство ... , 47, 109, 113-115; Ю. Е. Березкин, Тематическая ... , 85, 85А

¹⁸ Е. С. Семека, Антропоморфные ... , 115.

¹⁹ За овие аспекти, за Сварог и наведените етимолошки толкувања: Н. Чаусидис, Словенските ... ; А. Афанасьев, Поэтические ... , I, 129, 130. Во текот на нестинарските екстатични обреди (Бугарија), жарта по која преминуваат учесниците (газејќи по неа со боси нозе), се постила во круг „како гумно“ (А. Калоянов, Бъл. шаманство ... , 66, 78).

IV. Митското гумно на кое птици вршат смил

Ова дејствие се јавува во неколку приказни кои според нашите сегашни сознанија се евидентирани во Македонија и Бугарија. Во првата, запишана во околината на Кустендил, еден новак, качувајќи се на небо, гледа како таму Господ, на своето гумно врши смил со пар гуски. Во втората, забележена во Прилеп, истото дејствие се одвива на некоја пуста планина, недостапна за луѓето, каде - по наредба на самовилите, страчките собираат смил кој потоа го вршат. Во ова дејствие се бара причината поради која вратовите им се искубани (затоа што биле врзани за стожерот на гумното). Слични елементи се присутни и во една друга приказна, во која главниот јунак, во потрага по својата жена - самовила, патува кон самовилското село, летајќи на орел, по препорака на чавката која некогаш таму вршела смил.²⁰

Во првата приказна, небескиот карактер на гумното е експлицитно изразен - тоа му припаѓа на Бог и се наоѓа на небо. Во вториот пример, таквиот карактер имплицитно го одразува пустата недостапна планина и самовилите, што во третиот е алтернирано со самовилското село кое, судејќи според тоа што главниот лик патува дотаму качен на орел, исто така е непристапно, а можеби и лоцирано на небо. Сметаме дека небескиот карактер на гумното, во овие приказни е кодиран и посредно, преку наведените четири елементи:

- птиците како реализатори на вршењето на гумното
- смилот што се врши на гумното
- лоцираноста на гумното на пустата планина
- присуството на самовилите

Небескиот карактер на смилот, на гумното на кое тој се врши и на планината на која е лоцирано ваквото гумно ја заокружува една друга христијанизирана приказна од Босна, во која светците држат собор на највисоката планина на светот, наречена **Смиљана планина**. Во една компаративна анализа М. Будимир ја изедначува оваа планина со хеленскиот Олимп и со други индоевропски примери кои, покрај останатите свои значења го симболизираат и небото.²¹

1. Птиците како реализатори на вршитбата на гумното

Во истражувањата на семиотиката на космолошките митски структури, добро е проучен концептот на кодирање на космичките зони на вселената преку **зооморфни класификатори** т.е. присуство на животни кои и реално егзистираат во дадената зона, како на пример: - змија, риба = долни предели (подземје, земни води); - елен, говедо = надземје; птица = небо.²² Сметаме дека птиците што вршат на гумното, во наведените приказни се присутни како остаток на постарите митски претстави за небото во вид на кружен простор (еден вид „небеско гумно“) по кој небеските тела се движат аналогно на летањето на птиците по небото. Може основано да се претпостави дека оваа идентификација била мотивирана и од уште

²⁰ За приказните: А. Калоянов, Старобългарското ... , 210; В. Чајкановиќ, Речник ... , 218-220; И. Георгиева, Българска ... , 116.

²¹ М. Будимир, Са словенског ... , 1-14; Н. Чаусидис, Космолошки ... , 311-314, 352.

²² Детално за оваа концепција: Мифы нар. ... Т.1, 398-406, 440-449; Н. Чаусидис, Космолошки ... ; Н. Чаусидис, Митските

едена реална компонента - периодичното доаѓање и заминување на преселните птици, непосредно поврзано со промената на годишните времиња. Во митската свест на архаичниот човек, оваа релација добила казуалитет - обратен од реалниот, во кој птиците станале субјекти - носители и генератори на календарските промени и на временските циклуси.²³

2. Ликовни манифестации на „гумното со птици“

Овој концепт наоѓа свое место не само во вербалните форми на митот, туку и во ликовните, со што на науката и се овозможува, преку митските слики претставени на разни елементи од материјалната култура, оваа митологема да ја следи и во предписмените фази на човековата историја. Во нашите поранешни истражувања издвоивме два основни типа митски слики кои се однесуваат на овој концепт, а припаѓаат на разни епохи и разни географски ареали. Во нив, обликот на небото е застапен преку двете негови основни проекции: - хоризонталната, во вид на круг и вертикалната, во вид на полукруг (небески лак / свод) (Т.I - Т.III). Констатиравме дека во обата случаи, динамичниот аспект на небото е кодиран преку низата од животни, правилно распоредени по работ на сликата, кои во одделни култури и епохи се претставени низ разни, повеќе или помалку определени видови птици (водни птици, грабливки ...) и сувоземни животни (почесто коњ и елен). Кај некои од примерите со кружна композиција (Т.I - Т.II) е јасно потенцирана формата на тркало (со назначен обрач, централна осовина и странични пречки), но кај други - во неа не можеме да препознаеме никаков реален објект. При нашите досегашни истражувања, оваа композиција ја определивме како „динамична зооморфизирана претстава на небескиот круг“, без да го идентификуваме со некое поконкретно митско суже.²⁴ Но, во оваа пригода, поттикнати од наведените примери на митологизираното гумно, предлагаме ваквите зооморфизирани кружни слики да ги наречеме „небеско гумно“. При тоа, ова „небеско гумно“ го добива карактерот на материјализиран модел на хоризонталната проекција на небото и пандан на „небескиот свод“, кој го носи карактерот на материјален модел на вертикалната проекција на небото. Во оваа смисла, особено стануваат интересни примерите во кои, по работ на кругот се прикажани мултиплицирани птици или нивни протомии, што сосем соодветствува на гумното од наведените приказни, по кое кружат гуски, страчки или чавки.

Ако тргнеме од претпоставката (која може да биде веројатна, но не и сигурна) дека горе наведените приказни, на Балканот доспеале со доселувањето на Словените, Антите, Протобугарите и другите учесници во „Големата преселба на народите“, би можеле да се обидеме, оваа слика да ја побараме во археолошките остатоци кои се поврзуваат со овој историски процес. Сред овој комплекс предмети особено се издвојуваат бројни типови раносредновековен накит (приврзоци, брошеви, фибули). Нивниот корпус е обликуван во вид на круг или тркало и дополнет со

²³ Н. Чаусидис, Митските ... , 275-279; Н. Чаусидис, Космолошки ... , 339-354. Со тука обработениот мотив би можела да се стави во релација митологемата за Млечниот пат претставен како „пат на птиците“, евидентирана на широкиот простор од Полска и Скандинавија, преку Русија, Иран и Средна Азија па сè до Сибир (Ю. Е. Березкин, Тематическая ... , 58).

²⁴ Н. Чаусидис, Космолошки ... , 320-354.

фигури на птици или птичји протоми, алтернирани или дополнети со крукчиња и розети, најверојатно како додатни означувачи на небеските тела што птиците ги симболизираат (Т.І; Т.ІІ:1-3). Во оваа смисла, особено внимание заслужуваат кружните перфорирани приврзаци од твр. „Комани - култура“, кои се датираат во 7-8. век, а според некои хипотези би можеле да им припаѓаат на Словените / Антите, кои во овој период се населиле во Македонија, Албанија и Далмација (Т.І: 9, 10, 12-14). Аналогни примероци се застапени и во Северното Прицрноморје и Северниот Кавказ („Салтово-Мајацка култура“) како и во Панонскиот регион, што би можело да се поврзе со почетните пунктови и миграционите насоки на носителите на овој накит (Т.І: 1-5, 8, 11).²⁵ Истиот концепт е застапен и на еден поттип од раносредновековните двоплочести фибули (Т.ІІІ: 3-13) од кои дел најверојатно им припаѓал на словенските култури кои во 6. век егзистирале во Северното Прицрноморје (Т.ІІІ: 3-8, 10). Во нашите истражувања на овие предмети, прикажаната слика ја идентификувавме како вертикална проекција на небескиот свод на кој птичјите протоми ги претставуваат одделните фази од дневната патека на сонцето (Т.ІІІ: шеми 1, 2). Но, може да се претпостави дека прикажаната „дневна“ полукружна колона од птици, во претставите на луѓето продолжувала и во долните - невидливи делови на вселената (подземна / ноќна патека на движење на сонцето), затворајќи го деноноќниот (или годишниот?) соларен круг. Во тој случај и зад овој зооморфизираниот циклус на сонцето, како материјален модел можело да застане гумното, без разлика што тука ротацијата не се одвива во хоризонталното, туку во вертикалното рамниште на небото. Овде прикажаниот ликовно-симболички концепт се материјализира во уште еден симбол од соларно-небеската сфера - свастиката, чии краци се метаморфизирани во животински протоми.²⁶

Прикажаната митска слика би можела да се пронајде во едно предание од Бугарија (с. Скала, Карнобатско) во кое се појавува скаменета жена (= Божица, изедначена со космичката планина т.е. оската на светот) која на главата носи решето (= метално небо) со квачка и пиленца (= симболи на динамиката на сонцето или ѕвездите на небото).²⁷

3. Митското гумно и „божикната слама“

Сметаме дека во рамките на тука обработената митологема за птиците што вршат на гумното, треба да се вклучи и еден обичај што кај Јужните Словени се изведувал за празникот Бадник. За време на бадниковата вечер, при внесувањето на божикната слама во куќата и нејзиното расфрлање по подот, домаќинот или домаќинката морале да кокодакаат, при што се барало и децата (а некаде и останатите членови на семејството) да одат по нив и да ја расфрлаат сламата, кокодакајќи како кокошки и цивкајќи како пилиња. Најчесто се препорачувало, оваа процесија да се одвива во вид на неколкукратно кружење околу домашното огниште или трpezата (проследено и со фрлање ореви врз сламата). Се разбира дека почетниот аргумент за едно вакво поврзување би било следното изедначување:

²⁵ Н. Чаусидис, Накит ... , 51-52; Н. Чаусидис, Релације ... , 57-62; N. Čausidis, The Jewellery ... , 58, 59, 66-85; Н. Чаусидис, Космолошки ... , 351, 352.

²⁶ Н. Чаусидис, Космолошки ... , 342-344, 352-354.

²⁷ За преданието: А. Калоянов, Бъл. шаманство ... , 111, 112.

- Кружно движење на членовите од семејството по просторот околу домашното огниште или трpezата, кој е послан со слама (= кружење на добитокот околу стожерот на гумното).

- Испуштање звуци, аналогни на оние на птиците, или поконкретно - на домашната живина (= птици впрегнати на гумното).

Овие сличности можат да се поткрепат со уште некои божиќни обичаи (делумно веќе спомнати), конципирани во обратна насока: - носење на божиќната слама на гумното, нејзино расфрлање околу стожерот; - ранење на кокошките на гумното; - реализација на обредно вршење во кое децата (и другите членови на семејството) чекорат или скокаат околу стожерот, подражувајќи ги со своето движење и звуци домашните животни. Сакрализираното гумно, дополнето со птици, може да се идентификува и во уште еден божиќен обичај. Во некои српски региони, околу божиќната слама се правел круг од јаже, користено за вршење („круг вршаног конопца“), во него се воведувала живината од таа куќа и тука се ранела. Потоа, во овој круг морал да се фати петел кој потоа ритуално се колел (неретко над житни зрна) и од него се подготвувало празничното јадење.²⁸

Карактерот и изворните толкувања на овие постапки јасно ја покажуваат нивната мотивација и цел - на почетокот од новата календарска година да се симулира собирањето на жетвата, односно стопанската кулминација на претстојната година. Во рамките на овој доминантен магиско-религиски концепт, повеќе истражувачи акцентираат и други аспекти, како што е: - изедначување на божиќната слама со посевите; - магија на „последниот житен сноп“; - присуство на житниот демон во куќата, кој според некои претпоставки е застапен преку божиќната кокошка.²⁹ Сметаме дека овие, сосем веројатни толкувања можат да се дополнат со уште еден концепт:

Не треба посебно да се истакнува евидентниот календарски карактер на божиќните празници и нивната непосредна врска со соларниот циклус, видлив и согледлив преку небото. Во претходните глави укажавме на таквото симболично значење на гумното и особено - на митското гумно во кое, на местото на добитокот кружат птици. Земајќи ги предвид овие согледувања, можеме да предложиме уште едно толкување на обредното постилање на божиќната слама околу домашното огниште. Според него, оваа постапка имала за цел да го пренесе во куќата сакралниот аспект на гумното, при што кружното движење на станарите по сламата, поставена околу огништето (проследено со нивно кокодакање и цивкање), требало ова „гумно“ да го прекодира во митско т.е. „небеско гумно“, во кое (аналогно како во наведените митологизирани приказни и митски слики) кружат птици, во улога на симболи на динамичките и цикличните аспекти на небото. Истата слика ја одразува и божиќната слама, оградена со круг од јаже наменето за вршење, во кој обредно се ранела живината.

²⁸ Српски мит. речник ... , 46, 47, 50 - 52; R. Kajmaković, Arhaični ... , 222-225; M. Bosić, Božićni ... , 91-101.

²⁹ Српски мит. речник ... , 46, 47, 50 - 52.

V. Гумното и „Кумовата“ / „Поповата слама“

Изнесените тези и заклучоци упатуваат на претпоставката за вклученоста на овие митологеми во словенските називи на некои созвездија и преданијата што нив ги објаснуваат. Тука мислиме на „Млечниот пат“, кој во голем дел од словенската екумена се нарекува „Кумова слама“ или „Попова слама“. Во фолклорните толкувања на овој назив, забележени во 19. и 20. век, доминира приказната за тоа како кумот крадел слама или жито од својот кумашин. При тоа, поради дупката во неговиот кош или вреќа, сламата се растурила по патот по кој тој се движел, со што јасно го покажала живеалиштето на крадецот (има варијанти во кои кумот е заменет со поп или со некој светец). Врз основа на аналогии, широко распространети на Блискиот Исток се претпоставува дека ова предание оттаму доспеало во словенскиот свет.³⁰ Сижето на оваа приказна има јасни морални импликации, насочени кон ликовите (кум, поп, светец) кои во однос на овој аспект треба да бидат парадигма за целата зедница. Ваквиот карактер не наведува на помислата дека станува збор за втор семиотички пласт на кој можела да му претходи и постара митско-космолошка фаза, во која истите елементи имале друга цел - да ја кодираат формата и динамиката на небото.

Предлагаме хипотеза според која архаичниот човек, следејќи го движењето на созвездијата и заокружувајќи ги овие согледувања врз база на идеални модели, можел да согледа дека долгата траса на „Млечниот пат“ која заоѓа зад хоризонтот, всушност формира прстен околу земјата.³¹ Ова согледување, во релација со наведените претстави за свезденото небо што ротира околу Поларната звезда, можело да предизвика асоцијации за него како гумно, при што свездите од „Млечниот пат“ го добиле значењето на житните снопови, зрното и сламата што се расфрлени низ него. Во оваа порана фаза, ликовите од наведените приказни (кумот, попот и светците) можеле да го носат карактерот на митски ликови и божества во улога на креатори и сопственици на ова „небеско гумно“ и раководители на неговата основна функција (вршидбата, изедначена со кружната динамика на небото). Потенцијални траги во прилог на оваа хипотеза можат да се најдат во оние варијанти на наведениот тип приказни, каде кражбата и останатите дејствија се одвиваат на гумно. Во македонските преданија, „Млечниот пат“ (освен како „кумова“ и „попова слама“) се нарекува и „куп од зрна“ и „кубана слама“. Постојат народни толкувања според кои последниот назив означува вршена слама, а се оправдува со фактот дека „Млечниот пат“ се гледа „сред небо“ во летниот период - кога се врши житото.³²

³⁰ Т. Р. Ђорђевиќ, Природа ... , 57-59; Српски мит. речник ... , 50 - 52; Ю. Е. Березкин, Тематическая ... , 58, 59. И во белоруските приказни за металното гумно (Сказки нар. мира ... , „Покатигоршек“), ликовите оставаат траг на патот, така што додека се движат, фрлаат сламки (види натаму).

³¹ Во месопотамските култури, зодијакот (а можеби изворно токму Млечниот пат) се нарекувал „гердан на Иштар“ (A. Baring, J. Cashford, The Myth ... , 199, 200; И. С. Крамер, Мифология ... , 134).

³² Ѓ. Ценев, Небото ... , 71-73; Т. Р. Ђорђевиќ, Природа ... , 57-59. Во тој контекст и спомнатата митологема за Млечниот пат како „пат на птиците“ (Ю. Е. Березкин, Тематическая ... , 58), не би морал да се разбере само како рамна траекторија (преселба во правецот север - југ), туку евентуално и како нивно кружно движење околу земјата.

VI. Гумното и самовилите

Во две од горе наведените приказни, гумното на кое птиците вршат смил е поврзано со самовилите. Во првата, вршењето се изведува по наредба на самовилите, додека во втората - оваа врска е означена со локацијата на таквото гумно во „самовилското село“. Оваа релација се базира врз непосредната врска меѓу самовилите и гумното, која може да се поткрепи со бројни примери кои припаѓаат на митологемата „самовилско гумно“.³³

1. „Самовилско гумно“

Оваа митологема е мошне застапена во јужнословенските фолклорни традиции и тоа во вид на преданија, често врзани и за истоимени топоними, во кои одредени елементи од пејсажот се поврзувале со некакви активности на самовилите. Станува збор за природни или артифициелни објекти кои се најчесто обликувани во вид на кружни формации (платоа, полјани, пошумени зони ...). Според нашите согледувања, најраспространети се во српско-хрватскиот јазички ареал (централниот дел на некогашна Југославија) во формата „**Вилино гумно**“.³⁴ Приложуваме неколку такви примери:

- **Спас, рид кај Будва** (Црна Гора). Еден од најпопуларните и во науката најцитирани такви примери, каде за Спасовден се собирале младите и пееле песни во кои се спомнувале самовили. Во збирките на Вук Караџиќ е наведена една женска свадбена песна, во која се спомнуваат и други елементи што ја потврдуваат припадноста на овие традиции кон тука истражуваниот митски комплекс. Станува збор за „сребрено гумно“ кое се наоѓа на „медно поле“ и мотивот на златното јаболко кое отскокнува од него и ја разбива портата на градот Будва (види натаму).³⁵

- **Планински масив Орјен, близу Херцег - Нови** (Црна Гора). Зарамнето возвишение со елипсеста форма, кај ридот Субра. Според локалното предание, во текот на ноќта, од ближната пештера (Вилина пећина) долетувале самовили и тука играле оро.³⁶

- **Пештера Ветреница, западен раб на Попово Поље, општина Равно** (Босна и Херцеговина). Називот се однесува на десниот крак на пештерата, оддалечен 80 метри од влезот. Во пештерата се евидентирани разни форми на култ (верувања и претскажувања врз основа на звуци што се слушаат во пештерата).³⁷

- **Планина Биоково** (Хрватска). Топоним лоциран над некоја непристапна карпа („Stena pod vilino gumno“).³⁸

³³ Цвеќето смил (жолто по боја) би можело да се идентификува и во други митолошки песни каде се јавува „жолто цвеќе самовилско“ (пример: Д., К. Миладиновци, Зборник ... , 17 / бр. 6).

³⁴ Т. Р. Ђорђевиќ, Вештица ... , 76, 94, 110-119; Српски мит. речник ... , 100. Познат ни е еден пример (приказна) од Евбеа (Грција), забележен во 19. век од страна на J. G. Hahn, во кој наместо самовилата се појавува нереида, која ги остава своите крилја на гумното на кое танцувала.

³⁵ Српски мит. речник ... , 100; В. С. Караџиќ, Српске ... , 35, 36 (бр. 68).

³⁶ Ž. Starčević, D. Verigo, Vodič ... , (Vilino gumno).

³⁷ Vetrenica - virtualni ... , (Vilino gumno).

³⁸ Plezanje.net ... , (Stena Pod vilino gumno).

- **Планина Требава, меѓу Добој и Модрича** (Босна и Херцеговина). Под планината постоело место наречено „Гувно“, на кое се верувало дека танцуваат самовили.³⁹

2. „Самовилско оро“

Во истражувањето на митологемата „самовилско гумно“, посредно може да се вклучи и **самовилското оро** („**Вилино коло**“, „**Виље коло**“, „**Јудинско хоро**“) - уште еден мотив кој во однос на митското гумно покажува релации на неколку нивоа. Во преданијата поврзани со топонимите „Вилино гумно“ се вели дека на тие локации самовилите играле оро. Во српско-хрватските говори, лексемата **коло** не означува само оро, туку и тркало и круг во најопштата смисла на зборот. Оттука и „Вилино коло“, некогаш можело да значи само „самовилски круг“, на кој би се однесувало и самовилското гумно.

Во традиционалната јужнословенска култура, оваа митологема е најчесто манифестирана преку посочените топоними, за кои обично се врзува предание т.е. верување дека на тоа место самовилите играле оро. Топонимот главно се поврзува со некакви растенија што се организирани во круг, полукруг или прстен (со пречник од околу 20 м.), кој се издвојува т.е. разликува од околната вегетација (на пример, трева која е позакржлавена, побујна или со друга боја; круг или прстен од печурки). Ова особено се однесува на таквите формации, доколку се тие лоцирани на врв на некој рид, на ливада сред шума или покрај некој извор. Понекогаш, во центарот на таквиот круг се наоѓа некакво возвишение, кое се толкувало како место за гајдацијата или некој друг музичар, од каде тој им свирел на самовилите. Белата пена или лигавата материја со боја на `рѓа, која ќе се нашла на „самовилското оро“, се толкувала како плунка или повраќаница на самовилите. Се верувало дека нагазнувањето на овој круг (некогаш невидлив), може да предизвика болест и смрт.⁴⁰

Во едно предание од Горска Крајина се говори за две снаи - вештерки кои качени на „врагило“ (кросно т.е. вретенест дел од разбојот) долетуваат на некакво „бакарно гумно“ на кое доаѓаат млади и убави жени, јавнати на златни коњи, каде танцуваат и пеат. Врз основа на изгледот на овие жени, може да се претпостави дека се работи за самовили.⁴¹

Самовилското оро покажува релации со уште еден природен феномен. Станува збор за **ветерот** кој во јужнословенските традиции, на разни начини се поврзувал со самовилите. Се верувало дека тие го создаваат ветерот, управуваат со него и дури се изедначени со него. Ова особено се однесува на **виорот**, кој со своето кружно движење секако интерферира со гумното и со ороото на самовилите. Во повеќе села во Р. Македонија се верувало дека самовилите го создаваат и вртат виорот, а некаде и самиот виор се именува по името на некоја самовила („самовили“, „Јуда самовила“, „Ѓурѓа самовила“, „јудишча“ ...). Во село Богомила дури

³⁹ М. С. Филиповиќ, Бакарно ... , 23.

⁴⁰ Т. Р. Ѓорѓевиќ, Вештица ... , 110-114. Српски мит. речник ... , 100; А. Калоянов, Бъл. шаманство ... , 156-163. Во Македонските и бугарските преднија, слични објекти се именувале како „самовилска трпеза“ (Т. Вражиновски, Речник ... , 354, 355). Според некои верувања, во Слепче (Крушево, Р. Македонија) и вештерките повраќаат околу куќите, дворовите и гумната (Т. Р. Ѓорѓевиќ, Вештица ... , 6).

⁴¹ Т. Р. Ѓорѓевиќ, Вештица ... , 30, 31.

се верувало дека „кога ветерот се вие, самовилите играат“. Наведениот елемент ја става оваа митологема во непосредна врска со претходно прикажаните традиции за „самовилското оро“, а посредно и за „самовилското гумно“. Во прилог на тоа одат и последиците од влегувањето на човек во виорот, кое доведува до разни форми на нервно поретеметување (најчесто лудило), што е блиско или аналогно со последиците од играњето оро со самовилите, или згазнувањето на „самовилското оро“. Во едно предание т.е. приказна од Херцеговина, самовилите (можеби идентификувани со виорот?), грабнуваат дете од гумното, за потоа таму повторно да го вратат. Наведените врски го оправдуваат присуството на топонимот „Вилино гумно“ како назив на едниот крак на погоре наведената пештера „Ветреница“ во Босна и Херцеговина, особено ако се земат предвид верувањата (забележени меѓу другото и во оваа земја), според кои ветровите се создаваат во пештерите.⁴²

Користена литература

- A. Афанасьев, Поэтические ... I, II, III: A. Афанасьев, Поэтические воззрения славянъ на природу, Москва, 1865 - 1869.
- S. Anamali, Nje varreze ... : S. Anamali, Nje varreze e mesjetes se hershme ne Bukel te Mir-dites, Iliria, I, Tirane, 1971.
- S. Anamali, H. Spahiu, Varreza ... : S. Anamali, H. Spahiu, Varreza arberore e Krujes, Iliria, IX - X, Tirane, 1979 - 80, 47 - 103.
- Arch. Denkmale ... : Archaologische Denkmale und Funde, Berlin, 1979.
- Г. Е. Арешян, Индоевропейский ... : Г. Е. Арешян, Индоевропейский сюжет в мифологии населения междуречья Куры и Аракса II тысячелетия до н.э., Вестник древней истории, 1988/4, Москва, 84 - 102.
- A. Baring, J. Cashford, The Myth ... : A. Baring, J. Cashford, The Myth of the Goddess, Penguin Books, 1993.
- Ю. Е. Березкин, Тематическая ... : Ю. Е. Березкин, Тематическая классификация и распределение фольклорно - мифологических мотивов по ареалам, <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index_left.htm>, (15 April 2007)
- М. Босић, Божићни ... : М. Босић, Божићни обичаји Срба у Војводини, Београд - Нови Сад, 1985.
- М. Будимир, Са словенског ... : М. Будимир, Са словенског Олимпа, Зборник филозофског факултета у Београду, IV - 1, Београд, 1956, 1 - 56.
- Ѓ. Ценев, Небото ... : Ѓ. Ценев, Небото над Македонија, Скопје, 2004.
- В. Чајкановић, Речник ... : В. Чајкановић, Речник српских народних веровања о билкама (ракопис, приреден и дополнет од В. Ђурић), Београд, 1985.
- Н. Чаусидис, Интердисциплинарно ... : Н. Чаусидис, Археологија - ликовна семиотика - психологија (Интердисциплинарно согледување на феноменот „преместување на либидото“), // Научен собир 30 години Институт за психологија, Скопје, 2005, 133 - 156.

⁴² Ѓ. Ценев, Небото ... , 153-159; Т. Р. Ђорђевић, Природа ... , 66; Српски мит. речник ... , 91; Славянские древности ... I, 357-361, 379-382; Т. Р. Ђорђевић, Вештица ... , 94. Мошне се акцентирани и врските меѓу ветерот / виорот и митските змејови, за што ќе говориме подолу.

- Н. Чаусидис, Космолошки ... : Н. Чаусидис, Космолошки слики (симболизација и митологизација на космосот во ликовниот медиум), Скопје, 2005.
- Н. Чаусидис, Митските ... : Н. Чаусидис, Митските слики на Јужните Словени, Скопје, 1994.
- Н. Чаусидис, Накит ... : Н. Чаусидис, Накит “Комани” - културе, негова иконографија, симболика и обредно - магиски карактер, Гласник одјељења умјетности (Црногорска академија наука и умјетности), 11, Подгорица, 1992, 41 - 107.
- Н. Чаусидис, Обредот ... : Н. Чаусидис, Обредот како трансмисија меѓу половите нагони и работата, Миф, 12, Софија, 2006.
- Н. Чаусидис, Релације ... : Н. Чаусидис, Релације измеѓу “Комани” - културе и “Салтово Мајацке” културе и проблем порекла нивових носилаца, // Становништво словенског поријекла у Албанији, Титоград, 1991, 57 - 67.
- Н. Чаусидис, Словенските ... : Н. Чаусидис, Словенските пантеони во ликовниот медиум: Сварог, *Studia mythologica Slavica*, Ljubljana, 1, 1998, 75 - 92.
- Н. Чаусидис, Стожерот ... : Н. Чаусидис, Стожерот и неговите значења, Стожер, 3, Скопје, 1996, 14 - 15.
- N. Čausidis, The Jewellery ... : Н. Чаусидис, Накитот на „Комани“ културата / N. Čausidis, The Jewellery of the “Komani” culture, Македонско наследство / Macedonian Heritage, 7, Скопје, 1998, 54 - 85.
- Т. Р. Ђорђевић, Природа ... : Т. Р. Ђорђевић, Природа у веровању и предању нашег народа, књ. I, Београд, 1958.
- Т. Р. Ђорђевић, Вештица ... : Т. Р. Ђорђевић, Вештица и вила у нашем народном веровању и предању, Београд, 1989.
- М. Фасмер, Этимологический ... : М. Фасмер, Этимологический словарь русского языка, Москва, 1967.
- М. С. Филиповић, Бакарно ... : М. С. Филиповић, Бакарно или мједно гумно, *Etnološki pregled*, I, Beograd, 1959, 19 - 33.
- И. О. Гавригухин, А. М. Обломски, Гапоновский ... : И. О. Гавригухин, А. М. Обломски, Гапоновский клад и его культурно - исторический контекст, Москва, 1996.
- П. Г. Гайдуков, Славянский ... : П. Г. Гайдуков, Славянский конец средневекового Новгорода (Нутный раскоп), Москва, 1992.
- И. Георгиева, Българска ... : И. Георгиева, Българска народна митологија, Софија, 1983.
- A. Godar, Umetnost ... : A. Godar, Umetnost Irana, Beograd, 1965.
- С. В. Иванов, Материалы ... : С. В. Иванов, Материалы по изобразительному искусству народов Сибири (XIX - начало XX в.), Москва - Ленинград, 1954.
- Jahresbericht ... : Jahresbericht des Römisch - Germanischen Zentralmuseums, Forschungsinstitut für Vor - und Frühgeschichte, Jahrbuch des Römisch - Germanischen Zentralmuseums 32, Mainz, 1985, 677 - 745.
- R. Kajmaković, Arhaični ... : R. Kajmaković, Arhaični novogodišnji običaji Dinarskog stanovništva, *Godišnjak - Centar za balkanološka istraživanja*, X - knj. 8, Sarajevo, 1973, 213 - 249.
- А. Калоянов, Бъл. шаманство ... : А. Калоянов, Българското шаманство, Софија, 1995.
- А. Калоянов, Старобългарското ... : А. Калоянов, Старобългарското езичество (Мит, религија и фолклор в картината за свят у българите), Велико Търново, 2000.

- V. С. Караџић, Српске ... : V. С. Караџић, Српске народне пјесме, Т.1, Беч, 1841.
- R. Katičić, Hoditi ... : R. Katičić, Hoditi roditi - Tragom tekstova jednoga praslavenskog obreda plodnosti, *Studia ethnologica*, Vol. 1, Zagreb, 1989, 45 - 63.
- A. Koch, Bügelfibeln ... 2: A. Koch, Bügelfibeln der Merowingerzeit im westlichen Frankenreich (Т.1,2), Mainz, 1998.
- И. С. Крамер, Мифологија...: И. С. Крамер, Мифологија Шумераи Акада, // Мифологиии древногo мира, Москва, 1977, 122 - 160.
- H. Kühn, Die germanischen ... : H. Kühn, Die germanischen Bügelfibeln der Völkerwanderungszeit in der Rheinprovinz, Bonn, 1940.
- И. Маразов, Рогозенското ... : И. Маразов, Рогозенското сџкровище, София, 1996.
- Мифы нар. ... Т.1, 2: Мифы народов мира, Т.1,2, Москва, 1980; 1982.
- Д., К. Миладиновци, Зборник ... : Д., К. Миладиновци, Зборник на народни песни (ред. X. Поленаковиќ, Т. Димитриовски), Скопје, 1983.
- Т. Моллов, Мит ... : Т. Моллов, Мит - епос - историја: Старобългарските историко-апокалиптични сказанија (992 - 1092 - 1492), В. Търново, 1997, < http://liternet.bg/publish/tmollov/mei/6_1.htm>, (15 April 2007)
- D. Mrkobrad, Arheološki ... : D. Mrkobrad, Arheološki nalazi seobe naroda u Jugoslaviji, Beograd, 1980.
- H. Parzinger, Inandiktepe ... : H. Parzinger, Inandiktepe - Este - Pozo Moro (Bemerkungen zur frühen Bilderzahlung), Bericht der Römisch - Germanischen Kommission, Mainz am Rhein, 72, 1991, 5 - 44.
- S. Pescheck, Das frankische ... : S. Pescheck, Das frankische Reihengraberfeld von Kleinlangheim, Lkr. Kitzingen / Nodrbayern, Mainz am Rhein.
- Plezanje.net ... : Plezanje net. <www.plezanje.net/climbing/rss/lastImages.asp?area=729>, (30 April)
- F. Prendi, Nje varreze ... : F. Prendi, Nje varreze e kultures arberore ne Lezhe, Iliria, IX - X, Tirane, 1979 - 80, 123 - 170.
- Lj. Risteski, The Orgiastic ... : Lj. Risteski, The Orgiastic Elements in the Rituals Connected With the Cult of the Moon Among the Balkan Slavs, *Studia mythologica slavica*, 5, Ljubljana, 2002, 113 - 129.
- A. П. Рунич, Скальные ... : A. П. Рунич, Скальные захоронения в окрестностях Кисловодска, Советская археология, 1971 / 2, Москва.
- Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... : Б. А. Рыбаков, Язычество древних Славян, Москва, 1981.
- Е. С. Семека, Антропоморфные ... : Е. С. Семека, Антропоморфные и зооморфные символы в четырех- и восьмчленных моделях мира, Труды по знаковым системам, V, Тарту, 1971, 92 - 119.
- Сказки нар. мира ... : Сказки народов мира / Белорусские народные сказки, Покагигорошек, < <http://e-skazki.narod.ru/skazki/narodny/belarus/by-003.html>>, (30 April 2007)
- P. Skok, Etimologijski ... : P. Skok, Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, Zagreb, 1974.
- Славянские древности ... 1, 2: Славянские древности (Этнолингвистический словарь), Москва, Том 1: 1995; Том 2: 1999.
- H. Spahiu, Gjetje ... : H. Spahiu, Gjetje te vjetra nga varreza mesjetare e kalase se Dalmaces, Iliria, I, Tirane, 1971, 227 - 262.

- H. Spahiu, Varreza ... : H. Spahiu, Varreza arberore e Kalase se Dalmaces, Iliria, IX - X, Tirane, 1979 - 80,
- Српски мит. речник ... : Српски митолошки речник, Београд, 1998.
- Ž. Starčević, D. Verigo, Vodič ... : Ž. Starčević, D. Verigo, Vodič kroz masiv Orjena, <<http://subra.users.cg.yu/vodic.htm>>, (30 April 2007)
- Степи Евразии ... : Степи Евразии в эпоху средневековья, Москва, 1981.
- И. Венедиков, Медното ... : И. Венедиков, Медното гумно на Пра-българите, София, 1983.
- Vetrenica – virtuelni ... : Vetrenica – virtuelni pogled u dusu zemlje, <http://www.vjetrenica.com/index.php?_6=1&_9=2>, (30 April 2007)
- Т. Вражиновски, Речник ... : Т. Вражиновски, Речник на народната митологија на Македонците, Скопје, 2000.
- J. Werner, Slawischen ... : J. Werner, Slawischen Bügelfibeln des 7. Jahrhunderts, // Reinecke - Festschrift, Mainz, 1950, 150 - 172.
- Zakladi tisočletij ... : Zakladi tisočletij, Ljubljana, 1999.

The Mythologized Threshing Floor in Slavic Traditional Culture - I

Nikos Chausidis

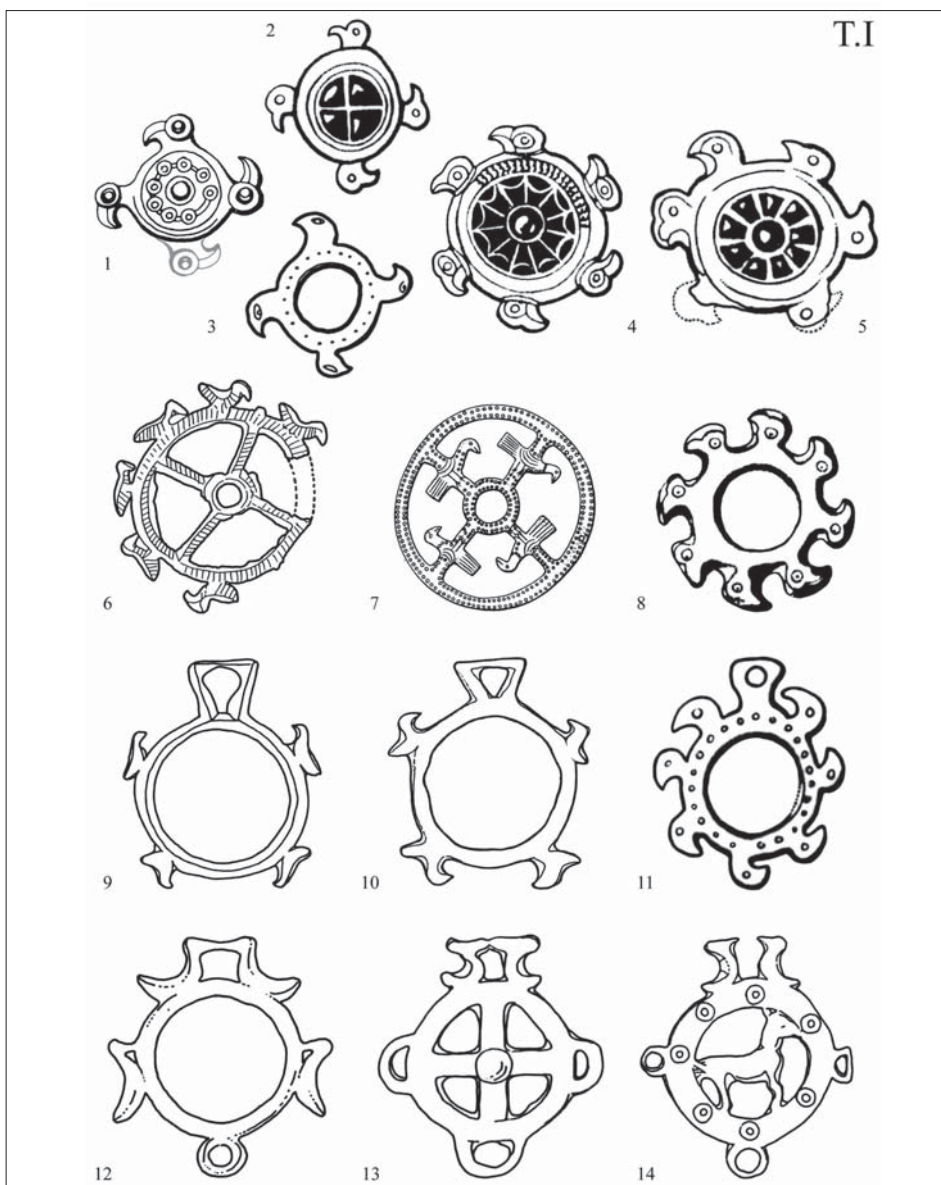
The text is dedicated to the semiotic and mythological aspects of the threshing floor in the Slavic culture, starting with the mediaeval and continuing till the contemporary folklore traditions. In the beginning, throughout the real form of the threshing floor, its functions and dynamical aspects (the circular movement of the animals), accent is given to the cosmological symbolic of this object i.e. its identification with the space and especially the sky interpreted as a circular object rotating around its axle (the hinge of the threshing floor identified as an axis mundi). Thus a suggestion/thesis is proposed according to which in the archaic stages, differentiation between the utilitarian and mytho-ritual functions of the threshing floor was not made. In order to verify these theories a brief outlook is given concerning the role of the threshing floor in the Slavic ritual and magical complex, and in this framework the attitudes concerning the hinge are also elaborated. In this context some examples are given (Slavic riddles, superstitions, terms and traditions connected with the stars, comparative material) which explicitly speak of identification made between the threshing floor and the sky.

In the following text a mythic story concerning *“The Birds Threshing Immortelle on the Threshing Floor”*, represented in several stories from Macedonia and Bulgaria, is elaborated. The celestial character of this motif is argued/verified through: the explicit and implicit meanings gathered in the stories themselves; the flower immortelle (“smil”) as a symbol of the celestial, heavenly and divine, in relation to *“Smiljana Mountain”* (“*Smiljana Planina*”) equivalent to the *“Slavic Olympus”*; the presence of the birds as zoomorphic determinants of the upper cosmic /celestial zones, i.e. the sky. In the foreword, mediaeval archaeological objects are represented in which pictorial manifestations of this myth are identified. These include amulets, fibulae and other jewellery, mostly mediaeval, from the territory of the Central Balkans, North Caucasus and North Black Sea, representing iron link, wheel or semicircle on whose edge figures or bird’s protomes are applied (T. I-T.II). The motif of the threshing floor throughout which birds are circulating is also searched in the Slavic ritual practice, concentrated around the Christmas holidays. This refers to the ritual in which the family members are realizing a movement around the hearth or the dining table in the house whose floor is covered with straw, quacking and pecking and thus imitating hens and chicks. Concerning this particular holiday, analogous behaviours are performed on the threshing floor itself. “The Christmas Straw” was a reason for us to search for the threshing floor in the terms and legends concerning “The Milky Way”, which the Slavs refer to as “Godfather’s” i.e. “Priest’s Straw”. This is also evident in some other Slavic terms concerning stars and constellations, especially “The Polar Star” - also named “Hinge/Axle” and the constellations “Andromeda” and “Bear” which are known as “Threshing Floor”.

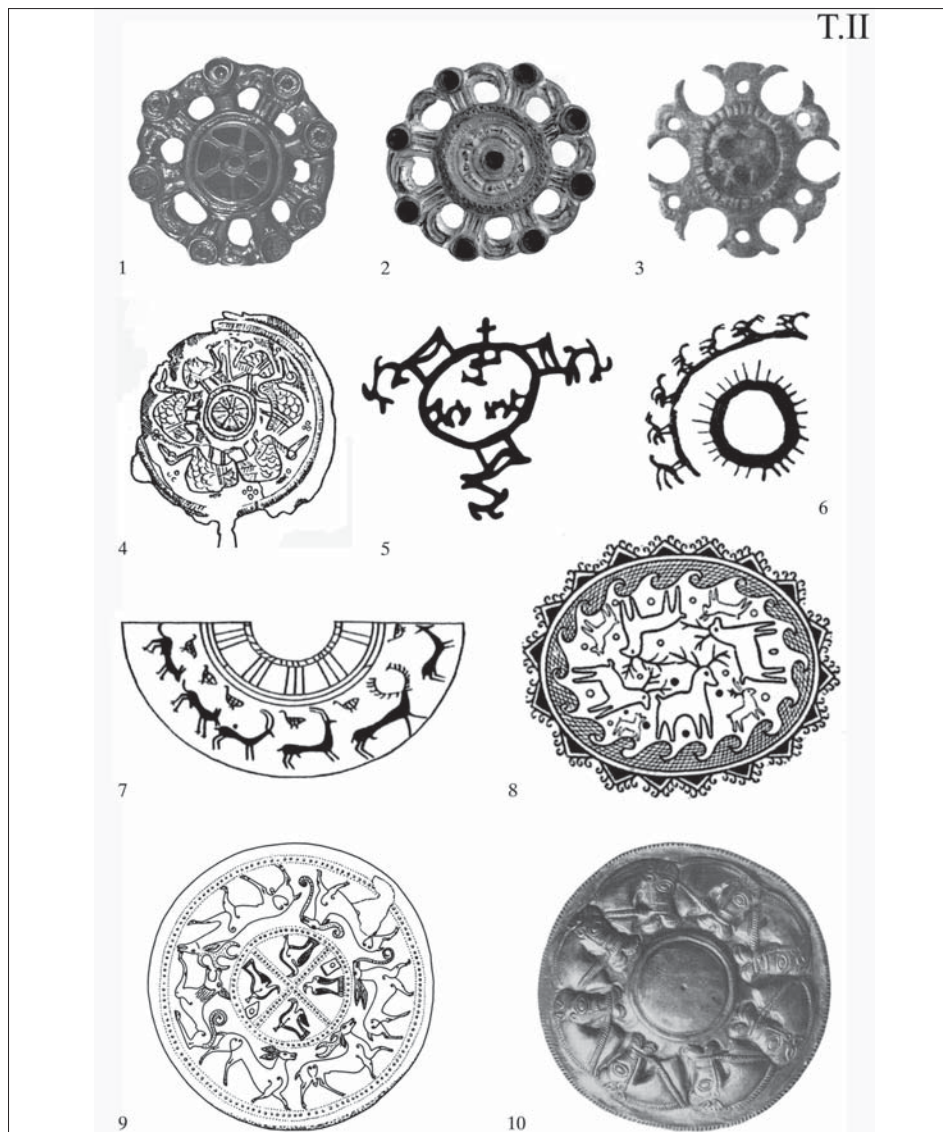
The following part is dedicated to the relation between **the mythologized threshing floor and the fairies**, represented in the already mentioned stories where the birds are threshing immortelle on the threshing floor, on behalf of the fairies. The first component is represented through the myth of “The Fairies’ Threshing Floor”, regarded in the south Slavic toponyms (“Vilino Gumno”) and traditions concerning the fairies themselves (Montenegro, Bosnia and Herzegovina, Croatia). In most cases the story refers to sacral-

ized positions located on hill points, sometimes in relation with caves, to which some activity of the fairies is connected/attached. The second component is the motif of “The Fairies’ Dance” (“Vilino Kolo”, “Judinsko horo”), which is also present as a microtoponym referring to circular formations (mostly plants organized in a circle) which by tradition corresponds to the fairies’ dance performed on the spot. The third component of this part is the wind and especially the storm, which through certain terms, beliefs and legends is immediately connected to the fairies. Due to its circular dynamics, the wind/storm is also interfering in the examination of “The Fairies’ Dance” and “The Fairies’ Threshing Floor”.

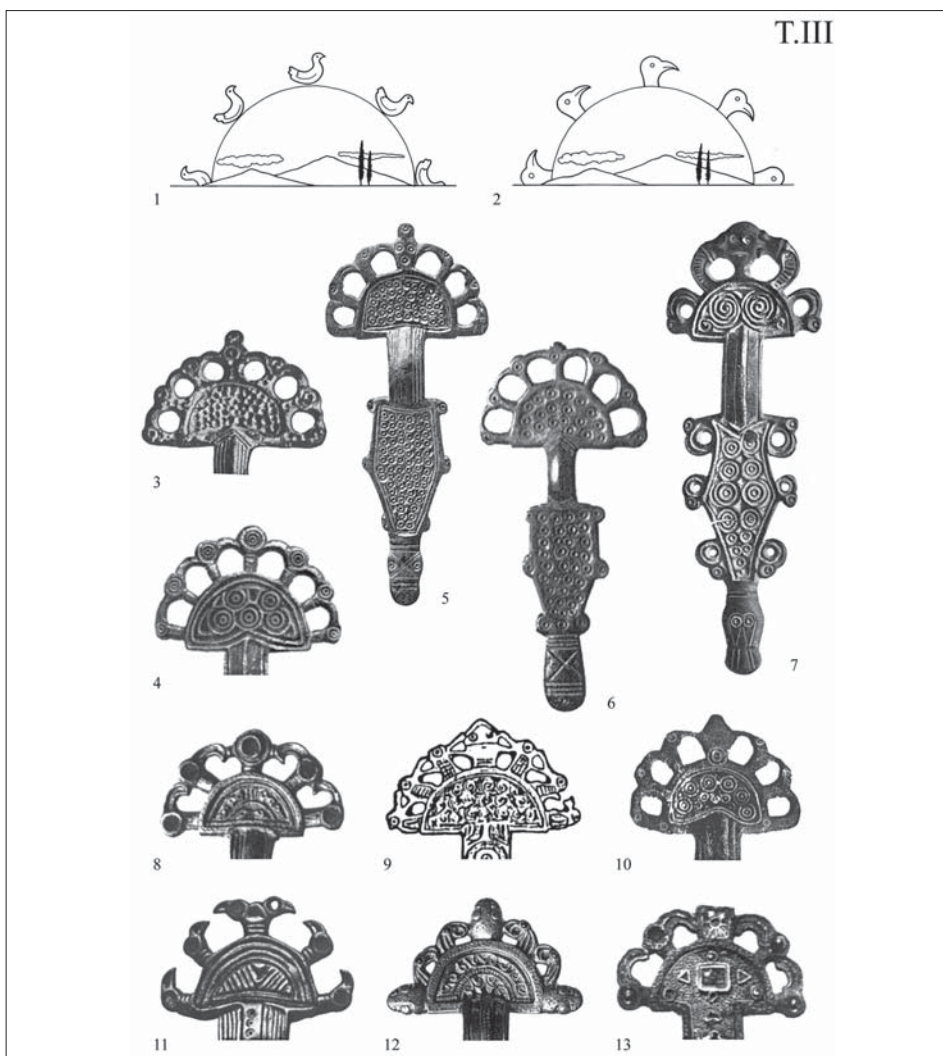
The second part of this study will represent the myth concerning “The Metallic Threshing Floor” also referred to as “The Copper Threshing Floor” i.e. “Medno Gumno” and its symbolical and mythical manifestations.



1. Фибула, ран среден век, Karoĵba, Istra, Хрватска. D. Mrkobrad, Arheološki ..., Т. L: 6.
- 2, 4, 5, 8, 11. Метални амулети, 7-9. век, Северен Кавказ. Стени Евразии ..., 181- Рис. 64.
3. Метален предмет (накит ?), среден век, Кисловодск, Русија. А. П. Рунич, Скальные ..., Рис. 3 – 12.
6. Бронзен предмет (накит?), епоха на металите, Германија. Jahresbericht ..., 718 – Abb. 26
7. Метален накит, ран среден век, Kleinlangheim, Lkr. Kitzingen, Северен Баерн, Германија. С. Pescheck, Das frankische ..., Taf. 39: 11.
9. Бронзен приврзок, ран среден век, Vikel, Албанија. S. Anatali, Nje varreze ..., Т. XIV.
10. Бронзен приврзок, ран среден век, Lezhe, Албанија. F. Prendi, Nje varreze ..., 46 – Т. XXI: 1.
12. Бронзен приврзок, ран среден век, Kalaja Dalmaces, Албанија. H. Spahiu, Varreza ..., 46 – Т. V: 16.
13. Бронзен приврзок, ран среден век, Крџа, Албанија. S. Anatali, H. Spahiu, Varreza ..., Т. X: 14.
14. Бронзен приврзок, ран среден век, Kalaja Dalmaces, Албанија. H. Spahiu, Gjetje ..., Т. VIII: 3.



1. Фибула, 6. век, Weifsenfels, Источна Германија. Arch. Denkmale ... , 184 (178).
2. Фибула, 6. век, Крапј, Словенија. Zakladi tisočletij ... , 356.
3. Бронзен опков од кожна чанта, среден век, Новгород, Русија. П. Г. Гайдуков, Славянский ... , 182 – Рис. 91 А: 1, 2.
4. Глава од метална игла, железно време, Луристанска култура, Иран. А. Godar, Umetnost ... , Crt. 72.
5. Цртеж на шамански тапан, етнографија, народ Саами. Мифы нар. ... , Т. 2, 192.
6. Цртеж на кожа од тапан, етнографија, народ Селкупы, Сибир. С. В. Иванов, Материалы ... , 73 – Рис. 59.
7. Мотив од керамички сад, бронзово време, крајбрежје на езерото Севан, Ерменија. Г. Е. Арешян, Индоевропейский ... , 85 – Таб. I: 1.
8. Сликан мотив од велигденско јајце (детал), етнографија, Карпатски регион. Б. А. Рыбаков, Яз. др. Славян ... , 52.
9. Капак од бронзена кофа (ситула), железно време, Este Benvenuti. Н. Parzinger, Inandiktepe ... , 19 – Abb. 10.
10. Апликација, рана антика, остава од Летница, Бугарија. И. Маразов, Rogozenskoto ... , 268 – Обр. 168



1,2. Схеми: Динамизација на небото. Н. Чаусидис, *Митските ...*, 177 – Т. LXV.

3. Фибула (детал – полукружна плочка), 6–7. век, Пастирское Городище, Чигирин, Украина. J. Werner, *Slawischen ...*, Taf. 40: 39.

4. Фибула (детал – полукружна плочка), 6–7. век, Vestmanland (?). J. Werner, *Slawischen ...*, Taf. 38: 18.

5. Фибула, 6–7. век, Пастирское Городище, Чигирин, Украина. J. Werner, *Slawischen ...*, Taf. 40: 33.

6. Фибула, 6–7. век, Alt-Kossewen. J. Werner, *Slawischen ...*, Taf. 40: 36.

7. Фибула, 6–7. век, Пастирское Городище, Чигирин, Украина. J. Werner, *Slawischen ...*, Taf. 41: 45.

8. Фибула (детал – полукружна плочка), ран среден век, Франција. A. Koch, *Bügel fibeln ...*, 2, Taf. 32: 3.

9. Фибула (детал – полукружна плочка), 6–7. век, Лучистое. И. О. Гаврилухи, А. М. Обломски, Гапоновский ..., 250 – Рис. 69: 14.

10. Фибула (детал – полукружна плочка), 6–7. век, Суук-Су (гр. 87), Северно Прицрноморје. J. Werner, *Slawischen ...*, Taf. 38: 17.

11. Фибула (детал – полукружна плочка), ран среден век, Kreuznach. H. Kühn, *Die germanischen ...*, Taf. 34: 117.

12. Фибула (детал – полукружна плочка), ран среден век, Thennes. A. Koch, *Bügel fibeln ...*, 2, Taf. 37: 2.

13. Фибула (детал – полукружна плочка), ран среден век, Jouy-le-Comte. A. Koch, *Bügel fibeln ...*, 2, Taf. 32: 4.

Izročilo o jezeru in zmaju kot kozmogonski mit

Ivan M. Hrovatin

Settlement patterns change through time. In Slovenia, some settlements connect their origin to more or less mythical ancestors while others do not remember any of them. The article tries to provide an answer to the question whether traces of cosmogonical myth about the origins of new settlements and communities can be discerned in the tale about the vanished lake.

Poselitev prostora

Slovenija je zelo hribovita dežela na južnih obronkih vzhodnih Alp. Prebivalstvo danes večinoma sestavljajo Slovenci, ki so eden izmed narodov, nastalih iz slovansko govorečega prebivalstva, ki se je tu naselilo v stoletjih zgodnjega srednjega veka (med 6. in 11. stol. n. š.), in slaviziranega staroselskega prebivalstva, ki je na tem prostoru živelo pred njihovim prihodom, ter tudi s slaviziranjem poznejših naseljencev. Te dežele zgodovinski viri označujejo kot slovanske vsaj že od 7. in 8. stoletja (HL V. 22 in HL VI. 52 ter Grafenauer 1988, 292, op. 86). Pred tem je oblast in prebivalstvo tega prostora od drugega in predvsem od konca 1. stoletja pr. n. š. in vse do 6. in začetka 7. stoletja kulturno in politično spadalo v okvir Rimskega cesarstva. Pred Rimskim cesarstvom so tu vsaj od 4. stol. pr. n. š. gospodovala keltska plemena, ki so ustanovila Noriško kraljestvo in kraljestvo Tavriskov, ki sta obvladali največ obravnavanega ozemlja. Imena ljudstev, ki so obvladovala ta prostor pred keltskimi plemeni, so neznana. Čeprav je gotovo, da so tako Kelti kot starejša ljudstva prostor organizirali in uredili po svojih običajih in potrebah, tega sistema organizacije in ureditve še nismo sposobni dobro razvozlati. Očitno je samo to, da so bili njihovi upravni in poselitveni centri na vzpetinah, predvsem na utrjenih vrhovih – gradiščih. Bolj poznana in razumljiva je zgodnjericimska prostorska ureditev, načrtovana verjetno že v najzgodnejšem obdobju rimske okupacije konec 1. st. pr. n. š. in na začetku 1. st. n. š. Ta poselitev, ki se je samo minimalno naslanjala na starejšo poselitev, je slonela na novih urbanih centrih v dolinah, ki so jih povezovale ceste. Najverjetneje se je zgodnjericimska ureditev uresničevala po načrtih do srede 2. stoletja, do t. i. markomanskih vojn, ko je doživela svoje prve večje spremembe. Te so postale bolj korenite med 4. in 5. stoletjem, ko so se centri oblasti in s tem tudi cestna mreža preselili na prostor, ki je bil obroben v prvih stoletjih. V 6. in 7. stoletju, ko so prostor začeli naseljevati Slovani, je bila zato poselitvena slika popolnoma drugačna od klasične antične in je imela (znova) svoja središča na novo zgrajenih in utrjenih naselbinah s cerkvami. Vendar je tudi ta ureditev in organizacija propadla in za naslednja stoletja vse do 8. ali 9. stoletja ni jasno, kako je bila poselitev organizirana. Novo obdobje organiziranja prostora in poselitve se je začelo v drugi polovici 8. stoletja in predvsem v 9.

stoletju, ko je bil prostor definiran kot slovanski, vendar v sklopu frankovskega kraljestva oz. cesarstva. Poselitev se začne fiksirati delno na upravni ureditvi in cestni mreži iz 5. in 6. stol. Ta ureditev ji je bila seveda časovno najbližja, vendar dejstvo, da se je v visokem srednjem veku cestna mreža ponovno naslonila na starejšo rimsko (Kosi 1998, 159–164) in zato tudi delno znova spremenila organizacijo prostora, govori v prid domnevi, da sta se stara organizacija in prebivalstvo v vzhodnih Alpah vsaj delno ohranila (Pleterski 2006, 40–43; Knific 2004, 114). Kot že rečeno, poselitev in prostorska ureditev iz vmesnega obdobja 7. in 8. stol. zaenkrat še ni prepoznavna, zato ni jasen njen vpliv na poznejšo ureditev. Zgodovinski viri s konca 8. in 9. stoletja izrecno omenjajo novo kolonizacijsko aktivnost vzhodno in zahodno od obravnavanega prostora (*Conversio in Placit*). Arheološki viri, predvsem horizont vaških grobišč brez cerkve na Gorenjskem, govorijo v prid domnevi, da se je poselitev vsaj delno na novo uredila tudi v porečju Save – na Slovenskem (Pleterski 1986, 125, 126). Predvsem na Gorenjskem so ohranjeni tudi toponimi, npr. »Žale«, s katerimi so poimenovana nekatera od teh grobišč ter celo ljudsko izročilo, ki se zelo konkretno navezujejo nanje (Šmid 1908, 17; prim. Vičič 1983, 4) in jih pravilno razlaga kot elemente poselitve (prostor pokopavanja – prostor mrtvih) iz tega obdobja. To si lahko razlagamo kot nepretrgano kontinuiteto izročila in ureditve prostora. Celu poljska razdelitev se je ponekod ohranila še iz 7. stol. (Pleterski 1986, 125–136). Vendar se je kontinuiteta te poselitve ohranila samo kot otok, sredi mlajše t.i. visoko srednjeveške poselitve, ki je ogrode prostorske organizacije teritorija v Sloveniji vse do dvajsetega stoletja (npr. za okolico Škofje Loke glej Blaznik 1973, 21, 126). Osnova te organizacije so spremembe, predvsem uničevanje, ki so ga povzročili madžarski vpadi, nova posestniška struktura velikih fevdalcev in splošni evropski razvojni trendi organiziranja poselitve v visokem srednjem veku. Do začetka trinajstega stoletja so v imenu fevdalnih gospodov ustanovili nove vasi, trge in mesta ter gradove. Nove naselbine so nastale kot organizirane celote, zelo pogosto v bližini starejših naselbin. Večina visokega plemstva in delno tudi prebivalstva, ki se je vselilo v nove naselbine, izhaja iz prostora današnje Nemčije in je bilo najverjetneje kulturno in jezikovno germansko. Konec 15. stoletja je zopet nastalo več mest, vendar je šlo tokrat samo za spremembo pravnega statusa starejših naselbin, ki so se tako lahko bolje zaščitile pred Turki, ki so v tistem obdobju stalno napadali to ozemlje. S tem se je do dvajsetega stoletja zaključilo obdobje nastajanja novih naselbin, ki so od takrat večinoma samo še spreminjale svoj obseg (prim. GDZS I, 71–82; Curk 1991, 41–50).

Torej so si prebivalci tega prostora v njem skozi stoletja znova in znova postavljali hiše, vasi, mesta, svetišča. Pogosto so ta dejanja ustvarjanja spremljali tudi obredi in verovanja, ki so prostor človekovega bivanja posvečali in ustvarjali nov dom, v katerem je bil človek zaščiten tudi pred naravnimi silami ali tistimi božanstvi, ki so mu bila nenaklonjena, če ne celo sovražna. Morali so si udomaćiti sile kraja, v katerem so postavili svoj dom, da je prevladal red nad neredom, domače nad divjim. Da so ohranjali rodovitnost polj idr., so vsako leto opravljali vrsto obredov, ki so jih določali vsakokratni bogovi, katerih zgledom so sledili. V skladu z verskimi in mitološkimi predstavami je nastalo izročilo, ki je ohranjalo spomin na te prvobitne ustanovitelje, arhetipske udomaćevalce divjine.

Pripoved o izlitem jezeru

V sklopu izročila, ki pripoveduje o zgodovini naselbin, njenem nastanku, izvoru njenih prvih prebivalcev ali razlaga krajevna imena, se na Slovenskem zelo pogosto pojavi

pripoved o izlitem jezeru, katerega glavna vsebina je, da je tu nekoč bilo jezero, in ko je odteklo, je tu nastala naselbina.

Najstarejši zapis je nastal leta 1684 v Kamniku in je bil pripravljen za deželnega polihistorja Janeza Vajkarda Valvasorja, ki je podobno zgodbo vključil tudi v svoje delo *Slava vojvodine Kranjske*, vendar je v tiskani verziji toliko drugačnih elementov, da je gotovo, da se ni naslanjal (samo) na ta vir. V slovenščini se glasi:

Kamniško mesto je zelo staro, v poganskih časih pa so bili (tod) trije gradovi, mesta pa ni bilo; na kraju, kjer je danes mesto, je bilo veliko jezero, ki se je raztezalo od Kamnika do okoliških hribov. Od omenjenih gradov pa je bil eden na večjem, drugi na manjšem hribu nad mestom, tretji pa na mengeškem hribu. V njih so prebivali trije malikovalski bratje, ki niso bili nikoli složni: vedno so se klali in spopadali med seboj. Končno se je v tem kraju zakotil zmaj, ki se je tako močno premikal, da je razbil razvotljeno goro, ki je zadrževala jezero in to se je razlilo po polju okoli hriba, zmaj pa, ki mu je zmanjkalo vode, je na polju poginil. Nato je na mestu, kjer je bilo jezero, nastal lep in prijazen kraj, kjer so zgradili mesto, in ko so prišli učenci sv. Mohorja in Fortunata, so spreobrnilo tamošnje prebivalce h krščanski veri. Ko so ti videli lepi čudež, so po vzoru mesta Berita izbrali za zavetnico sv. Marjeto, da bi bili rešeni zmaja; še danes ima mesto v grbu sv. Marjeto. – Še je videti ostanke teh gradov; dva še stojita, tretji, Mengeški grad, pa je do tal porušen. Mali grad, ki je danes v mestu, je poln obokov in votlin in mnogih zakladov. V času pa, ko se je razlilo jezero, je ostalo v tem gradu le eno dekle z imenom Veronika, ker je hlepela po zakladu in se je bala očetovih bratov, je rekla takole: »Raje se kakor kača plazim s trebuhom po tleh, kakor da bi zapustila zaklade.« In z božjim privoljenjem se ji je zgodilo, kot je želela, in postala je v zgornji polovici dekleta, v spodnji pa kača ter se je tiste dni mnogokrat prikazala. (Cevc 1958, 14; glej tudi Štular, Hrovatin 2002, 50–52, 62)

Konec devetnajstega stoletja je Simon Rutar združil in objavil več pripovedi iz okolice Tolmina:

Vendar je med ljudstvom ostalo še dosta spominov na predzgodovinska jezera. Zlasti od tolminskega jezera kažejo se še obrežja, do katerih je sezalo (blizu vasi Prapretnega). Blizu Modreja nahaja se mesto »Pod ključem«. Tu se baje še zdaj vidi u navpični steni visoko nad cesto železno sklep, za kateri so nekdaj barke pripenjali. Od enakem »rinku« se pripoveduje tudi u Kolovratu pod Foni. Ali takih pripovedi je po vsem svetu dosti.

Jedna pripovedka terdi, da se je voda iz tolminskega jezera odtekla čez Čiginjo po Ušniku. Druga nam pa razlaga, da je živel na Slapu graščak, ki je najel veliko delavcev in ž njim začel kopati pod Sv. Lucijo, dokler se ni voda odtekla in si počasi sama globokejšo strugo izdolbla. In tretja pripoved terdi, da je neka velikanska žena zelenih las s plevnico prekopala rob pri Sv. Luciji in vodi pot odperla. (Rutar 1882, 6)

V tridesetih je v svoji zbirki *Slovenskega ljudskega izročila* objavil več podobnih zgodb tudi Jakob Kelemina (1997), ena izmed teh je pripoved o Matkovem kotu:

Kjer je danes Matkov kot, je bilo včasih jezero; zato se še dandanes ta kraj imenuje Jezero. Sredi skalovja je tičalo petelinovo jajce, iz katerega se je izvalil strašen lintver. Začel je kljuvati sive pečine, ki so ga obdajale. Ob tisti pečini so ljudje sušili ribiške mreže, zato jih še danes pravijo Ribča peč. Slišali so, kako kljuje zmaj, pa so postavili straže, ki naj bi opozorile ljudi na povodenj, ki nastane, kadar pošast prekljuje tisto peč. Straže so postavili na Košaču, na Čelu, na Opresnikovem hribu in na Tolstovrški peči. Ko je lintver prišel na svetlo, je pridrla

povodenj do cerkvenega praga v Solčavi. Voda je med drugim prinesla tudi zibelko in jo pustila na cerkvenem pragu. Ko se je jezero razlilo, je voda odnesla tudi lintverja, ki je pri tem našel konec. Ubil ga je macesen s tremi vrhi. Samo tak macesen ga more ubiti. Njegove čeljusti in kosti pa so pozneje našli na Logarjevih njivah. (Kelemina 1997, 198)

Tudi zbiralci iz druge polovice dvajsetega stoletja so večkrat objavili podobne pripovedi:

»Ko sem bila še mala, so ljudje tako govorili. Zdaj jaz ne vem, ali je to res ali ne. No, jaz sem tako slišala. Pravili so, da je današnje naselje Vitanje nekoč bilo pod vodo. Tukaj je bilo jezero. To je čisto mogoče, ker še danes naletiš na mivko, kjerkoli koplješ. Hriberca je bila kot otok. Nad vodo so bili le vrhovi Stenice in Paškega Kozjaka. Tam, kjer je cesta v Celje, je bila prej živa skala.

In v tem jezeru je živel povodni mož. Ta pa ni bil kar tako. Vsem okoliškim kmetom je nagajal na razne načine. Tudi tako, da je vsaki mesec hotel najlepša dekleta.« Babica ni vedela točnega števila.

»Neki kmet je imel kmetijo čisto blizu jezera. Nekega jutra je opazil, da sta njegova vola mokra. Ko se je to dogajalo dva dni, je drugi večer skrivaj opazoval, kaj se dogaja v njegovem hlevu. Na svoje veliko presenečenje je ugotovil, da z njegovimi voli vozi povodni mož vodo. Naslednji večer ga je pričakalo večje število kmetov. A brez uspeha, kajti njega ni bilo. Pobe gnil je namreč na Roglo, kamor je vozil vodo.

Pravili so tudi, da so kmetje sami vozili vodo na Roglo, kjer so še danes manjša jezera, in potem so s kakšno zvijačo spravili tja še povodnega moža. Pa tudi to so pravili, da so kmetje prebili skalo, kjer se danes vije cesta v Celje, in voda je odtekla. Jezero se je izsušilo, z njim pa je izginil tudi povodni mož.

Potem so kotanjo začeli naseljevati ljudje. Vitanje je najbrž dobilo ime po svojih slavnih graščakih, vitezih Wittenstein«. (Gričnik 1994, 147)

Razširjenost legende (glej tabelo 1), v kateri so zbrani samo primeri izročila, kjer je jasen razlog oz. način izlitja jezera, bi kazala na to, da je bil današnji slovenski prostor v preteklosti bolj podoben Finski, deželi tisočerih jezer, kot pa zeleni gozdnati pokrajini, ki jo prikazujejo zgodovinski viri in toponimi (GDZS I, 68 – 70). Obseg jezer je pogojen z razgibanim reliefom alpskih dolin v Sloveniji in zato osredotočen na hribovitem delu Slovenije. Vendar izročilo iz Sečoveljske doline, ki je bila do antike dejansko obala Jadranskega morja, po katerem »je morje nekoč segalo do kraja z ledinskim imenom »Pod steno«, kjer naj bi bile še pred kratkim ohranjene železne rinke za privezovanje plovil« (Boltin Tome, Karinja 2000, 486) in se zaradi elementa železnih rink (glej spodaj) povezuje s pripovedmi o jezeru, ki je izteklo, dokazuje, da gre pri tem izročilu za arhetipsko/mitsko predstavo, in ne za spomin na dejanske poplave.

Najbolj pogosti sestavni deli izročila o jezeru so:

- a. obstoj jezera in njegovo izlitje;
- b. gradovi in cerkve ter graščaki in župniki na njegovih bregovih;
- c. zmaj ali drugo mitično bitje, ki povzroči izlitje jezera;
- d. sledovi in dokazi o obstoju jezera in njegovega izlitja.

a. Obstoj jezera in njegovo izlitje

Voda oz. jezero v mnogih mitoloških izročilih ima različne funkcije in pomene. Tisti pomen, ki se zdi izpostavljen pri tej skupini legend, je njena funkcija meje med prostorom ljudi in prostorom, kjer človek ne more živeti. Kot prikaz tega so pripovedi o nastanku današnjih jezer, ki predstavljajo nasprotni razvoj dogodkov od obravnavanih pripovedi o izlitju jezer. Pri nastanku jezer gre večinoma za nekdanje srečne doline, kjer so ljudje živeli v izobilju in nato iz objestnosti, skopuštvu ali drugih pregreh, izzvali božjo kazen v obliki poplave, ki je zalila vso vas – skupnost. Taka je npr. zgodba o božjem petelinu, ki je znesel jajce, iz katerega je teklo sedem rek, ob katerih so ljudje živeli srečno in v izobilju. Ko pa so ljudje postali objestni, so razbili jajce ter tako povzročili nastanek jezera in svojo pogubo (Kelemina 1997, 230 – 231). Tudi pripovedi o jezerih, kot je npr. Blejsko, imajo podobno strukturo in poanto:

Kjer danes valovi jezero, se je nekdanj razprostiral sončen pašnik. Sredi se je dvigal grič z Marijino kapelico. Ker nista bila ograjen niti pašnik niti kapelica, so mogle ovce v kapelico, kjer so onečedile celo oltar. Brezbrižni prebivalci si zaradi večkratnega takega oskrunjenja kapelice niso delali nobenih skrbi, čeprav so večkrat slišali opomin: Ogradite pašnik, če ne, bom kapelico sama ogradila.

In res je Marija sama preskrbela kapelici ograjo, ker se prebivalci niso zmenili za njene opomine. Ko so se nekega jutra zbudili, so s strahom v srcu zagledali res pašnik pod vodo, iz vode pa se je dvigal vrh hribčka s kapelico. (Gornik 1990, 149)

Ali v drugi varianti:

Nekdanj so bili ondi, kjer je zdaj Blejsko jezero, jako lepi travniki in vrtovi. Skratka, bil je to pravi zemeljski raj. Stala pa je ondi tudi cerkev Marije Device in okoli nje mnogo bivališč.

Vse drugo je bilo lepo v redu, le pokopališča še niso imeli. Morali so torej mrliče drugje zagrebati.

Neke jako prijetne poletne noči, ko se vaščani pozno v noč zunaj, blizu cerkve hlade in o vsakovrstnih rečeh pomenjujejo, zasliši se sem od cerkve jako mil pa otožen glas: »Naredite in pripravite še pokopališče, ako ne, bode se samo.« Ta glas se je ponavljal trikrat in vsakokrat močnejše. Vaščani pa, prevzetni kot so bili, se ne zmenijo mnogo za to svarilo, temveč reko: »Tem bolje, naj se le naredi pokopališče samo, ga pa nam ne bo treba.«

In glej! Drugo jutro, ko se prikaže veličastno solnce izza gora, lesketa se ondi, kjer so bili poprej lepi in cvetoči vrtovi travniki, prelepo bisernato jezero s cerkvijo Marije Device v sredi. (Stanonik 2005, 190)

Torej jezero kot vesoljni potop je kazen za pokvarjenost človeka, nasprotno pa je izlitje jezera začetek novega življenja za človeka in naravo. Na to svetopisemsko zvezo se nanaša tudi izročilo iz Dolenjega Lokovca »... V Noetovih časih je v Čepovanskem jezeru živela požrešna pošast – kačjariba...« (Medvešček 1992, 93) in pripoved iz Velikega Ubeljskega: »Bajka pripoveduje, da je imel v Vraničih Noe ob skalo, ki je imela rinko, privezano barko ob vesoljnem potopu.« (Gabrijela Brovč 2000 po Penko 2007, 80–81). Povezovanje tega izročila z motivom vesoljnega potopa bi morda odslikovalo zavest, da je bil prostor v

preteklosti že poseljen, vendar je bilo prejšnje selišče uničeno. Vera v vesoljni potop je tudi vera v mit o ciklični obnovi sveta (Šmitek 2004, 25, 26, 50). Kjer je nekoč bila naselbina, je sedaj jezero; kjer je bilo nekoč jezero, je nastala naselbina.

b. Gradovi in cerkve na bregovih jezera

Pogosto na bregovih jezera stojijo gradovi ali cerkve, v katerih stanujejo graščaki ali župniki, redkeje pa so bregovi poseljeni tudi z običajnimi ljudmi. Ena funkcija tega elementa pripovedi je ta, da poslušalcu, ki pozna obravnavane kraje, fizično prikažejo velikost in globino jezera. Druga funkcija pa je verjetno povezana tudi z mitično pokrajino. Npr.: graščaka sta običajno dva in pogosto sta sprta, kot v drugih pripovedih o gradovih (npr. Orožen 1936, 251). Predstava o dveh gradovih na jezerskem bregu in o dveh bratih, ki sta sprta, je verjetno transpozicija predstave dveh slovanskih bogov – Velesa in Peruna, ki sta si nasprotna (Štular, Hrovatin 2002, 54). Podoben element je tudi v krakovski legendi, kjer mlajši brat ubije starejšega, potem ko sta skupaj ubila zmaja (Šlupecki 1994, 186–188). Element bratomora je značilen za mnoge ustanovitvene mite ustanovitev, oz. mite začetkov, kot sta npr. Kajin in Abel, Romul in Rem pa tudi Kadmosov mit namiguje na ta element, ker se Kadmos, ki ubije kačo/zmaja, v starosti spremeni v kačo (Schwab 1998, 81, op. 1).

V kontekstu slovanske mitologije je pomemben tudi podatek, da je Veles gospodar dežele mrtvih, ki je onstran vode, kamor spremlja tudi duše umrlih. Če v graščakih prepoznamo transpozicijo bogov, je izročilo iz Mežiške doline: »V Prevaljski kotlini je stal ob robu jezera na Temeljnovem vrhu grad. Ta graščak je bil odvisen od svojega soseda v Pliberku, ker ni imel svojega pokopališča. Mrličje je spravljal v kamnito rakev¹ in jih prevažal preko jezera v Pliberk.« (Möderndorfer 1957, 135) spomin na to verovanje. Obenem bi bil lahko tudi razlaga, zakaj se tako pogosto pojavljajo cerkve, predvsem sedeži župnij kot mejniki jezera.

c. Zmaj in drugi povzročitelji izlita jezera

Eden izmed povzročiteljev izliva jezera je zmaj, ki zelo pogosto živi v jezeru ali v gori ob njem. Zmajeva naloga v pripovedi je večinoma ta, da zvrta prehod v skali ob jezeru in tako sprostí pot vodi, ki nato odteče, kar povzroči tudi njegovo smrt. Smrt zmaja ali kače je v starih verovanjih povezano s sprostivjo voda. Pravzaprav ta bitja predstavljajo svetovno vodo, ki jo mitični ubijalec zmaja sprostí. Tako se v slovanskem izročilu, kot sta ga rekonstruirala V. V. Ivanov in V. N. Toporov, Bog groma, praslovanski Perun, spopade s kačjim bogom, zmajem Velesom, zato ker je ta prišel iz svojega sveta (dežele smrti, ki leži za vodo) v njegovo sfero in zaprl vode. V dvoboju na gori zmaga Perun, osvobodi vode in ponovno vzpostavi red, kozmos (po Toporov 2002). To je naredil tudi babilonski Marduk, ki premaga Tiamat in iz njenega telesa naredi svet – polovico jo postavi zgoraj, polovico spodaj, oz. je ločil vode in postavil oblok med vodami neba in zemlje. Podobno je tudi indijski bog Indra, ki je ubil Vrtró.

V mnogih primerih pa ni zmaj tisti, ki sprostí vodo. Včasih to nalogo opravi neurje, kar lahko interpretiramo tudi kot Perunovo preganjanje Velesa (Štular, Hrovatin 2002, 54).

¹ Sarkofag (CIL III 6522), ki je v izročilu določen, kot tisti, ki ga je uporabljal graščak iz Temeljnovega gradu, je bil najden v strugi Meže leta 1870. Na začetku 20. stoletja je bil viden v strugi vsaj še en rimskodobni sarkofag (Djura Jelenko, Visočnik 2006, 375–376).

V nekaterih variantah pa to opravi mitično bitje, npr. povodni mož (Vitanje) ali mitična ženska z zelenimi lasmi (Tolmin). Ženska z nadnaravnimi značilnostmi je tudi v bosanskih inačicah podobne pripovedi, ki se navezuje na skupino posebnih ljudi (črna kraljica, Grci, Kauri, Madžari), ki so značilni za zahodno balkansko ljudsko izročilo (Palavestra 2004, 194–196) in predstavljajo mitično prebivalstvo tistega področja pred naselitvijo današnjega prebivalstva. Ti mitični ljudje so pogosto živeli v času obilja, pred naravno (vremensko) katastrofo, ki jih je odgnala iz pokrajine. V Sloveniji se domneva na podlagi izročila, zbranega na njenem zahodnem delu med Julijskimi Alpami in severno Istro, kjer je prišlo do slavizacije relativno pozno, tudi še po desetem stoletju, da prihaja do mitizacije predhodnikov (tim. Ajdi) na prostoru novejši (slovanske) kolonizacije, medtem ko so na območju, kjer se je staro (vlaško) prebivalstvo slaviziralo, predhodniki le predniki in nimajo mitične konotacije (Pleterski 2005, 142–144). Včasih pride tudi do križanja izročila, kot na primer v izročilu iz Brezovice v zahodnih Brkinih:

a. *Brezovčani so nekoč živeli na Vrhulah. Kjer je danes Brezovica in Brezoviško polje je bilo takrat jezero. Lintvar z Ajdovščine je nadnje pošiljal naravne nesreče. Ko je jezero odteklo, so se Brezovčani iz Vrhul preselili na rob Brezoviškega polja.* (Peršolja 2000, 43–44)

b. *Ajdi so bili pogani. Ljudje so nekoč pravili, da so živeli na Vrhulah.* (Hrobat 2003, 66)

Po prvi pripovedi stari Brezovčani nimajo nobene konotacije, v drugi, pa so definirani kot Ajdje in pogani. V takih primerih se domneva, da je prišlo do stika in mešanja obeh skupnosti (prim. Pleterski 2006, 40–43).

d. Sledovi in dokazi obstoja jezera in njegovega izlitja

Posebno raziskavo bi potrebovali dokazi in sledovi obstoja jezera in njegovega izlitja, ki so sestavni del pripovedi in običajni v tovrstnem izročilu. Najbolj običajne (glej tabelo 1) so rinke za privezovanje plovil, železni obroči, ki naj bi bili v preteklosti še vidni. Valvasor jih omenja v pripovedi o jezeru pod Kamniškim malim gradom (Valvasor 1984, 250) in na Nanosu brez pripovedi (Rupel 1969, 79). V nobenem primeru niso bile dokumentirane. V Poljanski in Žirovski dolini so bile rinke pritrjene tudi na velike hraste ali pa so sama drevesa služila za privezovanje plovil, v času pripovedovanja pa naj bi bili še vidni plohi iz teh dreves (Dolenc 2000, 72; Stanonik 2006, 58–65).

Krajevna imena in toponimi so druga sled nekdanjih jezer in njihovega izlitja, zaradi česar pripovedi o iztečenih jezerih lahko štejemo tudi med aitiološke pripovedi.

Zaključek

Skozi čas se poselitev prostora spreminja. Izročilo o jezeru, ki izteče, spada v skupino izročila o zgodovini poselitve prostora. Predstavlja lokalno verzijo vesoljnega potopa in ponovne obnove sveta, v variantah z zmajem pa tudi kozmogonski mit stvarjenja sveta. Glede izvora naseljencev je povezano tako z izročilom, ki mitizira predhodnike, ker niso predniki sedanjih prebivalcev, kot z izročilom, ki prepoznava v njih svoje prednike, zato je verjetno poudarek bolj s prostorskim vidikom poselitve. Izročilo o jezeru, ki je bilo pred naselbino, je torej lahko spomin na nastanek oz. novo ustanovitev naselbin na prostoru, kjer prej te ni bilo.

dolina/kraj	viri	jezero	gradovi/cerkve na obali	dokazi	zmaj	razlog izlitja
Čepovanska dolina	Medvešček 1992, 93.	da		peščena pot med dvema napajališčema	kacjariiba	pošast je spila vso vodo
Kammik I	Cevc 1958, 141, op. 2.	da	Mali grad, Stari grad in Mengeški grad		da	zmaj razbil goro
Kammik II	Cevc 1958, 116.	da	Stari grad, Mali grad		ne	rob jezera je prekopal malograjski graščak
Kammik III	Valvasor 1984, 250.	da	Mali grad, c. v Nevljah (sv. Jurij)	rinke	ne	se je utrgal oblak
Kozje I	Orožen 1936, 215.	da	(ječa?)		da	smrt zmaja
Kozje II	Orožen 1936, 214.	hudournik	Kozjanski grad	ime kraja	da	
Matkov kot	Kelemina 1997, 198.	da		toponim	da	zmaj prebil rob
Podstreda	Orožen 1936, 210–211.	izvir, povodenj		toponim	viza (podobna zmaju)	viza je odšla in povzročila povodenj
Poljanska dolina I	Stanonik 2005, 63.	da		ime naselbine	ne	ljudje prekopal rob jezera
Poljanska dolina II	Stanonik 2005, 63.	da			ne	ljudje prekopal rob jezera
Poljanska dolina III	Stanonik 2005, 63.	da			ne	ljudje prekopal rob jezera
Slovenske Konjice	Kelemina 1997, 197, 198.	jezero v gori		železna spona, ki drži skalo	da	odhod zmaja
Veliko Ubeljsko in Postojnska jama	Brovč 2000, Kunaver, Lipovšek 2004, Penko 2007, 72.	da		rinka za barke, sledovi krempljev na steni, imenovanje prebivalcev	da	odtekala v jamo (kjer je umrl zmaj)
Ribnica	Cerar Drašler 2004, 62.	da		ime naselbine, grb	zlata ribica	smrt zlate ribice
Rogatec	Cerar Drašler 2004, 24.	(Panonsko morje)	Donačka gora	ime naselbine	da	smrt zmaja
Tolmin I	Rutar 1882, 6.	da	otok sv. Mavra (Most na Soči)	rinka	ne	graščak naročil delavcem
Tolmin II	Rutar 1882, 6.	da		rinka	velikanska ženska	s plevnico prekopala rob
Vitanje I	Gričnik 1994, 147.	da			povodni mož	povodni mož prestavil jezero
Vitanje II	Gričnik 1994, 147.	da			povodni mož	kmetje prestavili jezero
Vitanje III	Gričnik 1994, 147.	da		soteska	povodni mož	ljudje prekopal skalo

Tabela 1: Preglednica detajlov v zbranih primerih izročila o jezeru

Kratice

Conversio = Conversio Baioariorum et Carantanorum. – Gantar 1985.
GDZS I, Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog. I. zv.
Agrarno gospodarstvo. Državna založba Slovenije, Ljubljana 1970.
HL = Historia Langobardorum – Grafenauer 1988.
Placit = Rižanski zbor – Krahwinkler 2004.

Literatura

Blaznik Pavle 1973, Škofja Loka in Loško gospostvo (973 – 1803). – Škofja loka.
Boltin Tome, Elica in Snježana Karinja 2000, Grubelce in sečoveljska dolina v zgodnjem
skem času. – Annales 10/2, Koper, 481 – 510.
Bratož Rajko 2003, Grška zgodovina. Kratak pregled s temeljnimi viri in izbrano literaturo.
Druga, dopolnjena izdaja. – Ljubljana.
Brovč Gabrijela 2000, Veliko Ubeljsko. – Prestop, letnik VII, številka 64, 5.
Cevc Emiljan 1958, Veronika iz malega gradu. Kamniški zbornik IV, str. 111 – 145.
Curk Jože 1991, Trgi in mesta na Slovenskem Štajerskem. Urbanogradbeni oris do začetka
20. stoletja. – Založba Obzorja, Maribor, 1991.
Djura Jelenko Saša in Julijana Visočnik 2006, Rimski kamniti spomeniki slovenske Koro-
ške. – Arheološki vestnik 57, 345 – 415.
Dolenc Janez 2000, Kres na Grebljici. Povedke iz Loškega Pogorja. – Zbirka Glasovi 22,
Ljubljana.
Gantar Kajetan 1985, Spreobrnjenje Bavarcev in Karantancev. Conversio Baioariorum et
Carantanorum. – Acta Ecclesiastica Sloveniae 7, 9 – 43.
Gliwa Bernard 2005, Einige Litauische Ortssagen, bodenlose Gewasser und Frau Holle
(KHM 24, ATU 480). – Studia mythologica Slavica 8, str. 187 – 223.
Grafenauer Bogo (izd.) 1988, Pavel Diakon, (Paolus Diaconus) Zgodovina Langobardov
(Historia Langobardorum). Založba Obzorja, Maribor 1988. (slovenski prevod vira
Fran Bradač, Bogo Grafenauer, in Kajetan Gantar)
Graves R. in R. Patai 1989, Hebrew Myths, The book of Genesis. – New York 1989.
Gričnik Anton 1994, Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo. – Zbirka Glasovi 8, Ljubljana.
Hrobat Katja 2003, Šembija na rimskih cestah. O ustnem izročilu in arheoloških raziska-
vah. – diplomsko delo, Univerza v Ljubljani.
Kahl Hans-Dietrich 2004, Das erloschene Slawentum des Obermaingebietes und sehr vor-
christlicher Opferbrauch (trebo) im Spiegel eines mutmaßlich würzburg Synodal-
beschlusses aus dem 10. Jahrhundert. – Studia Mythologica Slavica VII, 11 – 42.
Kelemina Jakob 1997, Bajke in pripovedi slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom. –
Celje 1930. ponatis: Založništvo Humar 1997, Bilje.
Knific Timotej 2004, Arheološki sledovi blejskih prebivalcev iz pozne antike in zgodnjega
srednjega veka. – Bled 1000 let, Blejski zbornik 2004, Bled.
Kosi Miha 1998, Potujoči srednji vek. Cesta, popotnik in promet na Slovenskem med an-
tiko in 16. stoletjem. – Ljubljana.
Krahwinkler Harald 2004, in loco qui dicitur Riziano ... zbor v Rižani pri Kopru leta
804. – Koper.

- Kunaver Dušica 1991, Slovenska dežela v pripovedki in podobi. – Založba Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Medvešček Pavle 1992, Skrivnost in svetost kamna. Zgodbe o čarnih predmetih in svetih znamenjih na Primorskem. – Založba Tržaškega tiska, Trst.
- Medvešček Pavel 2006, Let v lunino senco, pripovedi o starih verovanjih. – Taura, Nova Gorica.
- Mencej Mirjam 1996, Pomen vode v Svetem pismu stare zaveze. – Bogoslovni vestnik 56/3, Ljubljana, 269 – 284.
- Möderndorfer Vinko 1957, Koroške pripovedke. – Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Palavestra Vljako 2004, Historijska usmena predanja iz Bosne i Hercegovine. Studija – zbornik i komentari. – Sarajevo–Zemun.
- Penko Andreja 2007, Naše korenine: sledovi davnine na obrobju pivškega. – Galerija 2, Vrhnika.
- Peršolja, J. M. 2000. Rodiške pravce in zgodbe, Ljubljana.
- Pleterski Andrej 1986, Župa Bled. Nastanek, razvoj in prežitki. Dela 1. razreda SAZU 30, Ljubljana.
- Pleterski Andrej 2005, De Sclavis autem unde dicitis. Slovani in Vlaha na »nikogaršnjem« ozemlju istrskega zaledja. – Acta Histriae 13/1, 113 – 150.
- Pleterski Andrej 2006, Police na Tolminskem – Prva »ciganska« vas na Slovenskem? – Vojetov zbornik, Ljubljana, 33 – 45.
- Rupel Mirko 1969, Valvasorjevo berilo. – 2. izpolnjena izdaja, Mladinska Knjiga, Ljubljana.
- Rutar 1882, Rutar Simon, Zgodovina tolminskega, to je: zgodovinski dogodki sodnijskih okrajev Tolmin, Bolec in Cerčno ž njih prirodoznanskim in statističnim opisom. Hilarijanska tiskarna, Gorica 1882. ponatis Nova Gorica 1972.
- Schwab Gustav 1998, Najlepše antične pripovedke. – 4. natis, Mladinska knjiga Ljubljana.
- Ślupecki Leszek Pawel 1994, Slavonic pagan sanctuaries. – Warsaw.
- Stanonik Marija 2005, Nekoč je bilo jezero / zbrala, uredila, spremno besedo in opombe napisala Marija Stanonik: povedke in pravljice iz Poljanske doline in njenega pogorja, zapisane ali objavljene v času od 1858 do 1941. – Zbirka Loški razgledi 10, Škofja Loka.
- Šmid Walter 1908, Altslovenische Gräber Krains. – Carniola I, Laibach, 17 – 44.
- Štular Benjamin in Ivan M. Hrovatin 2002, Slovene Pagan Sacred landscape – Study Case: The Bistrica Plain. – Studia Mythologica Slavica V, 43 – 68.
- Toporov Vladimir N. 2002, Predzgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije: (uvod v preučevanje zgodovine slovanskih književnosti). – Župančičeva knjižnica 9, Ljubljana.
- Valvasor Janez Vajkard 1984, Slava vojvodine Kranjske. Izbrana poglavja. – Ljubljana.
- Vičič Boris 1983, K arheološki topografiji Bohinja. – Kronika, časopis za slovensko krajevno zgodovino 31, 1 – 8.

Le leggende dei laghi scomparsi come mito della creazione del mondo

Ivan M. Hrovatin

Nella storia orale dei paesi e delle città in Slovenia è spesso restata la leggendaria preesistenza in quel luogo di un lago, che scompare in un' alluvione causata dal drago che viveva nel lago o nella montagna adiacente. Contemporaneamente anche il drago muore. La leggenda è documentata dal XVII. secolo e spesso nelle raccolte di XIX. e XX. secolo. Il motivo del lago con la morte del drago e la conseguente liberazione delle acque è connesso sia al motivo della creazione del mondo dal caos primordiale sia al motivo del diluvio universale. Alla scomparsa del lago è collegata anche la fine del tempo antico, mitizzato, e l'inizio dell' epoca contemporanea in cui la comunità vive tuttora.

La leggenda, che fa parte della tradizione orale relativa sulla storia della comunità, è in parte legata alla tradizione che tratta delle origini della popolazione locale ma l'attenzione viene rivolta in particolare all'aspetto spaziale del luogo d'insediamento. La leggenda è perciò connessa ai villaggi e alle città di nuova fondazione in epoca medievale.

**RAZISKOVALNE METODE IN
INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA**

**METODI DI RICERCA E INTERPRETAZIONI
DELLA TRADIZIONE POPOLARE**

**RESEARCH METHODS AND
INTERPRETATIONS OF FOLK TRADITION**

Evel Gasparini

Dalla letteratura russa all'etnologia slava

Remo Faccani

*Ricordando lo studioso a venticinque
anni dalla sua scomparsa*

/Evel Gasparini. From Russian Literature to Slavic Ethnology./ A quarter of a century has passed since the death of Evel Gasparini (1900–1982), a prominent Italian Slavist and anthropologist. Presenting his life and work, this article focuses on his interest in art and in ideas of Fyodor Mikhailovich Dostoevsky and, on the other hand, on his passionate research of cultural history and Slavic ethnology, of their development, and of their mature stages. Gasparini had obtained considerable helpful assistance from South Slavic ethnographers such as Milko Matičetov and others.

1. Gasparini, uno dei padri e dei maggiori rappresentanti della slavistica italiana - e l'unico studioso italiano che abbia dedicato il meglio delle sue energie all'esplorazione della storia culturale slava - si spense il 29 maggio 1982 »in quell'angolo della Marca Trevigiana«, come scrissi commemorandolo su »Ricerche Slavistiche« (vol. XXIX-XXXI, 1982-84), »dove aveva trascorso l'infanzia [...] e serene, proficue stagioni della maturità e della vecchiaia«. (Ricordiamo che era nato ad Altivole, un borgo di campagna in vista dei colli asolani, il 24 settembre 1900, e che ad Altivole, negli anni Sessanta, poté crearsi un *buen retiro*, semplice e confortevole, a contatto con la natura, con un paesaggio rustico ancora quasi indenne, che gli era profondamente caro.)

Nella scelta del mondo slavo come oggetto dei suoi studi e delle sue ricerche fu determinante l'incontro con un giovane professore incaricato di Filologia slava, che faceva la spola tra l'università di Padova - alla quale Gasparini s'era iscritto nel 1919 - e Trieste, dove insegnava all'Istituto Commerciale (la Scuola Commerciale Superiore già frequentata da Svevo nella seconda metà dell'Ottocento?): il »giovane filologo italo-austro-dalmata« Giovanni Maver, che »formatosi prima a Vienna«, con Meyer-Lübke, »e poi a Firenze e Parigi«, era passato dalla romanistica alla slavistica¹. Per altro, Gasparini - che era rimasto precocemente orfano del padre e della madre (una Sarto, cugina di Pio X), con un parente

¹ R. Picchio, *La slavistica italiana negli anni dell'Europa bipartita*, in *La slavistica in Italia. Cinquant'anni di studi (1940-1990)*, a cura di G. Brogi Bercoff, G. Dell'Agata, P. Marchesani, R. Picchio, Roma 1994, p. 4. Pur »versato in cose slave grazie anche alla sua conoscenza nativa (insieme con l'italiano e col tedesco) della lingua e della cultura croata«, Maver (aggiunge Picchio) »sembrava destinato ad una brillante carriera accademica come filologo romanzo. A decidere la sua nuova vocazione contribuì il consiglio del romanista Vincenzo Crescini, convinto che, prima e più ancora dell'acquisizione di nozioni particolari, contasse la padronanza del "metodo filologico"«.

sacerdote come tutore - nell'ambiente della Facoltà padovana di Filosofia e Lettere, come si chiamava allora, trovò quasi la famiglia, il calore domestico che la sorte gli aveva negato. E ben presto Maver divenne per lui - il legame fu cementato probabilmente anche dall'indole inquieta di entrambi - un maestro e qualcosa di più: un fratello maggiore si direbbe. Rivolgendosi a Maver nelle tantissime lettere che gli indirizzò lungo gli anni, e che oggi, curate da Anjuta Lo Gatto, si possono leggere in un fascicolo di «Europa Orientalis» (XX/1, 2001), egli più volte - fin dai tempi in cui era suo allievo -, lo chiama il «primo», «il migliore anzi l'unico degli amici».

Ma all'università Gasparini strinse rapporti anche con il docente di psicologia sperimentale Vittorio Benussi, che nel 1919 era passato dall'università di Graz a quella di Padova. Quasi tutto il suo carteggio sarà punteggiato di accenni a Benussi e ai «cari benussiti», fra cui Cesare Musatti. Da Varsavia, sullo scorcio del 1928, egli scriverà a Maver: «Dopo un anno sono ancora incapace di abituarci al pensiero che Benussi non vive più». (Benussi - non ancora cinquantenne - si era tolto la vita nel novembre del '27.)

2. Gasparini si laureò in lettere nel dicembre del 1923, con una tesi - *Saggio critico su Dostoevskij* - preparata sotto la guida di Maver. E proprio dietro suggerimento di Maver, amministrando con estrema oculatezza un modesto gruzzolo e affrontando con rassegnata disinvoltura i frequenti traslochi da una pensioncina all'altra, aveva trascorso a Vienna e quindi a Berlino gran parte del 1922, per consultare biblioteche molto più fornite, in campo slavistico, delle italiane, ma soprattutto per prendere lezioni di lingua russa da qualche *émigré*, ché a Padova non esisteva ancora un insegnamento di russo, e poter cominciare a leggere le opere di Dostoevskij nel testo originale (quando nel marzo del '22 era sbarcato a Vienna, egli aveva un'ottima conoscenza del francese e qualche nozione di tedesco). «Mesi orribili» definirà in seguito la parentesi austriaca della sua vita di laureando; ma a Vienna, tre mesi dopo il suo arrivo, s'era convinto di avere probabilmente trovato, come scrisse a Maver, la chiave «per penetrare in quel tenebroso manicomio che è il cranio di *Dostoevskij*» (nella missiva il nome dello scrittore figura in caratteri cirillici, come a segnalare i progressi d'una ben decisa «marcia di avvicinamento»); e ancora prima egli s'era persuaso che la conoscenza del russo gli avrebbe aperto «uno smisurato campo di lavoro».

Nelle due capitali della Mitteleuropa, sconvolte dagli effetti della guerra, gettate nel caos, fra l'altro, dal disagio economico e sociale (scioperi, inflazione vertiginosa, ondate di profughi russi specialmente a Berlino, - dove, tanto per dire, da poco erano approdati, in mezzo a tanti altri pietroburghesi già celebri o destinati alla celebrità, il «menscevico» ... klovschij e il «liberale» Nabokov), Gasparini fu testimone della fine di quel «mondo di ieri» che aveva nutrito di sé anche il fervore intellettuale di Maver e Benussi...

L'Italia, in ottobre, aveva conosciuto la «Marcia su Roma» e il colpo di Stato. Ma nelle lettere di Gasparini che conosciamo, non ci sono commenti espliciti: lo slavista in erba che non avrebbe tardato a rivelarsi piuttosto allergico al regime mussoliniano, proclama felice: «Il mio ritorno è lontano...»; coltiva ostinatamente un suo lancinante sogno russo (e quasi si spaventa dinanzi alle «caterve di libri valangate Dio sa come dalla Russia», resti di «saccheggi universitari» offerti in vendita per pochi spiccioli sui marciapiedi berlinesi). Combatte una specie di lotta con l'autore dei *Fratelli Karamazov*, che descrive fantasiosamente a Maver: «la mia tesi, - gli racconta, - è assai poco *raznomernaja*; [...] tutte le idee mi si spengono per via sotto lo smoccolatoio sacrestano [sic] di Dostoevskij»

(un'espressione stravagante che sarebbe piaciuta a Nabokov). Ma vagheggia anche «una futura possibilità di lavoro comune in stretta collaborazione» con Maver, a cui propone, con una domanda che vorrebbe essere retorica: «Non sarebbe bello monopolizzare a Padova la slavistica come la Psicologia Sperimentale?»

3. Dopo la laurea Gasparini visse perlopiù a San Donà di Piave, dov'era parroco il suo ex tutore, e a Venezia, dove si accollò per due anni una gravosa supplenza al Liceo-Ginnasio «Marco Foscarini», concependo un'avversione per l'insegnamento nelle scuole medie che non l'avrebbe più abbandonato. Intanto aveva ripreso a lavorare su Dostoevskij. Questo saggio del tutto «nuovo» rispetto alla tesi di laurea («perché del vecchio non è rimasto ormai assolutamente più nulla: nuove basi, nuovo metodo, nuovi obiettivi»), intitolato *Elementi della personalità di Dostoevskij*, segnerà l'esordio di Gasparini, prima sulle pagine della «Rivista di letterature slave» fra il 1926 e il '27, e poi in volume (Roma 1928). Il lavoro ebbe scarsissima diffusione, e fu quasi ripudiato dallo stesso autore, che d'altronde manifesterà sovente dell'insoddisfazione nei riguardi dei propri lavori, al momento di licenziarli o dopo averli pubblicati. (Ma come sappiamo dalla corrispondenza di Gasparini con Maver, del suo saggio, qualche anno più tardi, verrà in possesso un po' avventurosamente G. A. Borgese, e il noto storico letterario e romanziere - che s'era occupato dello scrittore russo in *Ottocento europeo* (Milano 1927) - esprimerà a Gasparini il suo apprezzamento entusiastico: «[...] voglio subito dirle che non so se ho mai letto cosa egualmente profonda su Dostoevskij, e che mi fa meraviglia che questo libretto sia così poco noto. Spero di avere presto sue notizie[...]».)

Nell'autunno del 1926 finalmente si concretizzò il progetto, discusso a lungo con Maver, di un soggiorno in un Paese slavo: non la Russia, com'era nei voti di Gasparini, ma la Polonia. Qualche mese prima egli aveva replicato così a Maver, che probabilmente lo informava delle (nuove?) condizioni poste dagli uffici ministeriali: «[...] visto che sono forzato a "seguire le direttive" (secondo la Sua felice espressione) del governo all'interno, non trovo difficoltà a seguirle all'estero». Accettava dunque l'"impegno morale" che gli veniva chiesto, purché la formula (e il corsivo è di Gasparini) «non portasse come conseguenza logica la tessera del partito». Egli non immaginava che di lì a pochi anni l'obbligo della tessera sarebbe stato esteso pure a chi, semplicemente, volesse prendere parte a un concorso universitario...

Dal tardo ottobre del 1926 Gasparini è lettore di italiano a Cracovia per cinque mesi. E poi, dalla primavera del '27, lo è a Varsavia, dove qualche tempo dopo gli viene affidato anche il servizio stampa dell'ambasciata, e dove svolgerà entrambe le mansioni fino al '33. Gli sarebbe piaciuto di tornare a Dostoevskij, occupandosi però - scriveva a Maver nel febbraio del '31 - «non di tecnica o psicologia, ma di pura interpretazione». Tuttavia confessava di avere «più voglia di vivere che di scrivere»; e aggiungeva: «Sono sicuro che vi sono per me strade che non sono quelle dell'erudizione e che possono condurmi assai lontano» (lontano, in senso non solo metaforico, parrebbe). Si domandava, fra l'altro, se non «valesse meglio vivere in Islanda» o nelle Solovki (Gasparini non sapeva né poteva sapere che ormai da tempo le autorità sovietiche avevano trasformato l'arcipelago del Mar Bianco in uno spaventoso lager), piuttosto «che nella Roma del Trattato del Vaticano» (parole beffarde in cui vediamo saldarsi la sua avversione per la dittatura fascista e il suo fermo laicismo). E si rispondeva: «Ne sono sicuro come della luce del giorno e questa verità mi rende nervoso».

Porta a termine un breve saggio sulla poesia di Michelangelo, che vedrà la luce tanto in Polonia, sullo »Przegląd Współczesny« (alla fine del 1930), che in Italia, su »La Cultura« (X, 1931). A giudicare dalla corrispondenza con Maver, in Italia il testo non piacque ai "crociani"; e a Maver Gasparini confessava significativamente che di Michelangelo non aveva inteso studiare »l'aspetto estetico come tale«; del resto, a suo parere »un'analisi estetica era, in generale, impossibile«. Nell'estate del '33, mentre si trovava in vacanza ad Altivole, venne bruscamente "sostituito" negli incarichi che ricopriva in Polonia, per la »"scarsa attività propagandistica" da lui svolta a Varsavia«, come gli verrà comunicato in seguito, e per la sua resistenza a lasciarsi »inquadrare«.

In dicembre scriveva a Maver: »Ho talora l'impressione di avere completamente sbagliato carriera con la mia mania di "erudirmi" e la Filologia Slava«, perché »la gente vuole "propaganda" e non sa che farsene della cultura«. Ma intanto egli lavorava al libro che avrebbe costituito il suo primo tentativo rilevante di addentrarsi nella storia culturale slava: *La cultura delle steppe. Morfologia della civiltà russa*.

L'opera, pubblicata nel '34, aveva alle spalle una lunga, complessa gestazione. Quando gli slavisti italiani rimangono sorpresi del taglio e del carattere di quella ricerca e le rimproverano, fra l'altro, di essere »poco letteraria«, Gasparini spiega a Maver: »Ogni dettaglio, ogni singola parola, tende a portar luce sul contenuto etnico (psicologico), sociale e religioso del racconto russo del secolo XIX. [...] Durante cinque anni ho riflettuto e provveduto alla "legittimità" scientifica e letteraria del mio libro[...]«. Per il resto, alla base de *La cultura delle steppe* - dichiara Gasparini - c'è »una concezione che è di pura sensibilità. Durante sette anni di Polonia, ho fiutato il vento, interrogato uomini e cose (più le cose che gli uomini) all'agguato del segreto dell'Europa Orientale«.

Il sottotitolo del saggio gaspariniano (e alcuni anni più tardi quello de *Il dramma dell'intelligencija. Morfologia della cultura russa*) in superficie rinvia probabilmente al concetto di "morfologia" - della storia, della cultura - adottato da Spengler nell'*Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918-22), che intendeva richiamarsi a certe riflessioni contenute negli *Hefte zur Morphologie* del Goethe "naturalista". D'altronde, se nel loro complesso le teorie storiche di Spengler certamente »ispirano orrore« (L. Mittner), nel terzo-quarto decennio del Novecento il linguaggio di Spengler - e non solo quello purtroppo! -, esercitò una vasta influenza².

4. Dopo lo »scapaccione di Varsavia«, Gasparini fa vari tentativi di ottenere altri incarichi d'insegnamento all'estero, ma senza esito, tanto da indurlo a pensare che a Roma »ci sia dell'ostilità o del pregiudizio contro la sua persona«. Nell'autunno del '34 diventa professore di ruolo nelle scuole medie superiori, e gli è assegnata una cattedra all'istituto

² Thomas Mann, nel suo discorso *Von deutscher Republik* (1922), racconta ad esempio come avesse dovuto imporsi di »mettere da parte« *Der Untergang...*, »per non essere costretto ad ammirare ciò che nuoce e che uccide«. Di "spengleriano", per così dire, nel saggio di Gasparini c'è forse l'idea generale di una "somiglianza" fra storia delle civiltà umane e sviluppo degli organismi viventi - un'idea che egli per altro aveva già colto negli slavofili. (Quanto al termine "morfologia", è ben noto che esso aveva circolato pure in ambito formalista russo; ma è interessante che il Vladimir Propp di *Morfologija skazki*, allorché vi fece ricorso nei tardi anni venti, ci tenne particolarmente a ricondurre quel termine nell'alveo goethiano; vd. questo frammento di una delle epigrafi di Propp: »[...] le operazioni mentali con cui essa [la morfologia] mette a confronto i fenomeni, sono conformi alla natura umana e le sono gradite, cosicché anche un esperimento fallito non sarà privo di utilità e di bellezza«. E chissà se a Gasparini, in Polonia, non capitò di leggere la recensione che Dmitrij Zelenin dedicò a *Morfologija skazki* sulle pagine di »Slavische Rundschau«, 4, 1929?)

magistrale di Vicenza. Da qui nel marzo del '35 si abbandona con Maver a quest'impetuoso sfogo: »Tanto valeva combattere per l'ideale puro senza venire a compromessi di sorta con nessuno e con nessuna cosa. [...] Ma chi mi ha dato lezioni di coraggio, di fiducia? Chi mi ha incitato alla lotta? Da ogni parte io non ho inteso che consigli di saggezza, di praticità ecc.«.

Circa un anno dopo si sposa con Stefania (Medy) Solomowicz, una ragazza di Czernowitz già sua studentessa all'università di Varsavia (»[...] ora ho una casa«, scrive a Maver »e mi stupisco di non avere capito prima i vantaggi essenziali di un fatto così semplice «). Nel '36 consegue la libera docenza in storia della letteratura russa e gli viene conferito l'incarico di letteratura russa presso la "Sezione di lingue (e letterature) moderne" dell'Istituto Superiore di Economia e Commercio di Venezia.

L'anno successivo esce *Il principe Myškin. Una ricerca sul cristianesimo di Dostoevskij* (Padova 1937), pensato da Gasparini come »un capitolo« di una futura »seconda parte de *La cultura delle steppe*«. In una lettera a Maver del novembre '37, egli spiega di »non aver voluto nascondere nulla di quanto di isterico, di malato, di eccessivo vi è nel pensiero di Dostoevskij« e di »non averlo addomesticato (né armonizzato o attenuato) in nessun punto«; ma di »aver assunto questo pensiero integralmente con la preoccupazione di dimostrare dove conducono certe premesse, libero il lettore di accettarle o di respingerle«. In definitiva, ha constatato »ancora una volta [...] che questo pensiero è in contraddizione con la nostra vecchia cultura occidentale e con ogni altra cultura storica concepita nel senso occidentale«. Un'idea che nel *Principe Myškin* viene espressa in termini ancor più vertiginosamente radicali, se possibile: »Sarà difficile trovare un pensiero così estraneo al nostro pensiero europeo, così anteriore alla storia del suo sviluppo«.

Colpiscono poi nel breve saggio sul protagonista dell'*Idiota* - lo rilevo qui per inciso - anche i richiami non marginali a Freud, un autore che il Gasparini più tardo dava l'impressione, a chi s'intratteneva con lui, di conoscere appena o di non apprezzare affatto (cioè di avere quasi completamente rimosso, direi oggi), così come la psicanalisi aveva attratto poco o niente Benussi. Ma il fugace allievo di Benussi, che raccontava di avere frequentato soprattutto i suoi "seminari del sabato mattina" nel Gabinetto di psicologia padovano, per assistere o partecipare ai suoi esperimenti di ipnosuggestione, dimostra di avere, a suo tempo, ben meditato perlomeno sul Freud di *Dostoevski und die Vätertötung*.

6. Con l'aiuto di Maver Gasparini poté sospendere l'attività didattica a Vicenza e rimettere piede in terra slava. Dal '36 al '41 fa la spola tra Venezia, dove mantiene l'incarico di letteratura russa (e lo manterrà fino agli inizi del '47), e Lubiana, dove insegna all'università in veste di "professore ospite" e dirige il locale Istituto italiano di cultura. Qui Gasparini strinse amicizia, fra l'altro, con Aleksandr Isačenko - genero di Nikolaj Trubeckoj e già suo assistente a Vienna - che dopo l'Anschluss aveva trovato riparo in Slovenia. E nell'ottobre del '41, per l'»istituenda cattedra di sloveno a Roma«, suggerì a Maver di chiamare proprio Isačenko (erano usciti da poco, ricordiamolo, il suo libro *Slovenski verz* e le sue fondamentali ricerche sulle parlate slovene della Carinzia, fra cui la monografia *Narečje vasi Sele na Rožu*, che gli era valsa la libera docenza dell'ateneo lubianese). »Sarei felice che Isačenko potesse sistemarsi da noi«, scriveva Gasparini. »Sarebbe un "buon acquisto" per l'Università di Roma e per la nostra slavistica«.

A partire da quello stesso autunno Gasparini è comandato, almeno formalmente, presso la Biblioteca Marciana di Venezia, con il cui direttore, acceso fascista, intratterrà

rapporti piuttosto burrascosi. Nel marzo del '42, la Facoltà di Filosofia e Lettere di Padova propone la conferma definitiva a Gasparini della libera docenza (in Storia della letteratura russa). Nella motivazione della proposta di conferma letta in Consiglio di facoltà, il direttore dell'Istituto di Filologia Slava Arturo Cronia osserva che «non numerosa, ma sostanziosa e pregevole è la serie delle pubblicazioni che egli presenta dall'epoca dell'abilitazione alla libera docenza. [...] In queste opere si nota la prevalenza della critica sulla storia [della letteratura?] e, nel campo della critica, prevalenza della ricerca psicologica ed etica sull'estetica. Le ragioni di questa limitazione o piuttosto di questa specializzazione derivano in parte da circostanze tecniche (difficoltà di consultazione bibliografica), in parte dall'indole stessa della materia trattata e dal carattere personale dell'autore. Si hanno in compenso dei saggi pensati, acuti, profondi e originali che» - e la conclusione suona forse un po' troppo severa - «bellamente emergono dal livello ancora modesto e divulgativo, in cui si adagiano le pubblicazioni e gli studi dei russisti italiani».

Il rettore dell'ateneo di Padova fu però costretto a inoltrare la pratica al Ministero dell'educazione nazionale solo verso la fine di novembre, poiché doveva esserle accluso un attestato della Federazione dei fasci di combattimento di Vicenza relativo alla "condotta morale e politica" dello studioso; e la "riservata" del federale vicentino - di cui val la pena, mi sembra, riportare qualche stralcio - si fece attendere per otto mesi. Il professor Gasparini «fu per molti anni all'estero», scriveva il federale, «e precisamente a Varsavia dove sposò una signorina Romena i cui famigliari risiedono in territorio della Romania che al principio della guerra fu ceduto alla Russia» (in realtà, fin dal giugno '42 le armate hitleriane avevano "restituito" quel territorio, cioè la Bucovina settentrionale, alla Romania, con tragiche conseguenze specie per la popolazione ebraica della «terra dove vivevano uomini e libri» - e in particolare di Czernowitz).

«In linea strettamente politica», concludeva il federale, prima di apporre in calce al documento la stampigliatura VINCERE, «risulta che il predetto professore nel 1935 o '36 si sarebbe espresso in modo del tutto pessimista circa l'esito della Campagna in A.[frica] O.[rientale]. Non si sono trovate tracce della sua iscrizione al P. N. F. quantunque ci sia qualcuno che affermi [*sic*] essere il Gasparini iscritto al Partito»³.

Una bella conferma nero su bianco - e anche più d'una conferma - di quel genere di pessimismo la troveremo ne *Il vigore di Tolstoj* (Milano 1943, pp. 94-95; ma il libro figura stampato a Venezia nell'aprile-giugno dell'anno XXI dell'"era fascista": contiene dunque i materiali delle lezioni dell'anno accademico '42-43), - dove, rifacendosi anche a una sua precisa concezione della dicotomia "Russia - Europa occidentale", Gasparini scrive per esempio: «[La Russia] non tollera l'invasore, lo tollera sempre meno a misura che l'invasore la penetra, e questa intolleranza raggiunge il punto da espellere e, per così dire, da vomitare l'invasore»; e più avanti: «E' destino che, da Pietro il Grande in poi, ad ogni secolo, la Russia sia costretta a dare all'Occidente una prova della sua natura e della sua forza, e che ad ogni secolo l'Occidente lo dimentichi».

7. Durante il periodo successivo alla caduta del fascismo Gasparini abbandona per qualche tempo Venezia per ritirarsi nella campagna di Altivole, e qui prende parte alla Resistenza. A Maver, dopo la liberazione, scriverà: «[...] la mia casa era al confine del

³ Devo la conoscenza di questi e altri documenti alla collega Donatella Possamai che, grazie alla cortesia dell'Università di Padova, ha potuto prendere visione del fascicolo personale di Gasparini.

territorio di due brigate [partigiane], di cui una operava sul Montello, l'altra sul Grappa e nel Bassanese. Ricorrevano a me per intendersi e accordarsi (lanci, messaggi-radio, prigionieri [...] ecc.«; e ancora: »Tu non sai che cosa hanno fatto semplici operai o giovani contadini. Io? Ho osato appena aiutarli [...]«.

Tra marzo e aprile del '44 Gasparini viene anche arrestato dai "brigatisti neri" e, come racconterà a Maver, »torturato per bene a Padova (a Palazzo Giusti, in via S. Francesco, sotto gli artigli del maggiore Carità, uno dei più malfamati "aguzzini" dell'Alta Italia)«. »Ma hanno preso un granchio! Hanno creduto di aver pescato il pesce grosso e invece ero un povero pesciolino. Per persuaderli del loro errore ci sono voluti sette interrogatori dei quali due (il secondo e il terzo) con la solita tortura: percosse da commozione cerebrale e corrente elettrica, il tutto a due riprese, di notte, per nove ore. Insomma non ho parlato. Stenterai a crederlo, ma è il disprezzo che avevo per loro e l'orgoglio che avevo per noi che mi ha dato la forza di tacere«. (Rievocando quell'episodio a distanza di anni e in maniera assai più concisa, nel corso di una conversazione, egli mi riferì, senza nessun'ombra di vanto, con quale artificio psicologico - frutto, magari, delle nozioni apprese da Benussi - aveva finito per "scoraggiare" i suoi torturatori.)

I mesi seguiti alla fine della guerra ci consegnano l'immagine di un Gasparini politicamente incerto e, ancora una volta, nient'affatto propenso a "schierarsi". E Maver, ancora una volta, è il destinatario dei suoi umori e delle sue reazioni: »Neanch'io sono iscritto a un partito. [...] Gravito (per usare la tua espressione) verso i liberali, ma ho simpatia per i comunisti. Ci capisci qualche cosa tu? Nemmeno io. E non è necessario. Non ho nessuna pretesa di vincolare una libertà di così recente e caro acquisto«. (E qualche mese più tardi, agli inizi del '46, confessa a Maver che i liberali lo »hanno disgustato«; e del resto non ha mai amato Croce nemmeno come filosofo. »Le simpatie tue e di Lo Gatto per gli azionisti si sono rivelate più sagge delle mie«.)

Resta forte, viva la sua ammirazione per Concetto Marchesi, per la sua personalità, la sua milizia ideale e culturale; e scrive a Maver nel settembre del '45: »Povero Marchesi! Perché i cuori dei più animosi devono essere, in qualche modo, malati? I paolotti (come li chiama lui carduccianamente) stanno per riportare immeritati trionfi. [...] Deve essere amareggiato. Io l'ho sempre considerato una specie di Anatole France, meno la "douce incroyance" che in Marchesi è invece aspra e non rassegnata. Non penso mai a lui senza ricordarmi di Benussi e della mia (e anche tua) gioventù«⁴.

Benché persuaso che sia giusto voltare pagina ma senza colpi di spugna (nel periodo in cui era membro del CNL nella regione a nord-ovest di Treviso, riteneva che di fronte a »cose [che] gridavano vendetta [...] non si potesse rifiutare di intervenire«), Gasparini respinge i "processi sommari" a certo stolido servilismo accademico. E quando, per esempio, nella primavera del '46 Isaenko lo informa sdegnato che uno slavista italiano (di cui fa il nome), quattro anni prima, da segretario del fascio in una città del Meridione, »avrebbe vantato diritti storici e etnici italiani« nientemeno che »sulla Crimea e il Caucaso«, Gasparini pensa che ormai la si debba considerare »acqua passata, per quanto [si tratti] di una brutta acqua«.

⁴ Con Gasparini, che l'aveva incontrato poche settimane addietro, Marchesi s'era appunto lagnato »della "canea dei paolotti" e dello stato fisico del suo cuore«. »Sapevo già«, riferisce Gasparini a Maver, »che non l'avrebbero riletto rettore anche perché durante gli ultimi vent'anni le nostre università si sono molto clericalizzate (e soprattutto di questo Marchesi si lagnava)«.

8. Gli anni della guerra e dell'immediato dopoguerra furono, malgrado tutti i disagi e le vicissitudini, l'unica stagione dell'esistenza di Gasparini che lo vide affrontare col massimo di continuità una personalissima rivisitazione del grande Ottocento letterario russo. (Rivisitazione nella quale sembra rivivere immutato il rapporto di cui un assai più giovane Gasparini aveva rivelato il segno - e quasi la cicatrice - in una lettera a Maver del marzo 1929: »Più gli anni passano e più stupisco di aver subito con tanta forza l'ascendente dei russi«: »ogniqualevolta riprendo una delle loro pagine o un qualsiasi scritto che li riguarda da vicino, sento subito quanto di vivente essi hanno messo nella loro arte, quanto, voglio dire, della loro esperienza quotidiana e della loro più intima moralità. Il loro accento è sincero, giusto e sempre tragico«.)

Al saggio *Il dramma dell'intelligencija* (Padova 1940) si affiancano e fanno seguito, tra il '40 e il '47, gli studi e "studioli", come egli talvolta li definisce scrivendone a Maver, che a metà degli anni sessanta saranno riuniti e riediti nel volume *Scrittori russi* (Padova 1966): il bel libro che più tardi lo slavista si rammaricherà di non aver intitolato *Maestri russi*, - e non tanto, credo, per evitare che il suo frontespizio ricalcasse quello, ad esempio, della raccolta postuma degli scritti russistici di Leone Ginzburg (Torino 1948), ma per dare ospitalità al Leont'ev delle "previsioni" e "profezie" - al Leont'ev "storiosofo" -, senza farne una specie d'intruso piazzato a ridosso di una costellazione di puri, eccelsi letterati - Puškin, Lermontov, Gogol', Tolstoj, Dostoevskij, Čechov.

Nel febbraio del '47 diventa professore straordinario di Lingua e letteratura russa presso l'Istituto Universitario »Ca' Foscari«. E manterrà quella cattedra fino all'autunno del '67, quando sarà chiamato a dirigere il glorioso Istituto di Filologia Slava dell'università di Padova, che aveva visto nascere letteralmente sotto i propri occhi nel lontano 1921.

Tre anni dopo Gasparini va fuori ruolo. A quest'epoca i suoi interessi sono concentrati da poco meno d'un quarto di secolo sull'etnologia slava - etnologia nel senso più rigoroso del termine. In questo lungo arco di tempo non si occuperà che saltuariamente di storia e critica della letteratura, e lo farà più che altro per lavori anche pregevoli ma d'occasione, "servili", come Cesare Garboli amava definire i propri scritti di quel genere.

Per il campo di indagini e di esplorazioni che considerava l'approdo vero e definitivo del suo impegno di studioso, a Gasparini capitava di suggerire, almeno in privato, l'etichetta di "slavologia", con l'evidente proposito di dargli un autonomo, specifico statuto all'interno (o al fianco?) della "slavistica". A rendere noti e accessibili i primi risultati maturi di questo impegno a una cerchia molto più estesa di quella dei fruitori delle "dispense universitarie", fu la rivista fondata da Maver nel 1952, »Ricerche Slavistiche«, cui Gasparini collabora fin dal volume inaugurale. Ringraziando Maver, nel novembre del '54, per »avergli offerto l'occasione di esporsi pubblicamente« con un articolo sul *kolo* - la »danza circolare degli slavi« -, Gasparini credo fosse più o meno consapevole di ringraziarlo anche della fiducia che aveva deciso di accordare al taglio e al carattere delle sue ricostruzioni, così "eccentriche" nel quadro della slavistica italiana⁵.

9. Nel ricordo di Gasparini citato all'inizio di questa nota, scrivevo che se per Bronisław Malinowski, destinato - sembrava - a una brillante carriera di chimico fisico, »la folgorazione etnologica scattò sulle pagine del Frazer di *The Golden Bough*« (e da una

⁵ E' vero che se non altro Meriggi si mosse di frequente in territori molto prossimi a quelli gaspariniani, ma cfr. al riguardo un mio tentativo di distinguere gli orientamenti dei due studiosi in materia etnologica: *Bruno Meriggi e la storia culturale slava*, »Ricerche Slavistiche«, vol. XLIV, 1999, pp. 219-25.

rievocazione insieme commossa e lievemente autoironica che Malinowski ne diede anni dopo, sappiamo che si trattava della seconda edizione dell'opera di Frazer, quella del 1900, in »tre volumi«, con la rilegatura verde adorna di un »bel ramo dorato di vischio«, »per gli studi etnologici di Gasparini molto aveva contato (lo riferisce lo stesso Gasparini) un libro [...] apparso a Vienna nel 1931«: il saggio di Joseph Leo Seifert *Die Weltrevolutionäre. Von Bogomil über Hus zu Lenin*⁶. Non pare sia possibile stabilire la data approssimativa in cui lo slavista italiano s'imbatté nel lavoro di Seifert; ma certamente quell'incontro ebbe luogo vari anni dopo la sua pubblicazione.

Tuttavia, l'esperienza intellettuale che avrebbe portato Gasparini a occuparsi sempre più intensamente di storia della cultura russa (e slava in genere), comincia assai prima di quel che forse non ci si aspetterebbe, al punto che viene da chiedersi addirittura se fu lo sbocco di un percorso o non piuttosto il complesso sviluppo d'un fascio d'intuizioni che a Gasparini, fin dalla giovinezza, avevano fatto intravedere una misteriosa "fonte di energia" nella civiltà russa. Il periodo a cavallo degli anni venti e trenta, così come ce lo rivela il suo carteggio con Maver, vibra, certo, di parecchi "astratti furori", per usare molto liberamente una celebre espressione vittoriniana. Ma quel periodo, che incapsula anche il lungo soggiorno polacco di Gasparini, è disseminato di curiosità, di tensioni e di abbozzi, fantasmi di progetti su cui val la pena di fermarsi.

Da San Donà di Piave, nella tarda primavera del '26, Gasparini scriveva a Maver: »Quanto ai miei lavori, camminano. Uno, sempre quello, la cui prima idea data dal settembre scorso. Idea *bellissima e assolutamente originale* anche nei dettagli, ma di difficile attuazione soprattutto per la mia inesperienza[...]«. Di che idea si sarà trattato? Una risposta parrebbe venirci da una lettera dell'estate di quello stesso anno, in cui Gasparini, accennando alla sua ricerca - così ostinatamente vagheggiata - »sulla cultura russa«, riconosce che »saranno necessari diversi anni di lavoro e di permanenza in Russia per poterla concepire nei dettagli e forse soltanto per riempire di notizie lo schema che in parte ho già elaborato«. E aggiunge: »Desidererei leggere una storia degli Slavi prima del Cristianesimo: sa consigliarmene una, completa e particolareggiata?«

10. A più di tre anni di distanza, Gasparini da Varsavia tornava su un motivo che si andava facendo ricorrente nel suo carteggio: quello dei "tempi lunghi" delle sue ricerche e della ricerca scientifica in generale⁷. Così a Maver, in attesa di vedere i frutti delle sue indagini, Gasparini spiegava che esse ruotavano intorno a »propositi di portata decisiva per certi problemi di cultura«: »Cerco le "costanti" del pensiero. Le troverò? E' in ogni caso un dovere cercarle. Senza averle trovate, ogni "espressione" è vanità e compromesso«. Dunque, »valeva la pena di attendere anche a lungo la [...] perfetta e piena maturità« degli argomenti, delle "cose" »che *lo interessavano*«. »Questa e non un'altra sarà ormai per dieci o vent'anni della mia vita la maniera con la quale intenderò il lavoro«.

⁶ Di questo libro esiste oggi un'edizione italiana a cura di A. Alberti, dal titolo *Le sette idee slave. Origine e significato delle rivoluzioni nell'Europa dell'Est*, Genova 1992.

⁷ Ricordo che anche durante le lezioni tenute molti anni dopo gli succedeva di far apparire ogni tanto una specie di nuvola nel cielo sconfinato dei nostri vent'anni, quando di fronte a un qualche "problema insoluto" gettava là, con la naturalezza, e la fiducia, di chi ha una visione del tempo che scavalca l'individuo e la sua finitudine, una frase del tipo: »Neppure la vostra generazione vedrà chiarito quest'interrogativo, decifrato questo enigma, verificata questa ipotesi...«.

Egli si sta arrovellando sulla materia da cui uscirà *La cultura delle steppe*, cioè del saggio che nell'intenzioni dell'autore è solo il torso - i primi quattro capitoli - di un'opera *in fieri* (tanto che prima di licenziarlo viene segnalato già il tema di tre ulteriori capitoli "in preparazione")⁸. Ed esplora sentieri anche fuori del mondo russo e slavo. »Lo studio delle antichità germaniche«, scrive a Maver il 5 febbraio 1931, »mi spinge a rifare passo passo le vie battute da Ibsen e da Hamsun; è col più vivo interesse e una certa commozione che ritrovo orme sicure di tradizioni millenarie in pensieri, stili, concezioni e sensibilità che si ha il torto di ritenere troppo originali«. E il 19 febbraio: »Sono in fondo sulla via di persuadermi che ciò che fa il "valore" di un prodotto artistico è qualche cosa che non è inerente alla sua perfezione formale, ma piuttosto qualche cosa di implicito a una congiuntura storica di cui l'individuo non può essere cosciente«. Eccoci quindi - sulla mappa "assiologica" gaspariniana - a un fondamentale punto di incontro e di intersezione fra storia letteraria e storia della cultura in genere!

La cultura delle steppe, finita di comporre nel febbraio del '34, vuol essere a modo suo la prima parte di un'"opera totale", giocata esplicitamente su un fitto intreccio di apporti e suggestioni provenienti da un ventaglio di *scienze umane*, come diremmo oggi, che comprendono archeologia, linguistica, folclore, storia sociale e - in posizione tutt'altro che dominante, malgrado le proteste di Gasparini ai rilievi di Maver - storia letteraria. Gasparini s'è avventurato ormai con decisione sul terreno che pensa gli sia più congeniale. Tuttavia la Russia (e la Slavia) di cui analizza e mette a fuoco le peculiarità è *ancora*, se guardata dall'angolo visuale del futuro *Matriarcato slavo*, profondamente indeuropea: lo è sul piano linguistico - com'è ovvio -, *ma anche nella sulla cultura extralinguistica*. Annunciando a Maver i contenuti de *La cultura delle steppe* nel dicembre del '33, dalla casa di Altivole dove stava trascorrendo malinconicamente un gelido inverno di campagna d'altri tempi, Gasparini aveva spiegato che »i primi quattro capitoli« del libro - i soli poi, come abbiamo visto, che si accingeva a dare alle stampe - »sono più che altro di natura sociologica e studiano le forme della vita russa e le tendenze che si manifestano nella sua storia (passata e attuale) dalla più remota antichità; forme, beninteso, costanti e affini invece a quelle della *protostoria indoeuropea*«.

Ciò che infatti premeva allo studioso - per dirla in soldoni - era tentar di spiegare, e di spiegarsi, l'indeuropeicità "arcaicizzante" russa (e slava). E la chiave era fornita, secondo lui, dai tratti "orientali" del mondo slavo, che troverebbero palpabili riscontri nel mondo "ario" e specialmente in quello iranico: nel suo libro egli parla di una »maggiore purezza« indeuropea dei *protoslavi* rispetto alle »nazioni« indeuropee dell'Occidente, e intravede una »primordiale affinità slavo-aria e slavo-iranica rivelata da lingua e costumi«. Per giunta, dai contatti degli indeuropei »coi turchi e coi mongoli prima dell'emigrazione [indeuropea] dall'Asia centrale«⁹, sarebbero filtrati nel patrimonio etnoculturale slavo elementi "turanici" testimoniati fra l'altro, in terra russa, dalle *byliny*¹⁰.

⁸ Uno di essi è intitolato »Il Cristianesimo terrestre«, e con questo forse avrebbe dovuto far corpo *Il principe Myškin*, destinato, come sappiamo, a una futura isecunda parte di *La cultura delle steppe*.

⁹ Il Gasparini successivo farà propria la tesi di un'*Urheimat* indeuropea collocata più a ovest, nelle steppe dell'Eurasia.

¹⁰ E. Gasparini, *La cultura delle steppe. Morfologia della civiltà russa*, Roma 1934, p. 66. Per un attimo si potrebbero anche vedere, in alcuni punti di questo libro, accenni di una risposta "scientifica" a certe posizioni del movimento eurasista (che nel '33-34 però s'era ormai esaurito); ma Gasparini, per esempio, non cita nessuno dei suoi militanti; eppoi gli scritti e i programmi del movimento, pubblicati in seno all'emigrazione russa, e soprattutto a Berlino, difficilmente trovarono una qualche eco in Polonia.

11. Gasparini non dimostrava di amare particolarmente Belinskij, ma del famoso critico letterario aveva finito per condividere, senza volerlo, la scelta dirompente di »staccarsi da una vecchia idea, rinnegarla [...] e passare a un'idea nuova con tutto l'entusiasmo del proselito«. Per Belinskij, accadde nel 1841; per Gasparini, circa un secolo dopo; e l'idea nuova, il "fatto nuovo", nel secondo caso, era l'etnologia, che se aveva balenato qua e là negli interstizi de *La cultura delle steppe*, s'avviava ora a entrare d'impeto nelle ricerche gaspariniane. E a un certo punto di questo cammino - un punto non ben precisabile cronologicamente, come già mi è capitato di notare - si verifica una svolta, e quasi un rovesciamento di prospettiva. Gasparini scopre la *Kulturkreislehre*, la "teoria dei cicli culturali", che aveva avuto il suo »vero fondatore«, come osservava Renato Biasutti, nell'etnologo Fritz Graebner (1877-1934), agli inizi del Novecento¹¹, e aveva ricevuto il suo massimo impulso dal padre Wilhelm Schmidt (1968-1954), linguista ed etnologo che sulla base di quella teoria e dei suoi principii metodologici era riuscito a creare una propria attivissima "scuola storico-culturale" - la *Wiener Schule* -, con il suo centro organizzativo a Mödling, nei pressi di Vienna.

La *Kulturkreislehre* si presentava come il più solido, articolato filone del diffusionismo, un indirizzo di studi etnologici antievoluzionista, cioè opposto alla concezione elaborata in particolare dall'etnologo americano Lewis H. Morgan nella monografia *Ancient Society* (1877) - e "canonizzata" poco dopo da Friedrich Engels ne *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato, in relazione alle ricerche di L. H. Morgan* (1884)¹² -, secondo la quale ogni cultura, nel corso del suo sviluppo, seguirebbe un processo identico e unilineare, e sarebbe passata o passerebbe attraverso stadi essenzialmente analoghi¹³. In campo culturale, il principio evoluzionista venne rifiutato, ancora nell'Ottocento, dal geografo Friedrich Ratzel - che gli oppose il principio della *diffusione*¹⁴ -, così come in seguito da Leo Frobenius (1873-1938), che credette di individuare, nella storia delle civiltà, delle precise »ondate culturali« provenienti da focolai diversi.

Forse Gasparini conosce per la prima volta la classificazione delle culture proposta dalla *Wiener Schule*, nella versione che ne fornisce la parte conclusiva, etnologica del libro di Seifert sui "fattori della rivoluzione mondiale", i *Weltrevolutionäre* - dai bogomili ai bolscevichi. E perlomeno a un segmento di quella classificazione Gasparini sembra rimaner fedele, tutto sommato, pur facendo tesoro ben presto degli scritti di numerosi altri più noti e più autorevoli *Kulturkreislehrer*. Con una certa predilezione, non soltanto sua, per gli schemi triadici, Seifert distingue tre "culture primarie": (1) "il ciclo patriarcale della grande famiglia", (2) "il ciclo esogamico-matriarcale" (*dov'egli però non inserisce gli slavi*)

¹¹ La resa italiana del termine tedesco ricalcava quella adottata in Francia. Il "ciclo culturale" degli etnologi non va confuso, naturalmente, con il "ciclo di cultura" dell'apocalittica storiografia spengleriana, che indica la durata - dalla loro nascita al loro declino (circa mille anni) - delle otto "grandi civiltà" (*Hochkulturen*, - malgrado l'antitesi tedesca non solo spengleriana "Kultur - Zivilisation", mi sembra che *civiltà* sia, in quel contesto, la traduzione più accettabile di *Kultur*): com'è noto, l'ultima di esse, la occidentale o "faustiana", secondo Spengler sarebbe giunta al suo "tramonto" verso l'anno duemila, quando le sarebbe subentrata la nuova "civiltà russa"...

¹² Chiunque di noi si sia trovato a toccare in Unione Sovietica l'argomento "etnografija", conversando con qualche giovane *aspirant*, ricorda di sicuro come il libro di Engels fosse sempre il primo e, magari, l'unico a venir menzionato.

¹³ In genere, i seguaci della *Kulturkreislehre* ammettevano, ovviamente, forme di evoluzione culturale, sia pure distinte (e interne ai differenti "complessi" o "cicli"): si poteva insomma - e secondo Biasutti, si doveva - essere antievoluzionisti, ma non antistorici.

¹⁴ Ratzel attribuiva »i parallelismi sufficientemente marcati, ricorrenti anche in aree disgiunte e marcate, ad un'antica diffusione e migrazione di elementi culturali« (R. Biasutti).

e (3) “il ciclo esogamico patriarcale e totemico”. Di queste tre culture sono possibili tre ulteriori “combinazioni”; su cui non mette conto di soffermarsi, mi pare, benché nella terza di esse, dedicata alla mescolanza di contadini e pastori nomadi, campeggino abbastanza curiosamente gli slavi, la Cina e l'»India Posteriore«...¹⁵

In realtà, ad attrarre Gasparini dovè essere il proposito che egli sagacemente colse nel libro di Seifert - o piuttosto, direi, fra le sue righe e oltre le sue righe -: quello di »dimostrare che ogni tentativo di instaurazione di proprietà collettiva trae origine da un substrato agrario matriarcale e che quindi, a giudicare dai rivolgimenti prodottisi in Russia nel primo quarto del nostro secolo [ossia del Novecento], tale substrato era ancora operante nella civiltà degli Slavi«. Cosicché »la tragica separazione della Russia dall'Occidente denunciata da Čaadaev [...] risiederebbe nelle più intime fibre del mondo slavo«¹⁶.

12. Nel luglio del '48 Gasparini scriveva a Maver: »Quanto alle “messi” [delle ricerche etnologiche sugli slavi, evidentemente], hai torto! Sarebbero abbondanti perché il campo è vasto e inesplorato. Seifert [è la prima volta che incontriamo il suo nome nel carteggio gaspariniano, ma il tono della frase tradisce una consolidata familiarità con *Die Weltrevolutionäre* in entrambi i corrispondenti] lo ha appena sfiorato«. E il giudizio di Gasparini non mi sembra troppo severo: lo studioso definisce a modo suo quello che per lui aveva significato concretamente il libro di Seifert - il punto d'avvio della propria lunga, meticolosa, appassionata ricerca.

Nella sua recensione al *Matriarcato slavo*, sulle pagine di »History of Religions« (14:1, 1974), Mircea Eliade scriverà che »In spite of many brilliant analyses, Seifert's work was premature. As a matter of fact, it did not have any resonance among the Slavists«. A parte la resistenza di costoro ad allontanarsi dal terreno linguistico-filologico e storico-letterario, *Die Weltrevolutionäre* - pur ricco di »analisi brillanti« - poté lasciar perplesso più di uno studioso: non manca infatti di ingenuità, di osservazioni assai poco “scientifiche”, di risvolti pubblicistici legati a fenomeni contingenti. Del resto, il libro prese forma, non dimentichiamolo, sullo scorcio di un decennio che, da una parte, vedeva i bolscevichi ormai saldamente al potere in Russia e, dall'altra, vedeva espandersi in Germania e in Austria il movimento nazionalsocialista, - verso il quale Seifert manterrà un atteggiamento di sostanziale distacco, mentre la rivoluzione russa equivaleva, per lui, a »una palese ricaduta nella barbarie estrema«.

Ma chi era Joseph Leo Seifert (1890-1950)? Viennese, cattolico nazionalista molto vicino al partito cristiano-sociale austriaco, egli fu, come si legge in una recente “voce” di enciclopedia, »storico della cultura, filosofo della religione, slavista«. All'università aveva studiato, fra l'altro, con Jagić e Vondrák. Dall'interesse per la storia letteraria degli slavi era passato rapidamente a indagini sulla loro storia culturale e religiosa. Però era rimasto - o aveva preferito restare - ai margini dell'“accademia” e ben presto aveva intrapreso con successo la carriera di funzionario ministeriale¹⁷.

¹⁵ Vd. J. L. Seifert, *Le sette idee slave* cit., pp. 238-40 (ma nell'»Introduzione« alla monografia l'autore afferma come la “teoria dei cicli culturali” permetta di stabilire che »è caratteristico degli slavi il tipo dell'agricoltore matriarcale di zappa«, e questo spiegherebbe »perché siano proprie degli slavi le rivoluzioni contadine«).

¹⁶ E. Gasparini, *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi*, Firenze 1973, p. 2.

¹⁷ Una carriera che ebbe una sola interruzione, quando Seifert, all'indomani dell'Anschluss, si trasferì da Vienna a Berlino, dove svolse (sino alla fine della guerra, parrebbe) mansioni di esperto di “criptologia” presso l'*Oberkommando* della Wehrmacht.

Occorre tener presente che la *Kulturreislehre* fu accolta nella prima metà del Novecento - e talora “perfezionata” o “corretta” - da studiosi molto diversi fra loro per formazione e ideologia. Basti ricordare lo svizzero George A. Montandon, l'argentino José Imbelloni¹⁸, Renato Biasutti e Raffaello Battaglia, che della “teoria dei cicli culturali” furono i maggiori rappresentanti in Italia. E di essi, Battaglia, che insegnava all'università di Padova, ebbe stretti rapporti con Gasparini.

Lo testimoniano pure i numerosi riferimenti diretti e indiretti a Gasparini nella seconda e terza edizione dell'opera curata da Biasutti, *Razze e popoli della Terra* (1953 e '59), per la quale Battaglia scrisse i capitoli dedicati ai popoli dell'Europa centro-orientale. In una lettera a Maver del giugno '52, Gasparini gli racconta di avere incontrato spesso Battaglia negli ultimi tempi, e di essersi »lasciato abbondantemente saccheggiare da lui«. S'era però trattato di un saccheggio che definirei piuttosto amichevole. D'altronde, egli ammette di »averne tratto anche grande profitto di letture e consigli«, e si dice »fiero di averlo guadagnato alla sua tesi« sugli slavi e la loro cultura¹⁹.

13. Mentre vergava quelle frasi, Gasparini aveva davanti a sé, fresco di stampa, il fascicolo di »Ricerche Slavistiche« con il suo articolo *La cultura lusaziana e i Protoslavi*, il suo primo contributo “ufficiale” all'etnologia slava. Ma la dizione *Il matriarcato slavo*, con il sottotitolo *Note etnologiche sulle credenze religiose, le tradizioni iniziatiche e le costumanze degli antichi Slavi*, era già comparsa (ed era la prima volta) in uno dei lavori di quella che potremmo chiamare la “bibliografia ufficiosa” di Gasparini - sul frontespizio di un suo corso universitario dell'anno accademico 1948-49 (Milano 1949). *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi* avrebbe visto la luce praticamente un quarto di secolo più tardi (Firenze 1973)²⁰.

Ma gli anni - quella lunga serie di anni - consentirono a Gasparini di dare forma e sostanza in maniera sempre più esauriente ai risultati della propria indagine, tassello dopo tassello, attraverso l'accumulo e il confronto sistematico dei dati culturali via via raccolti²¹. E il risultato straordinario di questo lavoro si cristallizzò in un'opera, *Il matriarcato slavo* (“del 1973”) che è “monumentale” in senso metaforico e in senso proprio²² - “monumentale” per le dimensioni della ricerca, l’“audacia investigativa”, la qualità della scrittura, il respiro anche narrativo di molti suoi capitoli²³.

Dove risiede la specificità della monografia gaspariniana? Per rispondere, non sarà inutile, penso, ripercorrere lo sviluppo della civiltà slava così come lo scandisce Gasparini, e cercare di far luce sull'architettura in cui egli lo ha calato, tenendo ben presente che lo

¹⁸ A lui si deve forse la (prima) creazione, negli anni trenta, del termine *culturologia*, usato però in un senso che solo parzialmente coincide con quello della *kulturologija* dei semiotici russi.

¹⁹ »E' stato il primo in Italia«, scrive Gasparini, »ad applicare il metodo della *Kulturreislehre*, ma sono soprattutto le sue nozioni e esperienze di antropologo e palenologo che mi sono utili«

²⁰ Nel frattempo, altre quattro “dispense” s'erano intitolate al *Matriarcato slavo* fra il 1962 e il 1965 (mentre un'*Intrroduzione al matriarcato slavo* aveva trovato ospitalità su »Ricerche Slavistiche«, XIII, 1965).

²¹ Non va dimenticato, al riguardo, il valido sostegno e la preziosa collaborazione che Gasparini ricevette da alcuni insigni etnografi slavo-meridionali, come Milovan Gavazzi, Špiro Kulišić e soprattutto Milko Matičetov.

²² Una di quelle opere che Sergio Molinari, allievo di Gasparini e slavista sottile e raffinato come pochi, amava definire »michelangesche nell'insieme e fiamminghe nei particolari«.

²³ Gasparini - che possedeva un “temperamento artistico”, e ne era stato consapevole se non altro in gioventù, come risulta a tratti dal carteggio con Maver - nei tardi anni trenta aveva scritto un romanzo che, inviato a un editore alla vigilia della guerra, andò perduto (e solo dopo la morte di Gasparini la moglie rintracciò fra le sue cete le minute di alcune parti del libro).

studioso si richiama, come sappiamo, al metodo storico-culturali della *Kulturkreislehre* e della *Wiener Schule*, ma lo impiega senza forzature e schematismi: ne fa soprattutto - egli stesso lo afferma con decisione - uno strumento euristico, una "griglia" di verifica e di scoperta.

Per Gasparini la civiltà slava, nella sua essenza, era ed è rimasta anaria, benché rivestita di un "involucro" linguistico indeuropeo e intaccata per certi aspetti da elementi che sarebbero provenuti "dall'esterno", perlopiù da una cultura che doveva essere appunto quella degli "invasori" indeuropei; mentre al fondo della cultura slava ci sono tratti che la avvicinano nettamente, secondo Gasparini, al mondo ugrofinnico (ed è significativo che, a detta dello studioso, le affinità slavo-ugrofinniche non fossero "in preventivo", contemplate da un'ipotesi di lavoro, ma abbiano preso corpo in un secondo tempo, per forza di evidenza). E dunque, la presa di distanza dalle posizioni della "vecchia" *Cultura delle steppe* non potrebbe essere più radicale.

Quando il *Matriarcato* era ormai pronto per la stampa, Gasparini volle fornire - nei materiali, se non sbaglio, dell'ultimo corso che tenne a "Ca' Foscari"²⁴ - una sintesi del processo di formazione della civiltà slava, individuandovi »quattro stratificazioni successive che non solo si sono sovrapposte, ma sono in parte sfumate l'una nell'altra«. Il primo strato sarebbe quello di »una civiltà primitiva« dalla durata cronologica »immensa«, che »viveva della raccolta di specie vegetali spontanee e di caccia«. E' una fase della quale gli slavi avrebbero conservato fino all'Ottocento »i bisogni e l'ampiezza della raccolta, [...] la parità dei sessi con conseguente libertà prenuziale, la credenza in uno spirito della foresta e in un Dio celeste ozioso«.

Sarebbe seguita una seconda fase, che vede il dispiegarsi della grande »civiltà agraria« slava. Aggiungerò per inciso che Gasparini era convinto - non ricordo se l'abbia mai affermato nei suoi scritti - che i protoslavi dovessero la loro agricoltura a un centro di irradiazione diverso da quello della Mezzaluna Fertile²⁵. E' un'agricoltura femminile di zappa (e tipici utensili femminili saranno, fino in epoca moderna, non solo la zappa, ma anche il falchetto), »con proprietà femminile dei terreni e dei raccolti, nozze uxoricomiche«, discendenza matrilineare e »grande-famiglia a successione femminile materna«. Persiste la libertà prenuziale e »i matrimoni sono regolati sull'esogamia di gruppo« (clan o, forse meglio, *sib*, per usare un termine degli antropologi americani).

La terza fase della civiltà slava mette a nudo una serie di »trasformazioni [...] che non sono forse tutte indoeuropee, ma tutto fa supporre che risalgano all'età della comparsa degli indoeuropei. L'uomo fa il suo ingresso nelle coltivazioni femminili con aratro e carro e confisca i terreni coltivati a cereali che vengono collettivizzati in mani

²⁴ E. Gasparini, *Il peso della terra. Spettro antropologico della letteratura russa*, Venezia 1968, pp. 5 sgg. (cfr. anche il saggio *Per uno spettro antropologico della letteratura russa*, che lo studioso pubblicò nel primo volume della serie *Il mondo slavo*, Padova 1969). E' una sintesi da cui citerò largamente, perché fu stesa da Gasparini quando stava per separarsi dal *Matriarcato slavo*, e di questa sua "fatica" troviamo in quelle pagine una specie di guida e di suggello, e nello stesso tempo vi sorprendiamo quasi il *regard éloigné* che permette di raccogliere in un solo colpo diocchio un paesaggio steso a ventaglio sotto i nostri piedi.

²⁵ E' questo un interessante punto di convergenza tra le opinioni dell'antievolutionista Gasparini e, per esempio, quelle dell'"evoluzionista" J. J. Bachofen, l'autore di *Das Mutterrecht* (1861), propenso a ritenere - come il suo contemporaneo Th. Waitz - »che in più luoghi della terra, indipendentemente, dalla economia primitiva basata sulla raccolta e sulla caccia fosse sorta l'agricoltura: opera questa della donna, alla quale era già in precedenza affidato essenzialmente il lavoro della raccolta. Il nuovo importante contributo portato dalla donna all'economia della tribù, con la coltivazione, doveva poi dare origine alle istituzioni matriarcali« (R. Biasutti, *Razze e popoli della Terra*, Torino 1959³, p. 676).

maschili». Le donne conservano gli orti e le coltivazioni di fibre tessili, e restano di loro proprietà i bovini. »Contrariamente a quanto avviene nell'ambito indoeuropeo, l'esogamia di gruppo non scompare [...], si indebolisce con la frequenza delle nozze virilocali, nelle quali però continua a vigere l'antica autorità materna sulla prole, affidata alle cure del fratello (avuncolato)»; eppure il "diritto materno" non cede mai completamente, nemmeno in seguito, alla *patria potestas*. Infine - e siamo alla quarta fase, al quarto strato della civiltà slava -, tra il IX e il X secolo nel mondo slavo penetra la civiltà urbana e statale.

14. Non è possibile tentare qui una pur sommaria rilettura critica d'un'opera della vastità e complessità del *Matriarcato slavo* di Gasparini, - tanto più che su di essa è mancato un vero dibattito, in seno alla comunità degli studiosi, a cominciare dagli slavisti. Eliade, salutando l'uscita della monografia, scriveva: »This impressive work [...] will certainly arouse impassioned discussions among the historians of Slavic culture«. Ma così non fu allora e non è stato in seguito. E fra le cause va sicuramente annoverata anche l'assenza di una sua traduzione in qualche lingua più accessibile dell'italiano ai ricercatori stranieri, e in specie a quelli dell'Europa "orientale" (chi scorra, per fare un esempio, le voci dell'"enciclopedia" - in due grandi, corposi volumi - *Mify nadorov mira* [Moskva 1982, pp. 672 + 720], con "voci" talvolta straordinariamente ricche e piuttosto eterodosse rispetto alla tradizione sovietica, non solo non s'imbatte mai nel nome di Gasparini, ma scoprirà che sono pochissimi, forse in tutto dieci-dodici, i testi in lingua italiana citati negli inserti bibliografici).

E su suolo russo, una simile rilettura è ormai fortemente compromessa, purtroppo, dalla scomparsa in anni recenti di studiosi della forza e originalità di Nikita I. Tolstoj e Vladimir N. Toporov, come pure di un eminente archeologo come Valentin V. Sedov, gli unici uomini di scienza, forse, che avrebbero potuto offrirci le riflessioni che il progetto, l'impresa etnologica di Gasparini meritava e merita. Personalmente, serbo intatto il ricordo di una conversazione con N. I. Tolstoj di quasi vent'anni fa, durante la quale lo slavista confessò di vedere in *Slovanské staro-itnosti* di L. Niederle, *Kultura ludowa S-owian* di K. Moszynski e *Il matriarcato slavo* le sole tre opere al mondo che, da angolature diverse, avessero saputo dare un'interpretazione organica del mondo slavo; e tratteggiò in un batter d'occhio una loro sottile, stupefacente analisi comparativa²⁶. C'è comunque un piccolo esperimento che vorrei proporre, così da far toccare con mano al lettore del *Matriarcato slavo* come, da una parte, le indagini gaspariniane trovino conferma in fonti che lo studioso ebbe modo di conoscere solo in parte e superficialmente (anche se parve intuire l'importanza di quel materiale); e come, d'altra parte, tali indagini siano d'aiuto nell'interpretazione di determinati testi slavi antichi.

Quando a Novgorod e dintorni gli archeologi cominciarono a scoprire, nel 1951, e si diedero via via a pubblicare i documenti medievali russi graffiti su corteccia di betulla, Gasparini riuscì a procurarsi alcuni dei primi volumi della serie *Novgorodskie gramoty na bereste*. Ma soltanto oggi è possibile, secondo me, ricondurre al loro reale significato, grazie proprio a Gasparini, un fascio non trascurabile di "cortecce" che riguardano legami parentali - e spesso, per giunta, sono state delle donne a scriverle o a dettarle.

²⁶ Circa l'alto apprezzamento espresso da Tolstoj e Toporov nei riguardi del *Matriarcato slavo* vd. anche G. Dell'Agata, *Filologia slava e slavistica*, in *La slavistica in Italia* cit., p. 19.

In particolare, si tratta di inequivocabili testimonianze di quell'avuncolato slavo che lo studioso ha messo in luce così nitidamente nella parte centrale del suo libro. Ecco infatti che le mittenti delle *gramoty* 9 (Gostjata), 49 (Nostas'ja), 531 (Anna) scrivono al fratello (al »signor fratello«) per chiedergli - e in maniera risoluta, quasi perentoria - di intervenire in loro difesa o a tutela loro e dei figli (*gramoty* 9, 49, 531). Naturalmente, le situazioni variano: il marito vuole ripudiare Gostjata ma senza restituirle i suoi beni (dote, regali ecc.); Nostas'ja è rimasta vedova con figli piccoli; un probabile socio del marito di Anna ha accusato lei e la figlia di scorrettezze, così almeno parebbe, nel prestar denaro a interesse (e, oltretutto, le ha chiamate »puttane« e »baldracche«).

Un'altra donna, la Nežka della *gramota* 644, che si sente imbrogliata dai fratelli, li avverte, li minaccia quasi: »Io non sono più una sorella per voi, se vi comportate così: (se) non intendete fare niente (di ciò che avreste dovuto, di ciò che avevamo concordato)«. Il Kuz'ma della *gramota* 156 esige e ottiene dal cognato, temporaneamente lontano dalla famiglia, una specie di riconoscimento ufficiale del suo diritto di "riportarsi a casa" la sorella maltrattata dai figliastri.

Venendo a sapere che la sorella è gravemente malata, il Doma-ir della "corteccia" 705 propone al cognato di mandare suo figlio, nel caso dovesse rimaner orfano della madre, a vivere da lui, così da permettere allo zio di »trarne conforto« - e in sostanza di adottarlo, cioè di farlo (ri)entrare nel clan materno. Gasparini, nel *Matriacato slavo*, scrive, quasi poeticamente, che per gli slavi »solo il sangue femminile è [o era] conduttore di discendenza«. Dunque, tocca al fratello della sposa di vegliare sulla continuità di questo metaforico flusso che - all'interno della clan o della *sib* - lega generazione a generazione...

15. Ricostruire etnologicamente un insieme di fenomeni culturali nella loro pienezza e totalità - poco importa se siacronica o sincronica - può diventare un'esperienza creativa e dunque interiore, a proposito della quale non credo avrebbe molto senso invocare i principii e i criteri della moderna epistemologia. Lo diventò per Gasparini e per vari altri noti studiosi.

Malinowski, in una nota del diario che tenne durante il soggiorno alle Isole Trobriand, dove condusse la più celebre delle sue ricerche sul campo, scrive: »[...] non è possibile parlare di fatti oggettivamente esistenti: la teoria crea i fatti«; »[...] la "storia" come scienza autonoma non esiste. La storia è l'osservazione dei fatti secondo una certa teoria; è un'applicazione di questa teoria ai fatti così com'è generata dal tempo«²⁷. In una lettera a Maver del maggio 1934 Gasparini si chiede: »E' possibile che esistano ancora degli scienziati che credono ad una "verità" obiettiva ed "effettuale", sia pure nel campo della storia?« (e *storia* qui intende anche "storia della cultura"). Certo, rivolgendosi a Maver parecchi anni dopo, nell'estate del '51, lo slavista proclama che »l'etnologia è infallibile«, nel senso che lo strumento (euristico) del metodo della *Kulturkreislehre* è un mezzo di scoperta sicuro (nel caso specifico, egli si riferiva al tema della "seconda sepoltura" presso

²⁷ Traggo la citazione da un libro di C. Ginzburg (*Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Milano 2002, p. 111) - con qualche lieve ritocco suggerito dal testo originale polacco dei diari dell'antropologo: *Dziennik w ści-yym znaczeniu tego wyrazu*, a cura di G. Kubica, Kraków 2002, p. 472. Ginzburg - che si è valso della loro traduzione inglese - osserva (*ibid.*, pp. 111-112) che quelle »parole fanno venire in mente i saggi giovanili di Malinowski su Nietzsche e su Mach, e più in generale la tradizione intellettuale polacca« del primo Novecento.

gli slavi, che finallora non aveva trovato una sua precisa collocazione all'interno di un "complesso culturale").

Ma in quegli anni Gasparini paragona ripetutamente il fascino che la *Kulturkresilehre* esercitava su di lui all'amore di Paolo Uccello per la "divina prospettiva", cioè, in sostanza, a un'emozione artistica. Ritengo che *Il matriacato slavo* e in genere i lavori etnologici gaspariniani vadano oggi letti o riletti tenendo conto di tutto questo - come il frutto di un lavoro a suo modo estremamente rigoroso e insieme nutrito di una componente emotiva (per Gasparini l'emotività, si direbbe, acuisce il fiuto, l'intuito del ricercatore) che dà talvolta alla "ricostruzione" storico-culturale *un di più*, una filigrana suggestivamente visionaria.

Evel Gasparini. Od ruske literature do slovanske etnologije

Remo Faccani

V prispevku sta predstavljena življenje in delo velikega italijanskega slavista in antropologa Evela Gasparinija (1900–1982) ob petindvajsetletnici njegove smrti. Več pozornosti je posvečeno njegovemu zanimanju za umetnost in za ideje Dostojevskega ter strastnemu preučevanju kulturne zgodovine in slovanske etnologije v času njenega dozorevanja. Pri tem delu je Evel Gasparini dobil veliko pomoči od južnoslovanskih narodopiscev, kot so Milko Matičetov, Milovan Gavazzi in drugi.

U susret drugoj mitologiji

Porod od tmine: Jokastine kćeri i unuke

Ivan Lozica

Sve je počelo sumnjom (možda pretjeranom) da Bogovi ne umiju govoriti (Borges 1976: 80).

The author presents the situation and tendencies in contemporary mythological research. The paper starts out from the mythos-logos antithesis and from the twofold conception of the myth as a fabricated and as a sacred story. On the basis of a review of Croatian and mainstream mythological trends, the author perceives two main orientations in mythological research: the historical reconstruction of the proto-Slavic myth, and research into the myth, mythic awareness and mythic language in contemporary everyday life.

Podnaslov je kroatističko-rodna parafraza naslova knjige Milivoja Solara *Edipova braća i sinovi* (Solar 1998). Ako su Edipova braća i sinovi Eteoklo i Polinik, njihove su sestre Antigona i Izmena. I njima je Edip podjednako i otac i brat, a Jokasta im je i majka i baka. Jokasta je prava majka cijeloj toj mitskoj mediteranskoj obitelji. Pritom je i četverostruka baka – svima osim muškoj glavi obitelji, to jest svome najstarijem sinu i mužu, nesretnome kralju Edipu. Antigonina tragedija nije samo u tome što odlučuje pokopati brata protivno odluci vlasti ili što možda jedina razumije oca i brata, slijepog Edipa – ona je istodobno sestra, teta, nećakinja i sestrična koja s Polinikovim tijelom pokapa i brata i bratića i strica i nećaka jer sukob Eteokla i Polinika nije samo balkanski bratoubilački rat, to je višeznačna borba u kojoj sudjeluju braća, bratići, nećaci i stričevi. Teatrološki gledano, u tome agonu imamo (barem) osam aktanata u dvojici aktera. Prevedimo to mitolojskim rječnikom: ako su *alopersonaži* (Ivanov i Toporov 1974:6) razni, drugoimeni likovi koji funkcioniraju kao znakovi za isti element strukture, onda su Eteoklo i Polinik u ovom slučaju *izopersonaži*: imenom isti likovi koji istodobno funkcioniraju kao znakovi za razne elemente ili semantičke slojeve strukture u sukobu.

Srećom, ovo izlaganje nije pokušaj analize starogrčke mitologije iz rakursa etnologije srodstva ili etnologije obitelji, nije ni pokušaj aktantske analize u duhu performativne antropologije ili antropologije teatra, a nije niti zaokret prema rodnoj analizi koja bi promjenom vizure Edipov kompleks zamijenila Jokastinim. Kao što Solarova knjiga zapravo ne govori o Edipu, Eteoklu i Poliniku, tako ni ja ne mislim govoriti o Jokasti, Antigoni i Izmeni. Svaka sličnost tih grčkih mitskih likova sa stvarnim likovima iz našeg života sasvim je slučajna. Složeni odnosi u Edipovoj obitelji samo su uopćena metafora za raznolike tendencije mitoloških istraživanja, ali i podsjetnik na zapostavljena, zanemarena tzv. “niža” bića mitskih predaja. Ta su bića živa u folklornome procesu, javljaju se kao likovi u svakodnevnom pripovijedanju i time se bitno razlikuju od mrtvih poganskih bogova, ali

ih prioriteta bajoslovne znanosti ipak ostavljaju u sjeni rekonstrukcije biandrijskog trokuta praslavenske svete obitelji.

Namjera mi je iz šireg teorijskog rakursa skicirati vlastito viđenje stanja i tendencija mitoloških istraživanja u hrvatskoj znanosti, dakako bez pretenzija na potpunost ili univerzalno prihvaćanje. Riječ je o osobnoj prosudbi, o radnome komentaru.

Mythos i logos

Počet ću od razlike *mythosa* i *logosa* koju uvode prvi grčki filozofi jer je to nešto što se nikako ne može preskočiti. Tu se priča, riječ ili govor cijepa na dvije suprotnosti, nerazložitu (*mythos*) i razložitu (*logos*). Podjela uključuje valorizaciju: rani filozofi poput Heraklita i Ksenofana zalažu se za spoznaju temeljenu na logosu, a kritiziraju spoznaju utemeljenu na mitu. Mit je tako donekle poistovjećen s neutemeljenom glasinom, ali mu već Platon i Aristotel nanovo priznaju neke spoznajne (odgojne i umjetničke) vrijednosti. Imamo dakle dvije priče (izmišljenu i istinitu), ali ipak i dvije spoznaje koje u svojim brojnim mutacijama, tumačenjima i razvojnim procesima koegzistiraju do danas. Mislim na povijest odnosa teologije i filozofije, vjere i znanosti, umjetnosti i znanosti, uma i razuma, podsvijesti i svijesti, etike i gnoseologije, aksiologije i logike, intuicije i diskurzivnog mišljenja itd. Paralelna egzistencija dviju spoznajnih sfera pojašnjava nemogućnost definiranja mita logičkim aparatom: razumom se ne može do kraja pojmiti um, *logosom* je nemoguće u potpunosti zahvatiti mit. Jer, unatoč svoj kontroverznosti poimanja, mit pripada nadnaravnoj, izvanrazumskoj sferi: “mit je pripovijedanje o zgodama bogova” (Belaj 1998:16), “pripovijetka o bogovima i božanskim bićima u čiju zbiljnost narod vjeruje” (Propp 1990:47), “mitovi opisuju različite i ponekad dramatične izljeve svetoga (ili ‘nadaravnog’) u svijetu” (Eliade 1970:9-10) — ukratko, u arhaičnim društvima, mit je sveta priča o početku svijeta i pojava u svijetu ili bar priča o nadnaravnim bićima i njihovim svetim moćima.

Ipak, opreka *mythosa* i *logosa* ne iscrpljuje se oprekom vjere i znanja, ona (bar iz naše povijesne perspektive) konotira i opreku nereda i reda, kaosa i kozmosa – pa čak i unutar same vjerske sfere. U sjeni razvikane opreke mita i *logosa* krije se zanimljivo i nedovoljno istraženo pitanje odnosa mita i vjere u antičkom kontekstu. Vitomir Belaj o tome piše ovako:

“No, helenski mudraci nisu ni pokušavali dati teološka objašnjenja svojim mitovima. Grčkoj inteligenciji, koja je tumačila mitove, oni nisu bili zanimljivi kao iskazi o vjerovanju. Mitovi, zapisani u Homerovim epovima, u brojnim grčkim dramama, ne podučavaju publiku o bogovima, nego pomoću slika iz drevnih mitova pripovijedaju o sudbini običnih ljudi” (Belaj 1998:15).

Tolika umjetnička sloboda svjetovne uporabe (i preradbe) svetih tekstova iznenađuje. Tako je bilo u antičkoj Grčkoj, a kako je bilo drugdje? I tretiranje mita kao izmišljene ili čak neistinite priče u ranoj europskoj filozofiji upućuje na tolerantnost, slabost ili čak neusustavljenost poganskih religijskih predodžbi i institucija, dakako u usporedbi s kršćanstvom i drugim velikim religijama novije povijesti. To je nešto što moramo uzeti u obzir pri rekonstruiranju pretkršćanskih vjera. Kristijanizacijom i kršćanskom interpretacijom ne zamjenjuju se samo konfuzna i etički ambivalentna poganska božanstva odreda

dobrim kršćanskim svecima, nego se u mnogobožački nered uvodi red, rigidniji monoteistički sustav. Kontroverzni i mnogoznačni poganski sadržaji prekrivaju se usustavljenim kršćanskim sadržajima. Poganskome mitu suprotstavlja se kršćanski *logos*, a poganska se vjera poistovjećuje s mitologijom - za razliku od službene vjere kojoj se priznaje status religije. Negdje između religije i mita govorit ćemo o poganskim kultovima: kult podrazumijeva vanjske znakove štovanja božanstva, ali izravno ne pretpostavlja razrađeni religijski sustav. Tako mit učvršćuje svoju svakodnevnu reputaciju izmišljene, neistinite priče — priče u koju više ne vjerujemo.

Mit i zbilja: prošlost i sadašnjost, dijakronija i sinkronija mita

U kakvu su to odnosu mit i zbilja? Sintagma upućuje na inačicu opreke *mythos* – *logos*. Teškoće definiranja i mita i zbilje natjerat će nas da posegnemo za poznatom Eliadeovom knjigom, ali i tamo se zbilja javlja samo u hrvatskom slobodnom prijevodu naslova koji u izvorniku glasi *Aspekti mita*. Ipak, početak te knjige vodi nas u srž problema:

“Znanstvenici Zapada već više od pola stoljeća pručavaju mit sa stajališta koje se znatno razlikuje od stajališta 19. st. Mjesto da razmatraju, kao njihove preteče, mit u uobičajenom značenju, kao ‘priču’, ‘invenciju’, ‘fikciju’, prihvatili su ga onakvim kakvim su ga shvaćali u arhaičnim društvima, gdje (naprotiv) mit označava ‘istinitu priču’, to dragocjeniju što je više posvećena, primjerna, što označava. Ali ta nova semantička vrijednost koja se pridaje riječi ‘mit’ čini njegovu upotrebu u svakodnevnom govoru dvoznačnom” (Eliade 1970:5).

Uporaba riječi mit u svakodnevnome govoru nije samo dvoznačna ili višeznačna, ona je i proturječna. Aporiju možemo protumačiti povijesnim promjenama u recepciji mita kao što to čini Eliade: u arhaičnim je društvima mit sveta priča, a u modernim društvima preostaje priča kao fikcija. Je li to povijesni zaborav svetosti mita? Ako jest, kako pojasniti tretiranje mita kao izmišljene priče (ili čak glasine) već u samim počecima europske filozofije? Dopuštam da starogrčki svijet možda već i jest moderno društvo, početak povijesnoga svijeta zapadne civilizacije koja navodno još traje, upitni vrh velike sante pretpovijesti čovječanstva, ali zašto je onda antinomija mita još uvijek u svakodnevnoj uporabi? Eliade to tumači znanstvenim prevratom u dvadesetom stoljeću: istraživanjima uloge živog mita u tzv. arhaičnim društvima rehabilitirana je svetost mita. Eliade iznosi još jednu misao vrijednu rasprave: ideju o usporednom postojanju mitologije i religije, što otvara mogućnost njihova razlikovanja i unutar istoga društvenopovijesnoga konteksta. Sve velike mediteranske i azijske religije posjeduju mitologije, ali su te mitologije uvelike sistematizirane, prepričane, oblikovane, obrađene i razrađene. S druge strane, mitske tradicije arhaičnih društava nisu se prenosile pisanim tekstovima. Iako su se i mitovi tzv. “primitivnih” mijenjali i obogaćivali usmeno, Eliade se opredjeljuje (i ne samo on) za proučavanje mitova baš u arhaičnim i tradicijskim društvima jer tamo mitovi navodno još uvijek žive u izvornom društveno-religijskom kontekstu, odražavaju prvotno stanje (v. Eliade 1970:8-9). S današnjih teorijskih pozicija takva se argumentacija teško može braniti. Prvotnoga stanja jednostavno nema, a zapadnjačko naguravanje prekomorskih narativnih oblika u grčko-rimski žanrovski kalup mita u najmanju je ruku europocentrično. U postkolonijalnom duhu moramo najzad priznati kolonijalni značaj dvadesetostoljetnih antropoloških istraživanja u mitski dalekim zemljama, moramo preispitati etičku i političku

pozadinu opasnih teorija o sociokulturnoj evoluciji, moramo se zapitati o perzistenciji "mita o dobrome divljaku" koji nam stoljećima terapeutski služi kao društveni vremepolov. Prisjetimo se Fortisovih Morlaka: već i putopisci 18. stoljeća koji su opisivali život navodno primitivnih društava nastojali su pronaći tragove antike i tako pomoći ugledu i boljem poznavanju prošlosti vlastitoga naroda, odnosno moderne nacije u nastajanju (Fortis 1984).

Već i najpovršnije razmišljanje o prošlosti i sadašnjosti, dijakroniji i sinkroniji mita protivi se isključivosti. Premda mit govori o najstarijim vremenima ili o bezvremenskim zbivanjima ništa nas ne prisiljava na istraživanje samo najstarijega mitskog sloja. Zanimanje za genezu mita važno je koliko i zanimanje za genezu naroda ili nacije, ali je isto tako opravdano i potrebno pratiti mit kroz sva povijesna razdoblja do naše svakodnevice. To je ujedno i najsustavniji način osvještavanja i kontrole projiciranja vlastite konstrukcije identiteta u davninu.

Eliadeova poredbena mitologija dakako i namjerama i znanstvenim doprinosom nadilazi kolonijalne uporabe, a istraživanje živoga mita jest djelotvorno sredstvo u suzbijanju pasatističkog mitotvorstva. Ipak, polazište domaćih povijesno usmjerenih mitoloških istraživanja teško može biti živi poganski mit: Hrvati su prvi među Slavenima prihvatili kršćanski religijski sustav i time se i danas ponose. Ono što hrvatskoj etnologiji i folkloristici kao nacionalnim disciplinama tu preostaje zapravo je svojevrsna kulturna forenzika: rekonstrukcija cjeline mrtvog poganskog mita iz fragmenata prepoznatih u folklornome korpusu.

Teško je prihvatiti tminu barbarstva vlastitih predaka. Pripadnost ili barem bliskost antičkoj civilizaciji Sredozemlja bolje zvuči. Ali, ako već ne možemo s Grcima i Latinima dijeliti isti Olimp, u konstrukciji povijesnog identiteta nacije poslužiti će nam i drevno praindoeuropsko zajedništvo. Nemam ništa protiv, riječ je o ključnom i posve legitimnom znanstvenom zanimanju za povijest vlastite kulture te o aktualnoj društvenoj (i političkoj) potrebi u identifikacijskim procesima unutar nove europske zajednice. Ni to nije ništa novo: mitološka istraživanja nikad i nigdje nisu bila vođena isključivo povijesnim interesom, mi smo uvijek polazište tumačenja, tu i sada. Mit o potpunoj znanstvenoj objektivnosti izmišljena je priča, isključenje subjekta je definicija smrti znanstvenika. Važno je to prihvatiti i ugraditi u metodološki aparat, izriječkom iskazati u tekstu. Neosvijestene ili prikrivene motivacije istraživača pripadaju sadašnjosti i lako se projiciraju u prošlost. Moramo ih priznati i osvijestiti jer one uvijek postoje. Ako ih ne iskažemo, nerazumno napuštamo *logos* i nehotice sami ulazimo u mit, dijakronijski zadiremo u rekonstruiranu sliku prošle sinkronije, priključujemo se mitotvorcima i sudionicima mita, postajemo učeni svjedoci teofanije. Radost i uzbuđenje koje mitolog ponekad osjeća otkrivajući mitski svijet prošlosti nadilaze obično zadovoljstvo znanstvene, intelektualne spoznaje. To su pomalo atavističke emocije posvećenog zajedništva, emocije koje nas izdvajaju iz povijesnog tijeka vremena i bliske su drevnoj mitskoj radosti ritualnih ponavljanja prvotnih božanskih činova, obrednome transu sudionika i suvremenika u stvaranju svijeta.

Teogonija, kozmogonija, sociogonija i pitanje identiteta

Temeljni interes mitologije jest interes za prvi početak stvarnosti. I mit i mitologija nastoje proniknuti, protumačiti nastanak zbilje. To se podjednako odnosi na mitološku znanost i na predmet njezina istraživanja. Mitologija kao znanost (dakle bajoslovlje) po-

stavlja pitanje o odnosu mita i zbilje iz razumske, intelektualne spoznajne sfere, s nedovoljne pozicije *logosa*. Preostaje nam umska spoznaja, ali ona ne može uzvratiti pitanjem o odnosu *logosa* mitološke znanosti i zbilje. Umska je spoznaja neupitna, ona pripada području važenja. Um ne postavlja pitanja, um odmah radosno uspostavlja mit.

Interes za prvi početak jest sveta zadaća dostojna bogova jer prve i zadnje karike profanog lanca uzročnopsljudičnih veza nisu dostupne smrtnicima, one nadilaze razumsku, logičnu, intelektualnu spoznaju i povijesno znanje. Dopustite mi malo šale: mitologija je opasan posao, približavajući se skrivenome istraživač može napustiti razum i u božanskom zanosu pasti u sveto ludilo. Zato se mitolozi često brane interdisciplinarno, traže pomoć naizgled trezvenijih, staloženijih znanosti poput filologije, semiotike ili matematike u nadi da će tako nekažnjeni egzaktnije prići svetome.

Ako je teogonija priča o postanku bogova, ako je kozmogonija priča o postanku kozmosa, onda bismo priče o postanku roda, naroda ili koje druge zajednice mogli nazvati sociogonijama. U starim ljetopisima i drugim književnim spomenicima nalazimo predaje o davnoj povijesti, a u tim je tekstovima teško razlučiti što pripada povijesnim zbivanjima, što literarnoj a što usmenoj tradiciji (Bošković-Stulli 1978:80). Priče o djelima prvih predaka (rodonačelnika) ili o osnivanju gradova mitske su prirode bez obzira na vrijeme nastanka. Nad mnoštvom tekstova takvih povijesnih predaja historiografi i mitolozi muku muče dvojeći o znanstvenoj pouzdanosti i istinitosti podataka, a suočeni su i s brojnim apokrifnim spisima, smišljenim krivotvorinama iz novijih stoljeća i maštovitim književnim obradama. Puno je lažnih pretkršćanskih bogova rođeno kršćanskim perom, a neka od tih izmišljenih božanstava i danas su kulturno utjecajnija od pravih zaboravljenih bogova. Pitam se nije li lažni bog o kojemu se stoljećima govori i piše kulturološki stvarniji od istinskog zaboravljenog boga koji više ne postoji u našem kulturnom kontekstu. Što nam to govori? Potreba za mitom nije nešto što pripada samo arhaičnim društvima. Hotimično ili nehotično mitotvorstvo se nastavlja, proizvodnja književnih i znanstvenih tekstova s mitskom tematikom kontinuirano traje i posebno buja u za zajednicu kriznim, prijelomnim vremenima. Želimo pokazati da nismo od jučer: mitologija je pozivanje na drevnost roda i nacije, građansko rodoslovlje koje zamjenjuje feudalne grbove i listine, dokaz izvrsnosti podrijetla i isticanje pripadnosti zajednici.

Preuzimanje tuđeg mita ujedno je i preuzimanje tuđeg identiteta. U vremenu komunikacije i globalizacije mitovi i religije svijeta postaju zajedničkom svojinom, ali istodobno nastojimo sačuvati nacionalnu, regionalnu ili lokalnu kulturu.

Tako smo došli do ključnog pitanja o ulozi mitologije u formiranju nacionalnog i kulturnog identiteta.

Što nam o tome može reći povijest istraživanja mita u Hrvatskoj? Postoje li hrvatski mitovi, što je to hrvatska mitologija? Tu se susrećemo s mnoštvom problema.

Prvo moramo odgovoriti na pitanje o nacionalnoj pripadnosti mita. Ako nas zanima najstariji sloj, drevna hrvatska mitologija, onda smo već projicirali ideju o zasebnoj hrvatskoj kulturi nekoliko tisućljeća unazad, pretpostavili smo da se već mitologija prvih Hrvata dovoljno razlikuje od mitologija naših susjeda i drugih naroda. Radi se o preslikavanju nama suvremenog nacionalnog identiteta u davnu prošlost koja nedvojbeno prethodi formiranju modernih nacija. Ustrajemo li na aktualnim ili povijesnim državnim granicama može nam se dogoditi da istraživanjem zahvatimo tek dio neke veće povijesne mitološke cjeline, recimo (pra)južnoslavenske, praslavenske ili praindoeuropske. Može nam se dogoditi i suprotno, da neke lokalne ili regionalne karakteristike pripišemo cijelo-

me hrvatskom teritoriju ili narodu. Moramo uzeti u obzir i povijesne migracije Hrvata i njihove brojne dodire s drugim kulturama, a pritom nas prati i kronična nestašica podataka. Riječ je o uvijek vrućoj znanstvenopolitičkoj ili političkoznanstvenoj odluci, odluci koju su morali donositi svi domaći istraživači mitoloških tema koji su živjeli u različitim državnim zajednicama i u promjenljivim kulturnim kontekstima na ovim prostorima. Nacionalno ili nadnacionalno? Odlučiti su morali i stranci koji su se bavili našom mitologijom. Na primjer, Edmund Schneeweis je početkom 20. stoljeća pisao o vjerovanju i običajima "Srbohrvata" kao jedinstvenog naroda triju vjeroispovijesti (Schneeweis 2005). Njegov konstruirani srpskohrvatski narod/nacija posljedica je konsolidiranja tada novih odnosa moći tijekom i nakon Prvoga svjetskog rata, uključuje Srbe, Hrvate, Crnogorce i Bošnjake, a temelj određenja jest jezik (poiman kao zajednički). Sve razlike na koje je nailazi Schneeweis nastoji protumačiti trostrukim utjecajem antike, kristijanizacije i islamizacije te prodorima kulture susjednih naroda tijekom povijesti. Drugim riječima, nacionalni i kulturni identitet (re)konstruirane mitologije zapravo je konstrukcija identiteta samog istraživača projicirana u davnu prošlost. Mitološka literatura kojom raspoložemo (posebno ona starija) funkcionira kao povijesni konglomerat varijacija na temu identiteta. Ipak, izbor između nadnacionalnog i nacionalnog u mitologiji odavno nije sasvim arbitraran: već površnim čitanjem uvoda knjige Vitomira Belaja *Hod kroz godinu* (Belaj 1998:31-44) vidjet ćemo da najstarija vrela tretiraju Slavene kao cjelinu, omogućuju nam samo grubu podjelu na istočno i zapadno slavenstvo pri čemu nailazimo na velike razlike u značajkama i popisima bogova, što je možda posljedica kasnijeg razvoja odvojenih religijskih sustava (Belaj 1998:38). Nemamo niti jedan sačuvan praslavenski mitski tekst, ali zato imamo višestoljetno mitotvorstvo učenih ljudi koji slaveniziraju grčko-rimsku mitologiju, snažne međusobne utjecaje slavenskih znanstvenika u 19. stoljeću, Jagićevu oštru kritiku uporabe folklora u tvorbi slavenskih poganskih bogova, evolucionističke pristupe praslavenskoj vjeri Légera, Niederlea i Rybakova, ali i novije radove Uspenskog, Toporova i Ivanova (u drugoj polovici 20. stoljeća) koji također utječu na mitološka istraživanja u svim slavenskim zemljama. Belaj bilježi samo dva novija pokušaja izravnije mitske projekcije hrvatskoga identiteta, iako ni ti pokušaji izrijekom ne napuštaju slavenski krug. Članak Milana Šufflaya u *Obzoru* 1928. godine i studija Ive Pilara "O dualizmu u vjeri starih Slovena i o njegovu podrijetlu i značenju" u ZNŽO (Šufflay 1928; Pilar 1931) nastali su na tragu teorije češkog povjesničara Jana Peiskera o zoroastrijskim kulturnim pozornicama u krajoliku. Ti su radovi kasnije bili iskorišteni kao dokaz za navodno iransko podrijetlo Hrvata (Belaj 1998:42). Odatle slijedi da je ozbiljnu znanstveniku danas vrlo teško pisati isključivo o hrvatskoj mitologiji ili napisati suvislu povijest samo hrvatskih mitoloških istraživanja. Zato je Vitomir Belaj svoj povijesni pregled istraživanja uklopio u cjelokupni pregled izvora za poznavanje i rekonstrukciju praslavenskoga bajoslovlja i opredijelio se za zaobilazni, deduktivni put primjene rekonstruirane praslavenske mitologije na hrvatske prilike (Belaj 1998:30-44). Zato je i Radoslav Katičić kao filolog krenuo u rekonstrukciju praslavenskoga mita uzimajući u obzir obilnu južnoslavensku građu i indoeuropske te antičke usporednice (v. Belaj 1998:362-363). I Mislav Ježić postupa slično: uspoređuje praslavenski i praindoeuropski mit (Ježić 2006).

Stari slojevi hrvatske mitologije mogu se rekonstruirati samo komparativno, a ako mit shvatimo kao svetu priču, dakle kao stabilni tekst koji se ne smije bitno mijenjati, možemo ga shvatiti i kao prozodijski vezanu riječ, obrednu pjesmu. Ograničeni smo jezikom. Ako nas ne zanimaju samo "drevni istočnoeuropski stepski konjogojci" kao prvi

nositelji hrvatskoga imena, onda nam jezik dopušta samo praslavenski i praindoeuropski kontekst (Belaj 1998:30-31). S druge strane, uzmemo li u obzir razlikovanje mitologije i religije, dakle svojevrsnu gradaciju vjerovanja i svetosti, stabilnost mitskoga teksta ipak je upitna. Mit svakako jest sveta priča, ali sveta priča podložna variranju u izvedbi, a to znači razgradnji, pregradnji i nadogradnji teksta — to nam je poznato iz grčkih primjera. Za razliku od mitskog teksta, religijski (liturgijski) tekst je kanoniziran i ne dopušta variranje. Otkrivene podudarnosti fragmenata obrednih pjesama u recentnom folkloru slavenskih zemalja možda upućuju na praslavenski sveti obredni tekst, ali taj je tekst po svojoj tisućljetnoj stabilnosti u današnjem smislu prije liturgijski nego mitski. Što ako u praslavenskom svijetu nije postojala religija tzv. “višega” tipa? Religija “višega” tipa upitna je čak i u malome helenskom svijetu, Heleni nisu imali čak ni riječ za religiju, govorili su o “božanskim stvarima” (*ta theia*). Dvanaest olimpskih božanstava kakve danas poznajemo proizvod su novovjekovne učene kulture. Moramo li baš u trećem tisućljeću ustoličiti biandrijski trokut žudnje (Perun – Veles – Mokoš) kao tvrdi panslavenski Olimp od Vladivostoka do Beča? Komu je to potrebno? Je li to (bar djelomice) novi tranzicijski mit pod plaštom znanosti, antiglobalizacijski odgovor mitskim jezikom na političko rušenje Berlinskog zida? Nisu li retradicionalizacija i remitologizacija u postsocijalističkim zemljama djelomično i duhovna (sveta) utjeha, nova identifikacija kojom se slavenski Istok brani od svjetovnog udara zapadnog neoliberalizma? Siguran sam da su hrvatski i slovenski mitolozi oprezni i vođeni znanstvenim interesom, ali bi morali osvijestiti aktualne mitotvorne implikacije vlastite znanosti u kulturi svakodnevice, preispitati polazišta i osobnu motivaciju. Povezivanjem malobrojnih uniformiranih i kodificiranih sačuvanih fragmenata obrednoga teksta mi zapravo ne rekonstruiramo meku cjelinu zaboravljenog živog mita, nego naknadno konstruiramo nikad postojeći tvrdi religijski poganski sustav. Usporedba pretpostavlja i sličnost i različitost. Tražimo li tekst mita, srodnost jezika nam uvjetuje praslavenski i praindoeuropski kontekst. No zanima li nas samo tekst? Mit ostaje svetom pričom jedino u cjelini obreda, sinergijski i sinkretički stopljen s obrednim činom i mišlju. U kratkom tečaju obredne antropologije Vitomir Belaj se poziva na Toporova (1988) te konstatira univerzalnu podudarnost obrednog svjetonazora (opreka reda i nereda) i opće sheme obreda (Belaj 1998:21). Time su (mislim preuranjeno) generalizacijom isključene usporedbe neverbalnih sastavnica obreda, nametnut je slavenski kontekst distribuciji mita. Obredni čin (*dromenon*) zapravo podrazumijeva sve današnje kazališne kodove: ples/pokret, gestikulaciju i mimiku, buku/glazbu, masku/šminku i lutke, dekor, kostime i rekvizite, uporabu svjetla. Uključuje i one aspekte tjelesnosti koje građansko kazalište odbacuje: hranu i piće, spolnost i nasilje, najzad i žrtvu kao ključni element obreda. Riječ je u drugome planu, dominacija riječi pokazatelj je slabljenja obredne funkcije predstavljanja (Bonifačić Rožin 1972:57; 1979:343; Lozica 1990:241-245), sveta se priča stvara (i prenosi) ponajviše govorom tijela, a govor tijela nije uvjetovan jezikom. Što je prvo: misao, riječ ili čin? Ako obredni čin prethodi mitu, ako je mit u odnosu na obred sekundaran i mlađi (Belaj 1998:29), onda obred nije puka inscenacija gotove mitske priče. Obred neverbalno stvara svetu priču. Jezične su barijere dakle premostive. Isključivost praslavenskoga konteksta nametnuta nam je *post festum*, logocentričnom predrasudom filologa u tumačenju obreda i mita. Slažem se, praslavenski i praindoeuropski kontekst neizbježni su u potrazi za relikvijom najstarije ili najpotpunije inačice svete priče u našoj pradomovini. No ta je potraga ionako pokušaj izdvajanja predmeta istraživanja iz povijesnog procesa. Što je prvotni svjetonazor? Radi se o konstruiranju nemogućeg: stabilne izvanvremenske činjenice, zapravo

imaginarnog modela (Lozica 1990:225). Možemo li navlačenjem ruskog konstruiranog modela praslavenskog mita na lijepe naše oronime, toponime i hidronime rekonstruirati prahrvatski mit ili vjerovanja prvih hrvatskih doseljenika? Hoćemo li time zahvatiti meko tkivo zaboravljenog mita, ili će nam ipak promaknuti višestoljetna duhovna dinamika i razvoj na putu od Zakavkazja do Jadrana? Čak i kad bismo uspjeli rekonstruirati svjetonazor Hrvata pri dolasku, što je bilo dalje sa svetom pričom u novoj domovini, što je s tom pričom danas? Zašto nam je toliko važna zaboravljena priča iz pradomovine koju smo onomadne napustili? Jesmo li se najzad doselili ili bismo se ipak htjeli vratiti pa projiciramo i (re)konstruiramo imaginarnu moćnu Slaviju kao apotropejski povijesni argument u europskim integracijama? Taj smo dio tisućgodišnjeg sna već sanjali u 19. stoljeću.

Vrijedi pokušati, ali pritom se moramo čuvati hegemonije tranzicijskog znanstvenog mita koji južnoslavenske *alopersonaže* (i *izopersonaže*) jednoznačno zamjenjuje istočnoslavenskim, kijeuskim, Vladimirovim bogovima.

Mitska topografija i književna antropologija

Obnovljeno zanimanje za pretkršćansku mitologiju u Hrvatskoj uvelike je posljedica recentnih promjena u političkom i kulturnom kontekstu. Ipak, znanstveni interes prethodi tim promjenama, najprije u bečkim predavanjima i njemačkim tekstovima Radoslava Katičića koji se, inspiriran semiotičko-filološkim otkrićima ruskih znanstvenika Uspenskog, Toporova te Ivanova, već desetljećima bavi praslavenskim mitom. Ukratko, doprinos Ivanova i Toporova sastoji se u postupku kojim se uspoređuju strukture predaje, a zatim se istovrsne strukture dalje lingvistički analiziraju. Otkrili su etimološku srodnost imena bogova, ključnih pojmova i cijelih fraza, (re)konstruirali elemente praslavenske predaje o kozmičkom sukobu reda i nereda, Gromovnika i Zmije/Zmaja (Peruna i Velesa) te su mit o praslavenskom bogu vegetacije povezali s junacima "temelnoga" indoeuropskog mita o božanskom dvoboju. Ključ je u stabilnosti struktura: strukture se ne mijenjaju, ali se riječi u kazivanju mogu zamijeniti drugima istoga značenja. Radi se o *alopersonažima* i *alorekvizitima*, osobama i rekvizitima koji se (ovisno o raznim kulturnopovijesnim čimbenicima) izmjenjuju kao znakovi za isti element strukture.

Radoslav Katičić je u daljnjoj raščlambi uočio paradigmatičke posebnosti praslavenskoga mita o junaku vegetacije, a 1998. godine knjiga Vitomira Belaja *Hod kroz godinu* (Belaj 1998) Katičićevim tragom vraća dostojanstvo posustaloj kulturnopovijesnoj orijentaciji u hrvatskoj etnologiji i približava je suvremenijim svjetskim dostignućima na mitološkome području. Polazeći od teze da slavenski kalendar prati žitaricu u njezinu rastu, Belaj se opredjeljuje za vegetacijski mitologem. Sučeljava filološke interpretacije rekonstruiranih mitskih fragmenata s etnološkom rekonstrukcijom obredne (običajne) radnje na temelju recentnih običaja te pretače paradigmu sukoba u sintagmatski godišnji slijed mitske priče o životu božanskog junaka (boga vegetacije). *Hod kroz godinu* hrabro ispisuje praslavenski mit o incestuoznoj hijerogamiji kao prototipu "svim ljudskim svadbama".

Ta se sveta priča najzad u pogovoru sažima ovako:

"On se rodio na Novu godinu (Velju noć) visokom nebeskom božanstvu, bogu Neba (na praslavenskoj razini Gromovniku) i njegovoj ženi Suncu, kao Mladi bog (Mladi kralj, Božić); još istoga dana oteli su ga ljudi boga Podzemlja i odveli u svijet mrtvih, odakle se vraća konjolik, na Jurjevo kao Juraj i snubi, neprepoznat, vlastitu sestru; njome će se o Ivanju

vjenčati kao Ivan, bit će joj —sukladno mjesečevu prevrtljivu značenju — nevjeran pa će ga na kraju ubiti. Ubojstvo sina najvišega boga ujedno je bilo shvaćeno kao žrtva za obnovu svekolikoga Svemira. Njegova sestra, mlada, nevina djevica Mara, prometnut će se nakon bratove/ljubavnikove smrti u okrutnu Moranu, pa će i nju potkraj godine zadesiti jednaka sudbina. Obnavljanjem vremenskoga poretka na Novu godinu cijela priča počinje ispočetka” (Belaj 1998:349).

Autor *Hoda kroz godinu* na kraju pogovora priznaje da je rekonstruirana slika prelijepo zaokružena da bi mogla odgovarati konačnoj znanstvenoj istini (Belaj 1998:352). Dodao bih da konačne znanstvene istine u humanistici srećom ionako nema te da se mit vjerojatno i ne može bez ostatka svesti na sintagmatsku razinu jedne jedine jednostavne priče. Gradnja paradigmatičkih nizova koju poduzimaju Ivanov i Toporov nedvojbeno je strukturalistički dug Lévi-Straussu pa njihovi alopersonaži i alorekviziti uvelike odgovaraju Lévi-Straussovim mitemima (odnosno donekle i motivima u književnosti): odnosi konstruirani na paradigmatičkoj razini mogu se doduše iskazati u sintagmatskoj sekvenciji i samo jedne priče, ali je ta priča idealna tipska (re)konstrukcija, logično sažimanje, nova radna hipoteza koja više ne pripada mitskome svijetu u kojemu se mitska poruka višestruko ponavlja u obliku nepotpunih, variranih inačica. Vjerujem da u tome i jest važna razlika između mitologije i religije: u mitologiji nema hereze, a religija dopušta samo jednu potpunu i kanoniziranu priču.

U svojim se najnovijim radovima Belaj vraća Peiskerovom čitanju mita iz prostora, ali tu metodu razvija i primjenjuje na rekonstruirani praslavenski mit. I dalje tragom ruskih znanstvenika i Katičića, a polazeći od otkrića trodijelnih struktura u prostoru (Pleterski 1996a; 1996b), Vitomir Belaj razotkriva povezanost struktura rekonstruiranih tekstova i rasporeda toponima u pejzažu. Zanima ga i moguća funkcija tih uprostorenih struktura kao svojevrsnog (svetog) pisma, poganskog posvećenja prostora pri slavenskom zaposjedanju novih zemalja (Belaj 2006). Tim se istraživanjima pridružuje i Tomo Vinšćak (2006).

Semiotičko-lingvističko-etnološka suradnja u rekonstrukciji praslavenske mitologije važan je prinos mitološkoj znanosti i u metodološkom smislu i već ostvarenim rezultatima, ali svaki novi prodor otvara i nova pitanja i traži višestruke provjere. Kakvoća postignutoga dokazuje da se te provjere pomno provode, zaključci se multidisciplinarno preispituju.

Ipak, moja je zadaća prikazati tendencije hrvatskih mitoloških istraživanja. Dopusti mi zato nekoliko načelnih misli koje nisu i ne mogu biti osporavanje spomenute metode jer takvo što nadilazi moje namjere i kompetenciju. Želim dakle samo upozoriti da postoje i drugi pristupi mitološkim istraživanjima.

Postupak koju su uveli Ivanov i Toporov omogućuje svođenje raznovrsnih izvora na zajedničku razinu njihove strukture. Čini mi se da je razina zajedničke strukture prilično smjela generalizacija koja pruža privid matematičke egzaktnosti dopunjene lingvističkom strogošću, no mogla bi postati opasnom kad bi se nekritički shvatila kao dovoljan dokaz o postojanju dvojice glavnih praslavenskih bogova (poimence Peruna i Velesa, istočnih praslavenskih bogova) i njihove biandrijske incestuozne obitelji kao antropomorfnih svetih likova na cijelom praslavenskom prostoru. Sunce strukturalizma odavno je zgaslo, vjera u svemoć strukture blijedi. Imamo zapravo samo paradigmatičku shemu međudnosa, sukoba reda i nereda. Kako to obično u strukturalizmu biva, trik je u prevođenju

iz posebnoga na opće i nazad. Prvo moramo zaboraviti da smo strukturu derivirali kao vlastitu hipotezu iz mnoštva pojedinosti. Zatim tu opću strukturu iskažemo elegantnom formulom, primijenimo formulu na isto ili vrlo slično mnoštvo pojedinosti i veselimo se što stvar uglavnom funkcionira. Oprostite mi ovu drsku simplifikaciju, ali u njoj ipak ima barem malo istine. Ponavljam, ne osporavam ono što je nedvojbeno postignuto, samo pozivam na oprez. Paradigmatska struktura kozmičkog sukoba dade se protumačiti i na drugim mitološkim interpretativnim razinama, na primjer dvojako kao arhetip u Eliadeovu ili Jungovu smislu – dakle kao prvotna struktura svetoga ili kao struktura kolektivno nesvjesnog, a u oba slučaja ta struktura prethodi svakom mitu, bio on praindoeuropski ili praslavenski. Ako je tako, poredbena lingvistička raščlamba neće dokazati veze dviju mitologija, samo ćemo potvrditi univerzalnost ljudske prirode i jezično srodstvo. Tko ne vjeruje u univerzalnu rasprostranjenost folklornih i književnih motiva, neka prelista onih šest debelih svezaka Thompsonova indeksa motiva (Thompson 1955-1958) ili bar katalog tipova pripovijedaka Aarne-Thompson-Uther (Uther 2004). Ako svođenjem raznovrsnih izvora na zajedničku razinu njihove strukture nismo dobili strukturu praslavenskog mita nego atemporalnu strukturu svojstvenu ljudskoj prirodi, onda smo izgubili valjani kriterij za uspoređivanje raznorodnih folklornih i pisanih podataka. Može nam se dogoditi da konstruiramo općeljudski uvjerljivu izmišljenu priču pa da nas dostigne i zgromi besmrtna Jagićeva strijela.

Da, postoje i drugi aspekti mitoloških istraživanja. Poslužit ću se Solarovim predavanjima (Solar 1998:53-65) kao vrelom za brzi pregled i klasifikaciju mitoloških teorija.

Devetnaestostoljetna znanost o mitu bila je vođena idejama evolucije i komparacije, izdvajanjem invarijantnih oblika i odnosa te praćenjem njihova razvoja kao napretka mišljenja, jezika i vjerovanja od “nižih” stupnjeva prema “višim”, od mita do znanosti, ili od magije preko religije do znanosti kako to postavljaju Tylor i Frazer. To je zajedničko mnogim međusobno različitim mitološkim teorijama, npr. Mülleru koji traži sličnosti imena bogova i Frazeru koji istražuje sličnosti ritualnih, obrednih odnosa. Durkheim uspostavlja jedinstvo mita i obreda te (za razliku od škole mitologije prirode) u mitovima vidi alegorije društvenih sila, ali i dalje u mitskoj svijesti ili mitskome jeziku vidi tek predstupanj znanstvene svijesti, mit se još uvijek shvaća kao djetinjstvo znanosti. Tek Lévi-Bruhl mitsku svijest radikalno suprotstavlja znanstvenoj svijesti kao potpuno različit, na drugi način razvijen oblik mišljenja. Uvodi termin “primitivni mentalitet” koji nama zvuči kolonijalno, ali se tim širim pojmom obuhvaća duhovna sfera koja nije isključivo povijesna kategorija nego perzistira i danas. To nas upućuje na potrebu tumačenja mita drukčijim, izvanznanstvenim mentalitetom. Rekao bih da Lévi-Bruhlov preokret u poimanju mitske svijesti donekle odgovara promjeni u shvaćanju tradicijske kulture u hrvatskoj folkloristici i etnologiji u drugoj polovici 20. stoljeća: tradicijska se kultura još uvijek strogo odvaja od učene kulture, ali se više ne shvaća samo kao drevni prežetak, već i kao suvremena kulturna sastavnica.

Devetnaestoljetni mitolozi uglavnom su se služili komparacijom mitova kao sredstvom u tumačenju religije ili povijesnih društvenih pojava. Sredinom 19. stoljeća zanimanje za mit se premješta u posebne znanosti, a Solar primjećuje da su posebnoznanstvene metode kojima se proučavao mit (proširivanjem predmetnog područja) težile apsolutizaciji metode te svojevrсноj mitologizaciji: “mitska je priča »zaokružila« ono što se inače nikako nije moglo »zaokružiti«” (Solar 1998:63). Toga možda ima i u suvremenim teorijama, a primjetan je i poznati pomak od predmetnoga prema radnom polju u 20. stoljeću — me-

todologija sve više uvjetuje predmet, posebna se znanstvena područja napuštaju. Aktualne vodeće teorije mita zapravo su interdisciplinarne i određene temeljnim načinima pristupa pa Solar predlaže njihovu osnovnu podjelu na *funkcionalističke* (glavni predstavnik Malinowski), *simbolističke* (Cassirer) i *strukturalističke* (Lévi-Strauss), uz dodatak Freudova i Jungova učenja (Solar 1998:64-65).

Na temelju sažimanja Solarovog pregleda lako je zaključiti da se današnja filološko-etnološka ili etnolingvistička rekonstrukcija praslavenskog mita metodološki oslanja na semiotičku razradu strukturalističkih teorija, ali u semiotičkoj metodi pronalazi oslonac i argumentaciju za nastavak devetnaestostoljetnih kulturnopovijesnih i filoloških istraživanja praslavenske poganske religije. Semiotički pomak na radnome polju primjenjuje se na staro predmetno područje, ali cilj se istraživanja ne propituje. Je li ustrajanje na pitanju geneze jedino što nam hrvatsko bajoslovlje danas nudi?

Već sam pred dva desetljeća u prikazu srpskog prijevoda Légerove knjige ovako naznačio dva osnovna smjera mitoloških istraživanja:

“Jedan smjer je historijski orijentiran i teži rekonstrukciji pretkršćanske religije i mit-skih predodžbi Slavena. Metode takvog istraživanja u prvom su redu historiografske, filološke i arheološke. Drugi mogući smjer jest folkloristički i polazi od istraživanja vjerovanja i mit-skih predaja naših suvremenika. Miješanje tih dvaju tipova mitoloških istraživanja može biti opasno – tražimo li u suvremenom folkloru odjeke davnih religija, pridajemo li pojavama značenja koja one nemaju za pripadnike istraživane grupe. Isto tako, ako iz suvremenog folkloru zaključujemo o pretkršćanskoj religiji, može nam se lako dogoditi da kanoniziramo vlastitu hipotezu. Uostalom, svjesno ili nesvjesno mitotvorstvo također je zanimljiv predmet folklorističkih istraživanja” (Lozica 1987:275).

Taj bih navod i danas prihvatio kao sažetak, ali su se okolnosti ipak donekle promijenile. Dva zacrtana smjera mitoloških istraživanja tada su bila strogo podijeljena i ta je podjela još odražavala otvoreni sukob u struci, smjenu znanstvenih paradigmi koja se u Hrvatskoj odigrala sedamdesetih godina 20. stoljeća. Pobuna protiv pasatizma i pitanja geneze krenula je iz folkloristike koja je tada još uvijek mitske predaje smatrala samo književnim žanrom, dakle izmišljenom pričom. Teorijski proboj je ostvaren preimenovanjem narodne književnosti u usmenu književnost, redefiniranjem usmene književnosti kao izravne usmene komunikacije. Bio je to zaokret od dijakronije sinkroniji, od povijesnoga suvremenome — nedvojbeno pod utjecajem strukturalizma. Sedamdesetih i osamdesetih godina folkloristi i etnolozi ne bave se samo povijesnim razinama i skupljačkim radom, nego nastoje pratiti i teorijski promisliti suvremeno stanje u društvu i folkloru - u početku kao transformacije tradicijske kulture i folkloru, a zatim sve više kao legitiman proces.

Istraživanja kulture svakodnevice, dječjeg folkloru, zanemarenih verbalnih žanrova, pričanja o životu, scenskih svojstava običaja itd. približila su tada naše znanstvenike svjetskim tijekovima, a taj je trend nastavljen i devedesetih godina i dalje, npr. istraživanjem političkog plakata i rituala u politici, rubnih glazbenih praksi i sličnih tema. Devedesete su godine donijele nove promjene: u zagrebačkom Institutu za etnologiju i folkloristiku rođena je ratna etnografija kao oblik otpora, ali smo isto tako bili sudionicima otvorenog postmodernog sučeljavanja teorijskih koncepcija i nastajanja nove (interdisciplinarne, humanističke) znanstvene paradigme koja teži prevladati dihotomiju (i dualizam) folkloristike i etnologije pismom postmoderne etnografije. Folkloriste sve manje zanima umjetnička di-

menzija folkloru, okrenuli su se složenoj interakciji folklornih procesa sa životom pojedinca i zajednice. Mitske predaje više se ne tretiraju u folkloristici samo kao usmenoknjiževni žanr, sve se više pozornosti posvećuje vjerovanjima i živim ljudima, posebno pretapanju ljudskog i nadljudskog u hibridnim mitskim likovima poput vještice, vile, grabancijaša, macića ili krsnika (Čiča 2002; Marjanić 2004; Marks 1994; Lozica 2002; Bošković-Stulli 2006; Šešo 2007). Karakterističan je svojevrsan povratak semantičkoj interpretaciji u svjetlu književne antropologije, koji približava folklorističke radove antropološkom istraživanju kulturnih vrijednosti, a u skladu je sa svjetskim zaokretom od estetskog prema etičkom i spoznajnom, što podrazumijeva i preispitivanje starijih etnoloških, folklorističkih te mitoloških pristupa. Tako npr. Suzana Marjanić u disertaciji i drugim radovima (Marjanić 2003) detaljno raščlanjuje i revalorizira potcijenjenju Nodilovu monografiju.

Tranzicijska antropologizacija struke još je više ojačala humanističku interdisciplinarnost i suradnju. To pokazuju promjene nastavnog programa studija etnologije i kulturne antropologije u Zagrebu 2004., osuvremenjivanje kulturnopovijesne etnološke paradigme strukturalističko-etnolingvističkim pristupom u istraživanju praslavenskog mita te obnovljeno zanimanje za mitološku i dijakronijsku (povijesnu) problematiku među folkloristima. Zanimljivo je da se specijalistička znanja, obje se struke bave ljudima i kulturom, disciplinarno su razlike sve manje.

U čemu je onda današnja razlika dvaju smjerova hrvatskih mitoloških istraživanja?

Jasno je da više nema sukoba folklorista i etnologa oko pitanja jesu li predaje o vješticama, vilama, morama, krsnicima i sličnim nadnaravnim bićima usmena književnost ili kazivanja o vjerovanju ljudi. Jedno ne isključuje drugo, ono ga dopunjuje: mitske su predaje vjerovanja, a vjerovanja se iskazuju u književnome žanru mitske predaje. Ambivalencija je sastavnica mitske prirode tih predaja, a vidjeli smo da je mit istodobno i izmišljena i sveta priča. Slično je i s obrednim pjesmama koje čuvaju fragmente drevnoga mita, ali su istodobno folklorni književni i glazbeni žanr, sastavni dio običaja ili folklornog nastupa na sceni. Oba smjera otkrivaju i priznaju u suvremenome hrvatskom folkloru i tragove poganske baštine, oba smjera se slažu da moramo uzeti u obzir i povijesnu i nama suvremenu dimenziju istraživanih pojava.

Razlika dvaju glavnih smjerova hrvatskih mitoloških istraživanja ipak postoji, a temelji se na različitom postavljanju glavnoga cilja i svrhe istraživanja te na različitom poimanju tradicije.

Jedan smjer nastoji interdisciplinarno i na temelju svih dostupnih izvora rekonstruirati praslavensku mitologiju (odnosno pretkršćanski sustav vjerovanja) te tako otvoriti put istraživanju najstarijega sloja hrvatske mitologije (i pretkršćanske vjere).

Drugi smjer pokušava pratiti ulogu tradicije u svakidašnjici, istražuje vjerovanja i mitske predaje naših suvremenika, ali i ranije zapise. Cilj je što potpunije tumačenje kulture kao procesa, posebno kontinuiteta i mijene običaja ili folklornih pojava, a otkrivanje pretkršćanskih i mitskih tragova nije cilj, već jedno od sredstava u tumačenju.

Druga mitologija

Značajke prvoga smjera uglavnom sam već opisao. Naznačio sam i drugi smjer. Preostaje mi detaljnije opisati taj drugi smjer hrvatskih mitoloških istraživanja. Premda se osjećam pripadnikom drugoga smjera, znam da je to teška zadaća. Najradije bih kuka-

vički priznao i ono u što ne vjerujem, naime da se u toj drugoj mitologiji uopće ne radi o mitološkim istraživanjima jer, eto, živoga cjelovitog mita kao poganske svete priče u suvremenoj hrvatskoj svakodnevici ionako nema. Mitologija u značenju bajoslovlja (Belaj 1998:16) bila bi znanost o mitu, a pokazuje se da ta druga mitologija o kojoj želim govoriti tek marginalno spominje mit, mit joj nije glavni predmet ili cilj. Čak se ni istraživanje živih vjerovanja ili mitskih predaja ne zadovoljava samo mitološkim tumačenjem.

Ali, ako ne želim istraživati mit u Oceaniji ili praindoeuropskoj uniji, ipak moram pisati o drugoj mitologiji jer jedino ona govori o *živom* mitu u suvremenoj hrvatskoj kulturi. To više nije davno zaboravljena poganska sveta priča o kojoj nagađamo ili koju nastojimo rekonstruirati da bismo je onda naknadno prihvatili kao svoju baštinu. To je naše stvaranje mita, naše poimanje mita, a samo ponekad i prisjećanje na zaboravljeni mit. Druga mitologija ne rekonstruira prvotnu svetu priču, nju zanima povijesno i suvremeno konstruiranje svetih priča, ona podrazumijeva psihološku, sociološku i kulturološku analizu našega bijega u mitsku prošlost, čežnje za mitom te uporabe i konstrukcije mita kao terapijske prostornovremenske transpozicije ili metafore za idealiziranu opreku aktualnom kulturnom kontekstu i važećem redu. Podrazumijeva i osvještavanje mehanizma binarne opreke koja nas tjera na svojtanje, bezrezervno prihvaćanje *logosa* — što odmah rezultira projekcijama mita. Podrazumijeva i kritiku poimanja mita kao isključivo pretpovijesne pred-znanosti. Uključuje i filozofsku raspravu o dvjema spoznajama (razumskoj i umskoj) te teorijsko propitivanje mitske svijesti, mitskog mišljenja i mitskog jezika. Druga mitologija zahvaća i problem našeg zastupanja i tumačenja mita jer se mit iskazuje kao Drugi. Postaje sve jasnije da se mitologija kao bajoslovlje ne iscrpljuje predmetnim poljem, rekonstrukcijom praslavenskog ili prahrvatskog mita. Bajoslovlje pretpostavlja šire bavljenje mitovima, mitologijama i teorijama mitova na radnome polju. Najpotpunije domaće bavljenje teorijama mitova ostvareno je izvan etnološko/folklorističke struke, u komparativističkim predavanjima Milivoja Solara o mitu, mitskoj svijesti i mitskom jeziku. U njima Solar upozorava i na “zloslutnu moć” mitskog jezika koji još uvijek iz “krhotina” znanosti, umjetnosti i formaliziranog iskustva svakodnevice uspostavlja privid tobžnje apsolutne izvjesnosti (Solar 1998:227). Mislim da se to ne odnosi samo na “strahotne” tekstove neškolovanih ljubitelja o kojima piše Belaj (Belaj 1998:8), to upozorenje pogađa i vrhunske svjetske mitologe. Solarova predavanja objavljena su u knjizi *Edipova braća i sinovi* (Solar 1998), svojevrsnom brevijaru druge mitologije koji pomaže u preispitivanju teorijskih polazišta mitoloških istraživanja.

Moramo raspraviti preučene razlike između mitologije i religije, vjerovanja i vjere, moramo ispitati zašto se napuštene, poražene ili tuđe religije nazivaju mitologijama. Najzad, moramo aktualnu remitologizaciju u suvremenoj kulturi i znanosti povezati s procesom retradicionalizacije u društvu, moramo osvijestiti ulogu mita u tranziciji i mita o tranziciji. Naime, izmišljena priča o tranziciji kao izdvojenome vremenu prijelaza na novi društveni sustav opasno podsjeća na nedavni mit o socijalizmu kao prijelaznome, privremenom razdoblju između kapitalizma i komunističkog raja. Psi laju, a karavana prolazi: ostajemo u čistilištu ostvarenog reda i projiciramo zamišljeni red. Opet sam pretjerao u tumačenju, ali znam da mi draga sjena Dunje Rihtman-Auguštin neće zamjeriti.

Možda će netko prigovoriti da sam drugu mitologiju opisao kao zamišljeni red, kao popis želja i zadaća, kao manifest još nezapočetog istraživanja. Priznajem da je tako, ali dodajem da bi navođenje pojedinačnih radova i prinosa previše opteretilo ovo izlaganje. Dat ću vam zato tek nasumičnu naznaku dosadašnjih rezultata druge mitologije u Hrvatskoj.

U svojoj ljubljanskoj disertaciji i kasnije knjizi *Struktura tradicijskog mišljenja* Dunja Rihtman-Auguštin pokušala je na temelju Lévi-Straussove teze o zamišljenom i ostvarenom redu kao rascjepu između struktura mišljenja i zbilje rekonstruirati (na temelju monografija iz ZNŽO) model narodnog života kao zamišljeni red i suprotstaviti ga stvarnome redu u kulturi (Rihtman-Auguštin 1984). U knjizi *Etnologija i etnomit* (Rihtman-Auguštin 2001) nastoji razmotriti koliko je sama hrvatska etnologija pridonijela konstrukciji nacionalnoga mita. U knjizi Lydije Sklevicky *Konji, žene, ratovi* (Sklevicky 1996) naći ćemo tekstove koji govore o izmišljanju tradicije i političkim ritualima. U knjizi Ines Prica *Mala europska etnologija* (Prica 2001) i u mnogim njenim kasnijim radovima naići ćemo na propitivanje struke koje nastoji demistificirati zamišljeni red i otvoriti put novim istraživanjima. Nema smisla nabrajati dalje: mnogo je domaćih autorica i autora koji kritički pristup u hrvatskoj etnologiji nadopunjuju recentnim antropološkim trendovima istražujući i mitsku pozadinu konstrukcije identiteta u suvremenom kulturnom kontekstu.

Spomenut ću i vlastite knjige: one dovode u pitanje jednokratnu evoluciju kazališta iz mita, obreda i igre, govore o perzistenciji običaja, bojnih plesova, maski te mitskih likova u usmenim predajama, vide u njima simbole otvorena značenja koji nadživljuju prvotne i povijesne funkcije. Tradicija se tako reinterpreтира dinamički, kao proces pridavanja novih značenja starim simbolima.

Završit ću povratkom Jokastinim kćerima i unukama, pozivanjem na prava malih živih mitskih likova, *izopersonaža* koji tisućljećima pružaju nadljudski (mitski) otpor *logosu* učene kulture, velikim mrtvim poganskim bogovima i kristijanizaciji.

Vidjeli smo da *alopersonaži* omogućuju svođenje raznovrsnih izvora na zajedničku razinu strukture — *izopersonaži* otežavaju prepoznavanje raznih elemenata strukture koji se u njima kriju. Pitanje *izopersonaža* ne može se svesti samo na slojevitost strukture unutar lika. Veći je problem u tome što istoimeni likovi često označavaju različite elemente strukture i u tome što čak i u istome kulturnom kontekstu, dakle i na sinkronijskoj razini, iste elemente strukture pokrivaju raznoimeni likovi. Nije riječ samo o sinonimiji, raznim imenima za isti lik: riječ je o pretapanju raznih likova, o preuzimanju karakteristika, izotropnoj mimikriji. Te su pojave česte među mitskim bićima usmenih predaja. Demoni, utvare, prikaze, stvorovi kao ljudi, ljudi s nadnaravnim moćima pa i sasvim obični ljudi skloniji su takvom semantičkom promiskuitetu nego davno napuštena i pomno kristijanizirana vrhovna poganska božanstva čija su nam imena izravno dostupna još samo u toponimima, oronimima, hidronimima i rijetkim starim dokumentima. Fluidnost mitskih bića veća je u živoj usmenoj predaji nego u pisanim izvorima jer zapisivači nastoje unificirati, urazumiti kontroverzne iskaze kazivača. Poput inkvizitora koji postavlja ciljano pitanja o ugovoru s vragom, zapisivači traže, bilježe i smatraju bitnim samo ono što pristaje unaprijed pripremljenom kalupu pojedinačnog mitskog bića, a sve se ostalo odbacuje kao nekompetentno buncanje neuke žrtve. Stariji folkloristi i etnolozi protejska pretapanja likova ponekad tumače kao kulturne utjecaje i kontaminaciju, dakle kao naknadno zamučivanje nekad jasne slike, kao posljedicu mutnog prisjećanja živih na poluzaboravljeno vjerovanje predaka. S druge strane, vitalnost i brojnost današnjih usmenih predaja ne daje nam pravo da ih zanemarimo i zamijenimo nesigurnim urazumljivanjem i naknadnim (re)konstrukcijama. Ako se likovi u živoj usmenoj predaji danas uporno pretapaju, onda je to važan dio njihove prirode koji moramo istražiti. Moramo se zapitati nije li možda i u prošlosti bilo tako, nisu li mitska bića usmenih predaja i vjerovanja oduvijek bila fluidna i višeznačna?

Ako je tako, onda su naši pokušaji rekonstrukcije drevnih sustava vjerovanja samo neosvijesteni sekularni nastavak kristijanizacije, zauzdavanje *mythosa logosom*, prosvjetiteljsko uvođenje reda među iskonski neuredna mitska bića, demitologizacija usustavljanjem, (re)konstrukcija kao remitologizacija, novo mitotvorstvo ili čak učena konstrukcija nikad postojećeg religijskog sustava, nametanje našeg zamišljenog reda poganskome (ali i aktualnom) neredu vjerovanja. Kad *logos* krene urazumiti mitsku svijest, ona ga neizbježno obuzme i proždre.

Nemojte me krivo shvatiti. Urazumljivanje uma jest bezumno, ali je um bez razuma nerazumljiv. Razlike u prioritetima mitoloških istraživanja zapravo su plodne, dvije se mitologije dopunjuju, obje su nam itekako potrebne. Samo sam ih pokušao ukratko opisati. Ja nisam stvorio ovaj svijet, ja samo živim u njemu.

Literatura

- Belaj, Vitomir. 1998. *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing.
- Belaj, Vitomir. 2006. "Mit u prostoru." *Mošćenički zbornik*. 3: 5–39.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1972. "Pust kod istarskih Hrvata." U: *Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije – Poreč 1970*. Zagreb: Savez udruženja folklorista Jugoslavije, Društvo folklorista Hrvatske, 53–59.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1979. "Građa o dramskom folkloru u djelu Ivana Lovrića." U: *Zbornik Cetinske krajine*, knj. I. Sinj, 341–350.
- Borges, Jorge Luis. 1976. *Ragnarök*. U: *Pjesme i druga istraživanja*. Zagreb: Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, 79–80.
- Bošković-Stulli, Maja. 1978. "Usmena književnost." U *Povijest hrvatske književnosti u sedam knjiga 1. Usmena i pučka književnost*. Zagreb: Liber – Mladost, 7–353, 641–651.
- Bošković-Stulli, Maja. 2006. "Tragom krsnika i benandantea." U: *Čovjek/prostor/vrijeme. Književnoantropološke studije iz hrvatske književnosti*. Zagreb: Disput, 33–55.
- Čiča, Zoran. 2002. *Vilenica i vilenjak : sudbina jednog pretkršćanskog kulta u doba progona vještica*. Zagreb : Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Eliade, Mircea. 1970. *Mit i zbilja*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Fortis, Alberto. 1984. *Put po Dalmaciji*. Zagreb: Globus.
- Ivanov, Vjačeslav V.; Toporov, Vladimir N. 1974. *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej / leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*. Moskva: Nauka.
- Ježić, Mislav. 2006. "Indoeuropska pozadina Perunova kulta." *Mošćenički zbornik*. 3: 53–62.
- Lozica, Ivan. 1987. "Luj Leže, Slovenska mitologija". *Narodna umjetnost*. 24: 274–275.
- Lozica, Ivan. 1990. *Izvan teatra. Teatrabilni oblici folkloru u Hrvatskoj*. Zagreb: Hrvatsko društvo kazališnih kritičara i teatrologa.
- Lozica, Ivan. 2002. *Poganska baština*. Zagreb: Golden marketing.
- Marjanić, Suzana. 2003. "(Dyadic) goddess and duotheism in Nodilo's The Old Faith of Serbs and Croats." *Studia mythologica Slavica*. 6: 183–205.
- Marjanić, Suzana. 2004. "Životinjsko u vilinskom." U: *Između roda i naroda : etnološke i folklorističke studije* [uredile Renata Jambrešić Kirin, Tea Škokić]. Zagreb : Institut za etnologiju i folkloristiku, Centar za ženske studije, 231–256.
- Marks, Ljiljana. 1994. [2000]. *Vekivečni Zagreb*. Zagreb: AGM.

- Pilar, Ivo. 1931. "O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovu podrijetlu i značenju." U: *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 28. Zagreb: JAZU, 1–86.
- Pleterski, Andrej. 1996a. "Strukture tridelne ideologije pri Slovanih." *Zgodovinski časopis*. 50: 163–185.
- Pleterski, Andrej. 1996b. "Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov." *Zgodovinski časopis*. 50: 481–534.
- Prica, Ines. 2001. *Mala europska etnologija*. Zagreb: Golden marketing.
- Propp, Vladimir Jakovljevič. 1990. *Historijski korijeni bajke*. Sarajevo: Svjetlost.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1984. *Struktura tradicijskog mišljenja*. Zagreb: Školska knjiga.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 2001. *Etnologija i etnomit*. Zagreb: ABS95 d.o.o.
- Schneeweis, Edmund. 2005. *Vjerovanja i običaji Srba i Hrvata*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- Sklevicky, Lydia. 1996. *Konji, žene, ratovi*. [odabrala i priredila Dunja Rihtman-Auguštin]. Zagreb: Ženska infoteka.
- Solar, Milivoj. 1998. *Edipova braća i sinovi. Predavanja o mitu, mitskoj svijesti i mitskom jeziku*. Zagreb: Naprijed.
- Šešo, Luka. 2007. "Vjerovanja u bića koja se pretvaraju u životinje." U: *Kulturni bestijarij* [uredile S. Marjanić i A. Zaradija Kiš]. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatska sveučilišna naklada, 253–275.
- Šufflay, Milan. 1928. "Otkriće velike tajne slavenskog poganstva. Znamenita studija profesora Jana Peiskera." *Obzor*. 11. IX. 1928.
- Thompson, Stith. 1955–1958. *Motif-Index of Folk-Literature*. Vol. 1-6. Bloomington: Indiana University Press.
- Toporov, Vladimir Nikolaevič. 1988. "O rituale. Vvedenie v problematiku." U: *Arhaičeskij ritual v fol'klornyh i ranneliteraturnyh pamjatnikah*. Moskva.
- Uther, Hans-Jörg. 2004. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Parts I-III. *Folklore Fellows' Communications* 284–286. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (Academia Scientiarum Fennica).
- Vinšćak, Tomo. 2006. "Perun i Trebišća nad Mošćenicama, recentna etnološka istraživanja." *Mošćenički zbornik*. 3: 129–138.

Towards the Other Mythology
The Offspring of Darkness: Jocasta's Daughters and Granddaughters

Ivan Lozica

The article presents a personal view of the situation and tendencies in Croatian mythological research. It starts out from the *mythos-logos* antithesis and from the twofold conception of the myth as a fabricated and as a sacred story.

The allopersonages introduced by Ivanov and Toporov as characters of different names, who function as markers for the identical element in the structure, are contrasted by the author with the isopersonages bearing names of the same characters, who simultaneously function as markers for diverse elements or semantic strata in the structure. The term sociogony is introduced in analogy to the terms theogony and cosmogony. In its denotative meaning, the term relates to the myth on the origins of the community, while in the connotative meaning it relates to the projection of the actual national (or supranational) identity into the distant past.

The author supports the idea of differentiating mythology and religion and analyses the role of the myth, and scholarship on the myth, in forming national and cultural identity. From that aspect, we can also identify the contemporary transitional scholarly myth in today's reconstructions of the unified proto-Slavic myth. Remythologisation is part of retraditionalisation: proto-Slavic fellowship is the spiritual solace by which the East responds to the tearing down of the Berlin Wall. That is the topical aspect of mythmaking that Croatian (and Slovenian) mythologists have particularly to take into account.

On the basis of a review of Croatian and mainstream mythological trends, the author perceives two main orientations in Croatian mythological research: the historical reconstruction of the proto-Slavic myth, and research into the myth, mythic awareness and mythic language in contemporary everyday life. Both orientations are necessary and do, in fact, amplify each other.

Medieval Saint Ploughmen and Pagan Slavic Mythology¹

Martin Golema

The author makes an attempt to interpret fragments of tales that were layered by folk tradition upon an official church interpretation of some saints in the Slavic environment from the perspective of new comparative mythology by Georges Dumézil and his school. Attention is mainly focused on the leitmotif of ploughing a certain space around by the saint. Similar leitmotifs can also be found in dynasty legends of Western Slavs, a ritual correlate of these tales has been preserved in several regions of Central and Eastern “Slavic” Europe almost till the present time in the form of ploughing around the village to protect against the plague and natural catastrophes. Looking for the common meaning of these tales and corresponding rituals inside of the system discovered by Dumézil and reconstructing a three-functional Indo-European ideology, researchers connected them mainly with the third function of fertility and production, out of the presumption that it was typical agrarian magic. The author proposes an alternative interpretation that reveals the possible position of these tales and rituals within the legal pole of the first function of religious sovereignty.

In this article we would like to present the fragments of tales which medieval folk tradition built up on the basis of the official church interpretations of saints of the Slavic world; we will interpret them from the perspective of Georges Dumézil and his school of new comparative mythology. The object of our interest is the motif of ploughing done by a saint, as well as the fragments of further tales which could possibly be related to this motif. In dynasty tales of the Western Slavs there were similar motifs interpreted in a similar way: Přemysl, a ploughman, a hospitable ploughman Piast, also Hungarian kings – ploughmen St. Stephen or Matej Korvín, who were given the same attributes by the folk tradition.² A ritual correlate of these tales has been preserved in many locations of central-East Europe almost until today in the form of ploughing the village around as a protection from the plague and life destruction.

Looking for a common meaning of these tales and rituals related to them inside a system of three-functional Indo-European ideology discovered and reconstructed by Dumézil, the researchers connected it mainly with the third function of fertility and production, taking the standpoint that it is a typical agrarian magic. We will propose an alternative interpretation which reveals a possible place for these tales and rituals within the legal sphere of the first function of religious sovereignty.

¹ The study was written within the grant of The Research Grant Agency at Ministry of Education of the Slovak Republic and Slovak Academy of Science (Vedecká grantová agentúra MŠ SR a SAV) number 1/2260/05.

² KOMOROVSKÝ, J.: *Kráľ Matej Korvín v ľudovej prozaičkej slovesnosti*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, 1957, p. 41–49.

Dumézil's research showed an important common feature of the majority of Indo-European religious systems, which is the division of gods into three groups related to "a specific society order and systematic concept of magic-and-religious existence, where every type of deity has a particular function and mythology related to it."³ This kind of three-part systematic reorganization of the whole magic and religious life was roughly accomplished before the division of proto-Indo-Europeans. The last, or rather the most-known outgrowth of this archaic ideology is a medieval doctrine about three kinds of people. According to the same code (the first function of religious supremacy, the second function of war, the third function of fertility and production) the epic heroes were distinguished. The aim of our interpretation attempt is to show that in folk legendary presentation some saints and mysterious dynasty founders were divided this way as well.

Other important, but less known discoveries by Dumézil are connected with the inner dualism of the first Indo-European function of religious supremacy. We believe that ritual ploughing as a motif, which Slavic oral tradition strikingly often added to the official church legends, can reveal its meaning only against the background of this dualism; hence it is not productive to interpret it within the third function of fertility and production, which has for the present dominated in studies based on Dumézil's discoveries.⁴

Indo-European religious dualism was based on the idea that "supremacy is dual, it has two faces, one of which is more cosmic, more mysterious and terrible, another is more human, closer connected to the law, and more religious ..."⁵ The inner dualism of the first function of religious supremacy has found its probably most pure, most archaic and best documented expression in the Indo-Iranian pantheon, where it is most vividly seen. Here, "theology puts at the first level of its three-functional hierarchy not a single god, but two closely-connected supreme gods, one of which is more cosmic, mysterious, fearful, and the other one, whose name means 'agreement', who is more turned to a human being, cares for law and is more benevolent."⁶ One of them is "a guileful, sinister, and restraining god" of distant lands, the other is "a benevolent protector of agreements."⁷ The first is called Varuna, the other is called Mitra.

³ ELIADE, M.: *Šamanizmus a nejstarší techniky extáze*. Praha : ARGO, 1997, p. 321. (Translated by M. G.)

⁴ For example, BANASKIEWICZ, J.: *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wszesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo naukowe, 1986, p. 40–85. The author presented his argument in a chapter with a characteristic title *Trzeciofunkcyjny charakter Piastowskiej tradycji dynastycznej: król Oracz-Zywiciel i jego małżonka* (Three-functional Character of Piast dynasty tradition: King, the Ploughman and the Breadwinner, and His Wife). Dumézil himself assigns the figure of a hero from Russian epics Mikula Seljanin, the ploughman, to the third function. (DUMÉZIL, G.: *Mýtus a epos I*. Praha : OIKOYMENH, 2001, p. 660–664.) The same interpretation of dynasty legends of Western Slavs is given by Le Goff: "Many medieval dynasties had as a legendary ancestor a king, a farmer and food producer ... Among the Slavs, Přemysl, a forefather of the Czech Přemyslovcs (Přemyslovci), according to the chronicler Kosma, he was called up from the ploughing to be made a prince, as can be seen on the fresco of St. Katherine's cathedral in Znojmo dating back to the beginning of the twelfth century A.D., or Piast, a founder of the first Polish dynasty, called by Gallus Anonymus a ploughman, an arator, a peasant, an agricola ... (LE GOFF, J.: *Kultura středověké Evropy*. Praha : Vyšehrad, 2005, p. 323). (Translated by M. G.) Similar ideas are expressed by Merhautová and Třeščík: "We can hardly doubt that originally Libuše and Přemysl were gods – in what way can they be put into the Indo-European and Slavic three-functional system? Despite expectations, they surely do not belong to the first juridical function – the function of a ruler; Přemysl's ploughing and the whole meaning of the "sacred wedding" points to the third function." (MERHAUTOVÁ, A – TŘEŠČÍK, D.: *Románské umění v Čechách a na Moravě*. Praha : Odeon, 1983, p. 28). (Translated by M. G.)

⁵ DUMÉZIL, G.: *Mýty a bohové Indoevropanů*. Praha : OIKOYMENH, 1997, p. 19. (Translated by M. G.)

⁶ DUMÉZIL, G.: *Mýty a bohové Indoevropanů*. Praha : OIKOYMENH, 1997, p. 18. (Translated by M. G.)

⁷ PUHVEL, J.: *Srovnávací mythologie*. Praha : NLN, 1997. (Translated by M. G.)



Persian Mitra killing a bull, marble basrelief
(ТОПОРОВ, В. Н.: Митра. *Ил: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах.* Москва: Советская энциклопедия, 1988, р. 155) (TOPOROV, V. N.: *Mitra. In: Mify narodov mira 2.*)

Varuna “includes all that is inspired, unpredictable, frenetic, quick, mysterious, terrible, dark, ordering, and totalitarian (junior), etc.” Mitra includes all that is “restrained by rules, exact, grand, slow, legal, friendly, clear, liberal, measuring according to the merits (senior), etc.”⁸ “From the Old Indian texts it becomes clear that Mitra is a god close to the society of people and originates from this world, while transcendental Varuna has his throne in another afterlife world. Mitra guards the day, while Varuna guards the night. Mitra watches over the agreements and makes the relations between people easier. Varuna, a dreadful wizard, rules with strong magic. Mitra is friendly to a man, while unpredictable and quick-tempered Varuna is violent, irritating and fearful. Mitra is connected to peace, prosperity up till the limits of pastoral idyll. Varuna has vivid military, wild, even savage character; it is a god of a conquering war.”⁹

According to Toporov, a researcher of Indo-European culture, the differences between Mitra and Varuna create a clear and certain system of contradictions: Mitra is connected with well-being, while Varuna is connected with the contrary; Mitra is connected with the right side, Varuna is connected with the left. Mitra is close (connected with “internal”), Varuna is distant, external, Mitra is connected with the East, the sun, the day, summer, and fire. Varuna is connected with the West, the Moon, the night, winter, and water. Mitra is connected to the cosmos, Varuna is connected with chaos, Mitra is connected with the collective, Varuna is connected with the individual, Mitra is connected with the social, Varuna is connected with the natural, Mitra is connected with law, Varuna is connected with magic. That is the reason for these figures to be the basic qualifiers in a model of the world of Vedic Hindus.¹⁰

The division of competence in religious matters into magic (Varuna) and law (Mitra), which has its expression also in space division into two opposite spheres, is not only a Hindu issue. Functionally identical pairs of contradictions, both antagonistic and complementary, have been disclosed by Dumézil and his followers in religious traditions of other

⁸ CURTIUS, E. R.: *Evropská literatura a latinský středověk*. Praha : Triáda, 1998, p. 191. (Translated by M. G.)

⁹ DUMÉZIL, G.: *Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v posech indoevropských národů*. Praha : OIKOYMENH, 2001, p. 626. (Translated by M. G.)

¹⁰ ТОПОРОВ В. Н.: Митра. *Ил: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах.* Москва : Советская энциклопедия, 1988, р. 157–158. (TOPOROV, V. N.: *Mitra. In: Mify narodov mira 2. Enciklopedija v dvuch tomach.*)

Indo-Europeans, but also in their heroic epics, where many 'retired' myths have often been turned to, mainly after being rejected by the new religious practice.¹¹

Dumézil understands this double religious function as a special Indo-European pair theologeme, which within the system of three functions is responsible for the first function of religious supremacy, which divided itself two parts of the all-mighty world order. We can also put it like this: it divided the world into two parts – human and non-human. In this connection what becomes interesting is an attribute of Iranian Mitra as a “border delineator”¹² as well as “a lord of a wide pastureland”.¹³ The “pastureland”, most likely appears here as a synecdoche, standing for “a part out of entity”, meaning the entity of the human world, definitely presenting its border or a periphery organ. Iranian Mitra is at the same time connected to the fire altar as a heart and sacred centre of a state.

In one part of the space structured in this way obligatory sacred codes are placed, the codes which run the harmony of the social and inner world, the world of peace, oriented on prosperity and fertility and peace by the law of an organized society. Another part of basically different, but also sacred codes presupposes actions outside the inner world, connecting itself to war, conquering or hunting.

Now let us pay more attention to the aspect of space within the religious sovereignty of Old Indo-Europeans, for we believe, a large part of this archaic concept of space has been preserved exactly in non-official secular interpretations of some medieval saints-ploughmen. Time and space (chronotop) of the legendary tales, which will be in the focus of our attention, is not a homogeneous chronotop like the Christian (biblical) one, which has a single creator and a ruler. It is a chronotop cut into two zones, strictly separated, for example, by a ploughed furrow, the dissimilar order of which is guaranteed by two absolutely different sovereignties. For it a division into a centre and a periphery is not essential (this kind of division corresponds to a biblical chronotop). What is essential here is a more radical and archaic division into a domestic and cultivated part of reality under the direct control of man and into a zone connected with wild and free nature which, according to Budil “inspired most various military, hunting and initiative brotherhoods and presented their most characteristic element.”¹⁴

These two spheres should be defined in mythological narration, differentiated and separated in a particular territory, which can best be done by way of ritual demarcation

¹¹ In the line of three-functional research among Slavs the self-contained hypotheses which would regard the same difference within the first function of religious sovereignty are not known to us. Despite this, we suppose that contradiction presents a corner stone of a three-functional system; since we can with reason assume its existence among Slavs, we also have to consider that the first function preserved the two dimensions mentioned. Standing on the position that until we can assume in epics (hero Volch, Volha in Russian tales (bylina)) and in pantheon (most likely Veles) Varuna, magic half of religious sovereignty, the system presupposes also the presence of its complete counterpart “x”, which existence is highly probable and perhaps necessary for the system's functioning. The existence of such a nice pagan god, who gave law and peace, embodying the benevolent spirit (and hence more appropriate for almost complete Christianization, than any other pagan god) has almost been stated by Třeštík in *Mír a dobrý rok. Česká státní ideologie mezi křesťanstvím a pohanstvím* (In: *Folia Historica Bohemica* 12, Praha, 1988, p. 23–45). The key aspects of this function have been captured by a medieval legend presentation of St. Václav.

¹² ТОПОРОВ В.Н. Митра. In: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах. Москва: Советская энциклопедия, 1988, p. 157–158. (TOPOROV, V. N.: Mitra. In: *Mify narodov mira 2. Encyklopedija v dvuch tomach.*)

¹³ *Oběti ohňům. Výběr z památek staroiránské a středoiránské literatury*. Selected and translated by Otakar Klíma. Praha : Odeon, 1985, p. 98–114.

¹⁴ BUDIL, I. T.: *Za obzor Západu*. Praha : Triton, 2001, p. 13. (Translated by M. G.)

of the borders. Hence, one of the arbitrary, but extremely conceptual methods of ploughing around one's residence (sometimes followed by fencing and fortifying) is proposed; occasionally this concept is taken wider as a whole human world including seasonally, for example pastures for cattle to feed on (the borders of the human world are moving, throbbing in vegetation rhythm, shrinking to the size of a house in winter, and expanding to the size of the pastures as its periphery organ in spring).

The polarity of such basically different spheres of space was studied by Vernant, a researcher of Hellenic culture, in another, Greek mythological tradition, where he shows a vivid dualism in an archaic depiction of space. The space demands a centre, a stable point with an exclusive position, starting point enabling orientation – in the Greek mythology this function is taken by a home fireplace as a stable centre and its personification – a goddess Hestia – embodying this aspect of archaic space organization. Around the fire place as a sacred centre a human world surrounds, demanding a border which would vividly separate it from a chaotic wilderness. At the border of the human world (for example, at the door, at the gate) as well as outside there exists a domain of Hermes, a god of shepherds (close to him is a Slavic “god of cattle” called Veles) and a counterpart of Hestia (her neighbour, as Vernant defined it).¹⁵ Similar dichotomies can be observed in many traditions, but the Indo-European one includes an important original element, connecting a ritual of ploughing a certain space around and fixing its centre by setting a sacred fire.

In 1941 Dumézil drew attention to a “demonstrably archaic Vedic ritual (*Śatapatha-brāhmana*, VII, 2, 2, 12), according to which the shape of space where a sacred fire should have been lit, was ploughed around ... The ploughing of each furrow is accompanied by addressing the ‘Cow of Plenty’ to soothe the desires of all the living ...” The fact that it was not a typical agricultural ritual, but something more important, is proved by a simultaneous addressing of the deities of all the three functions, first of all religious sovereignties: “Fill up (as if with milk) their desires, the Cow of Plenty, the desires of Mitra-Varuna, Indra, both Ashvins ... (desires) of animals and plants.”¹⁶ We believe it was no magic agricultural ritual related to the third function at all, but the first functional liturgical action of establishing cosmos out of chaos by its division into two zones followed by their entrustment to two deities – Mitra and Varuna. One of the ritual components is the fixation of the world centre, which is a sacred fire. A similar function has “a common fire of a village” (Hestia, Vesta) in Greek and Roman religious tradition, where it functions as a state centre and a symbol of a social union.¹⁷ Among the Scythians, the neighbours of Fore-Slavs, a similar function of a royal fireplace was documented by Herodotos.¹⁸ In an oral tradition of the Slavs (and not only Slavs) a house fireplace functions as a sacred centre of the house.¹⁹

¹⁵ VERNANT, J. P.: *Hestia a Hermés. Studie k duchovnímu světu Řeků*. Praha : OIKÚMENĚ, 2004.

¹⁶ DUMÉZIL, G.: *Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů*. Praha : OIKOYMENH, 2001, p. 53.

¹⁷ VERNANT, J. P.: *Hestia a Hermés. Studie k duchovnímu světu Řeků*. Praha : OIKÚMENĚ, 2004, p. 41.

¹⁸ “When a king of Scythians falls ill, he sends for three most famous prophets who prophesy to him in the following way. Usually, they state that this or that one took a false oath on the royal fireplace, giving a name of a citizen who comes to their mind. According to Scythian habits, one takes an oath on a royal fireplace when promising a most important oath.” (HERODOTOS: *Dejiny*. Bratislava : Tatran, 1985, p. 252). (Translated by M. G.)

¹⁹ ПЛОТНИКОВА, А. А.: Очар. In: ТОЛСТАЯ, С. и коллектив: *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Москва : Международные отношения, 2002, p. 351–353. (PLOTNIKOVA, A. A.: Očág. In: ТОЛСТАЯ, С. М. et al.: *Slavjanskaja mifologija. Enciklopedičeskij slovar.*)



Roman box from Čierne Kľačany depicting the foundation of Rome by a ploughman (DVOŘÁK, P.: *Stopy dávnej minulosti 3, Zrod národa. Budmerice : Rak, 2004, p. 143*).

The second component of the ritual, which is ploughing a certain space around, is less universally spread; it gives an undefined space a clear structure by shaping the world out of unbeing,²⁰ we believe it happens by dividing space into two zones: cultural human (season usage of the pastureland is its periphery organ) and a wild zone, tied to foreigners, barbarians, hermits and wild animals. Ploughing around was preserved among the Slavs until the nineteenth century²¹ as a magic rite to separate and protect a certain cultural space (usually villages) and its people from plague, epidemics and life destruction. The furrow functioned as a magic equivalent of a fortification. Ploughing around meant that a furrow was ploughed around a village symbolizing a border of no crossing.²² In such a way, with the help of a liturgical act of a semiotic nature the space was divided into one's own and alien.²³ Both components of the ritual – setting a fire and ploughing around the estate – could function as independent, though we suppose that a ritual setting of an “alive fire” and fulfilling a sacred ploughing, richly documented in connection with the Slavs, Baltic nations, and other Indo-Europeans, has its roots in a common mythological heritage. A valuable documented relic of such heritage, most likely, illustrates a ritual preserved in Bulgaria, where “the setting of a holy fire was even connected with a ploughing around the village”²⁴ as Zíbrt has described it in more details.²⁵

²⁰ TRĚŠTÍK, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003, p. 118.

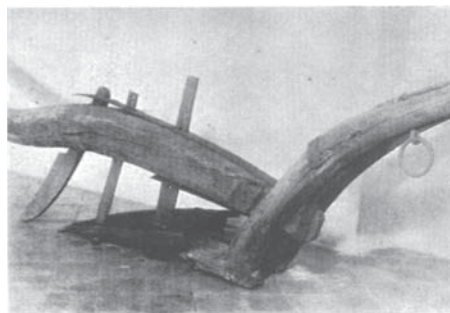
²¹ Many examples are shown by ELIADE, M.: *Od Zalmoxida k Čingischánovi*. Praha : Argo, 1997, p. 169–172.

²² АГАПКИНА, Т.А.: Опахивание. In: ТОЛСТАЯ, С. и коллектив: *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Москва : Международные отношения, 2002, p. 345. (АГАПКИНА, Т. А.: Opáchivánie. In: TOLSTAJA, S. M. et al.: *Slavjanskaja mifologija. Enciklopedičeskij slovar.*)

²³ A detailed semiotic analysis of this binary opposition is given within the reconstructed fore-Slavic world model by ИВАНОВ, В.В. – ТОПОРОВ, В. Н.: *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*. Москва : Издательство Наука, 1965, p. 156–165. (IVANOV, V. V. – TOPOROV, V. N.: *Slavjanskije jazykovye modelirujuščie semiotičeskije sistemy*.)

²⁴ TRĚŠTÍK, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003, p. 143.

²⁵ “In Bulgaria in the time of cattle plague two oxen are harnessed into two ploughs and the furrow is ploughed around the village so that the oxen are moving towards each other. In the place they meet, they are killed and dug down. On this place the fire (“div oheň”) is set by means of rubbing two wooden pieces against each other. With this fire a log above fixed on two wooden columns is burnt. The construction like the gallows stands on the place of the animal burial. Under the wooden columns two brothers – the eldest and the youngest in the family – stand and hold the knives with which the oxen were killed. Around them people lead cattle for the brothers to pat each animal with the knife on the back. In another region in Bulgaria the fire is set by two left-handed men when the cattle plague begins. People lead the cattle through this fire.” (ZÍBRT, Č.: *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku*. In: *Rozpravy ČAVU*, I, vol. 3, no. 2, Prague, 1894, p. 93–94). (Translated by M. G.)



The Plough which could have been used in ritual ploughing around the town of Zvolen. (BALAŠA, G.: *Mestské múzeum vo Zvolene. In: Krásy Slovenska (tematické číslo 700-ročný Zvolen)*, vol. 22, 1943–44, no. 9, p. 193–196).

An interesting epic piece which serves as a very consistent mythological explanation of the ritual meaning is preserved in a folk tradition of the Eastern Slavs in etiological stories about the origin of the so-called Dragons' banks (old fortified lines in the Middle Dniپر – *Podniprovyje*) or rivers – the bed of the Dniپر. (Here we would like to make a digression saying that a similar epic piece is preserved not only among the Eastern Slavs; an example of it can be found close enough. It is an old legend from Zvolen, a fragment of which was mentioned by Terézia Vansová in her novel *A Curse (Kliatba)*: under the gate of Zvolen fortification a huge plough is dug down, a plough with which the giants ploughed out a bed of the river Hron.²⁶ Similar etiological legends about the origin of famous extremely large medieval banks in Bína near the Hron, where “the devil ploughed by a women”²⁷ or a legend written down by Ján Botto under the title *A Myth of Turiec (Báj Turca)*,²⁸ which tells how Turiec became habitual only after an old lake, which was covering Turiec, was let out by the “priest Turan” with the help of a plough harnessed with “a hundred giants.”)

In Ukrainian folklore there is a more detailed story about God, who sent down to the earth a dragon (Zmij) who demanded human sacrifices. When it came to the tsar, the latter escaped from the dragon saying a prayer and hiding in a smith forge, where the saints Boris and Gleb had been forging the first plough for people (in these legends a mythological ploughman is at the same time a smith who forged the first plough). The saints caught the dragon by its tongue with the heated pliers, harnessed it and ploughed a furrow by it – the furrow since that time has been called Dragons' banks;²⁹ they did not kill it then, rather tamed it. Another variant of this entry was adjusted to the official cult of another pair of saints, which is analyzed in detail and with numerous references to secondary sources by Třeštík in his monograph *Myths of the Czech Tribe (Mýty kmene*

²⁶ Mgr. Zora Myslivcová who works in the State Gallery in Banská Bystrica drew our attention to an interesting detail in connection with this story. In the fund collection of the Museum of Forestry and Wood in Zvolen there is a quite mysterious Zvolen plough, the function of which Gejza Balaša, unfortunately, not completely, commented the following way: “A plough by which the local town moats were ploughed.” (BALAŠA, G.: *Mestské múzeum vo Zvolene. In: Krásy Slovenska*, vol. 22, 1943–44, no. 9, p. 193–196). As far as we learnt in the museum, there is no evidence about the plough usage, hence the ritual function cannot be extracted from it; it could mean that the relicts of ritual ploughing have been preserved recently in Zvolen. The plough is atypical enough for doing moats, they could be moats around the town fortification. It is just a hypothesis, which for the time being can be neither supported, nor completely rejected.

²⁷ DVOŘÁK, P.: *Stopy dávnej minulosti 3, Zrod národa*. Budmerice : Rak, 2004 , p. 264.

²⁸ БОТТО, J.: *Сúborné dielo*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1955, p. 302–306.

²⁹ ПЕТРУХИН, В.: Пахарь, ора́тай. In: *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Москва : Международные отношения, 2002, p. 357–358. (PETRUCHIN, V. J. Páchar, orátaj. In: TOLSTAJA, S. M. et al.: *Slavjanskaja mifologija. Encyklopedičeskij slovar.*)

Čechů).³⁰ He draws attention to a group of Ukrainian and Byelorussian legends mostly from the Middle Dniپر region, which tells about the ploughing of the primary furrow around the world. The legends tell how the “holy smiths” Kuzma and Damian (Kosmas and Damián) released people from the pressure of a horrible dragon (Zmij) by flattery, harnessing it into an enormous plough and ploughing a huge furrow, which can be seen even today as Dragons’ banks. This folk tradition turns the saints Kuzma and Damian into smiths and ploughmen without any direct basis in their own legendary tradition: “The reason is simple: the similarity between the words ‘Kuzma’ and ‘kuznja’ – (in Ukrainian) a smith forges.”³¹ Within the tradition Kuzma and Damian often appear as a single figure – Kuzmodemjan.

In Bulgarian apocrypha *How Christ Ploughed and How King Prov Called Christ His Brother* (*Kak Christosъ plugomъ oral a Kak Provъ carъ Christa bratomъ zvalъ*), the full text of which was published in a study by Mazon, a French Slavist,³² the country is ploughed around even by Christ himself. Beside the character of Christ in the text there is also an interesting pair of characters: a blind king Selevkij (*Selěvkyi*) and his son Prov (*Provъ*). We suppose that Christ’s ploughing in the apocrypha means planning out the space, defining its double nature and demarcation of the human world borders. A motif of a ploughing Christ as a pagan relic can suggest that in the text there could have been hidden other relics, probably even an entire transformed myth. We will try to show some interpretation possibilities of this puzzling text, full of pagan symbolism, coming out from our hypothesis about the first-function character of the ritual ploughing (we do not want to conceal that the translation of the text was problematic for us, and also the context of its composition is not completely known;³³ that is why we propose risky and shaky hypotheses, which should be judged further by more qualified Slavists).

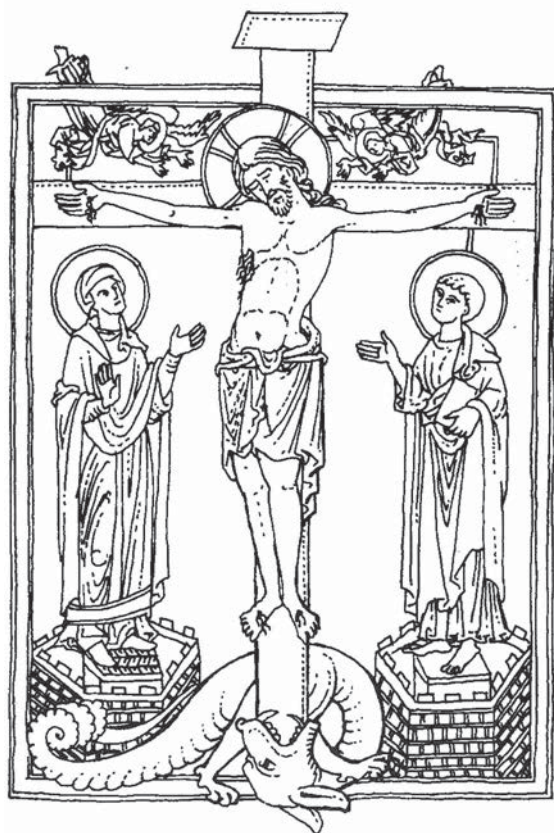
According to the plot, Christ will be in direct contact only with one of the characters – tsar Prov, who was looking for a remedy for his blind father Selevkij. A ploughing Christ would pick him up, throw him over the furrow and give him a magic fish as a remedy for his father’s blindness. Selevkij and his wife, thanks to this fish, would regain their health and would convert, though they would not see Christ himself for only their son was allowed to see him. Tsar Prov, close to Christ (calls him ‘brother’) and to people (takes taxes for his remote father who, being disqualified in the human world because of his blindness, leaves this work to be done by his son) has an eloquent name, most likely pointing to the performance of law, hence to a kind legal part of the religious sovereignty function. An analogous name has another deity from another part of the medieval Slavic world: a god of Polabe Obodrits Prov, who belonged to the first and main gods of Oldenburg country, of which informs the Slavic Chronicle (*Chronica Slavorum*) of a priest Helmond of Bosau

³⁰ TŘEŠTÍK, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003.

³¹ TŘEŠTÍK, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003, p. 121. (Translated by M. G.)

³² MAZON, A.: *Mikula, le prodieux laboureur*. In: *Revue des Études Slaves* XI. 1931, p. 149–170.

³³ In old lists of forbidden books the story about Christ ploughing is assigned to a Bulgarian bogomil pope Jeremiah (Jeremiáš). Legends and songs on this topic are frequent in Russia and in Eastern Slavic countries. The connection between the Bogomil sect and pre-Christian religions in Bulgaria were analyzed by HAVIERNÍK, P.: *K možným vztahom bogomilstva a predkrestanských náboženstiev v prvom bulharskom cárstve*. In: *Pohanstvo a krestanstvo*. Ed. R. Koziak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, p. 139–146.



Christ crucified slaying the Dragon, first half of the 13th century, Germany (KOUTSKÝ, K.: *Draci středověkého světa*. Praha: Mladá fronta, 2005, p. 97).

(approximately 1108 – 1177).³⁴ In another study³⁵ we have already tried to define the place of this Polabian deity within the assumed three-function system; its “individual centre” was, most likely, “Mitrian”, a juridical part of religious sovereignty.

In the case of tsar Selevkij we, most likely, have a “talking” name, but talking a more complicated language using cryptic techniques, particularly anagrams, words which are first put into letters and then fixed in writing, coded and pushed into some other words. Anagrams are also used often enough in pseudonym creations (the so-called *anagranonym*, a common kind of it are *anonyms* – turned names, understood only by the initiated).³⁶ Let

³⁴ ГЕЛЬМОЛЬД: Славянская хроника. Москва : Издательство Наука СССР, 1963. (GELMOLD: *Slavjanskaja chronika*.)

³⁵ GOLEMA, M.: *Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo*. Banská Bystrica : Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2006.

³⁶ These kinds of cryptic techniques are richly documented in many mythological traditions. The names of deities would ‘break into pieces’ and would be put in different parts of the text, hidden in other words. After this operation only a poet or an experienced listener may synthesize a name of a deity again by means of backward combination of its parts from anagrams. The cases of *telescoping*, anatomization or other means of hiding deities’ names are frequent. For example, an old Indo-European myth about a god Thunder Thrower (Hrombijca) who defeats his enemy by means of cutting him into pieces and throwing them around the world, is reinforced in texts by cutting the enemy’s name into pieces and hiding it inside other words. (ТОПОРОВ, В. Н.: Имена. In: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах. Москва : Советская энциклопедия, 1988, p.508–510.) (ТОПОРОВ, В. Н.: Именá. In: *Mify narodov mira 2*.)

us now ask the question of who could be hidden under the “pseudonym” Selevkiy (Mazon directs attention towards the fact that it was not a historical figure, for the derivation from the Seleukovecs is hardly possible). If we read backwards the first five letters of the name Selevkiy, we will get *teonym* Veles, which may be quite accidental, but is not necessarily due to chance. To present another mythological name – an *anonym* – in a similar way was the aim of Toporov, a Russian scholar, when interpreting a name of “Solovej-Razbojnik” from Russian bylina, an antagonist of Ilija Muromec, who defeated enemies with a horrible whistle, a relative of the Dragon, Falcon with horns (Solovej) in the Byelorussian epic. Ilija strikes him in the right eye, partially blinding him, and cuts him into pieces. Toporov comments on the name “*Solověj*”, which, according to him, is connected, if not genetically, then anagrammatically, by the intentional sound similarity accompanying the meaning similarity, with the name of god Volos (Veles), an antagonist of the Thunder Thrower (Hromobijca);³⁷ it is enough to take the first five letters of the name Solověj and read them backwards.

It seems to us that *Solověj* and *Selevkiy* are the anonyms of the same Slavic pagan deity which appeared in the result of cryptic technique usage in the process of transformation of the two most important myths. The first myth has already been thoroughly reconstructed as a version of a basic Indo-European myth about the fight of Thunder Thrower (Hromobijca) with his enemy. In Slavic mythology it is about the fight of Perun and Veles.³⁸ It has been stated that within the Slavic pantheon it tells about the pair with the oldest (Indo-European) roots³⁹ and the strongest resistant ability against the changes of religious reality. Due to cryptic and transformation techniques, this pair reappeared after the decay of the pagan pantheon in Russian bylinas, surviving the beginning of Christianity as a pair of heroes with a “new” epic identity. Perun was transmuted into a figure of Ilija Muromets (whose name refers to St. Elias, associated with a storm) while a supreme magic god (Veles?) was transmuted into a hero Volch or Volg,⁴⁰ the wizard, turning into animals, but also into a demonic antihero *Solověj – Razbójnik*.

In another myth about a division of the world between two sovereigns by means of ploughing a border furrow, which probably has its roots also in the Indo-European tradition, there appears a supreme magic god with a new, already human identity and a new name – a blind tsar Selevkiy; by his side there stands another supreme god of law – “Christ’s brother” – tsar Prov, transmuted by epics and closer to people. Both figures are complementary, separated only by a furrow over which Christ, the ploughman, threw the

³⁷ ТОПОРОВ, В. Н.: Соловей-Разбойник. In: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах. Москва: Советская энциклопедия, 1988, p. 460. ИВАНОВ, В. В. – ТОПОРОВ, В. Н.: К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях северной Руси и вопросы критики письменных текстов). In: Труды по знаковым системам, Выпуск 6, Тарту, 1973, p. 46–82. (ТОПОРОВ, В. В.: *Solověj-Razbójnik*. In: *Mify narodov mira 2*; IVANOV, V. V. – TOPOROV, V. N.: K probleme dostovernosti pozdnych vtoričnych istočnikov v svjazi s issledovanijami v oblasti mifologii (Dannye o Velese v tradicijach severnoj Rusi i voprosy kritiky pismennyh tekstov). In: *Trudy po znakovym sistemam*, v. 6, Tartu, 1973, p.46–82.

³⁸ ИВАНОВ, В.В. – ТОПОРОВ, В.Н.: Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. Москва, 1974. (IVANOV, V. V. – TOPOROV, V. N. *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej. Leksičeskije i frazeologičeskije voprosy rekonstrukcii tekstov.*)

³⁹ JAKOBSON, R.: *The slavic god Veles and his Indo-European cognates*. In: Studi lingvistici in onore di Vittore Pisani, Torino, 1969, p. 579–599.

⁴⁰ PUHVEL, J.: *Srovnávací mythologie*. Praha: NLN, 1997, p. 279; also DUMÉZIL, G.: *Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů*. Praha: OIKOYMENH, 2001, p. 660–664.

tsar onto his side (as if “converting” him). After that, the tsar brought his father magic fish, its bile would return to Selevkiy his eyesight, its viscera, which had the might to drive out the devils from the human souls, would be consumed by all, because the old tsar’ wife was also possessed as well as the son (*Prov?*) was not healthy. The old tsar Selevkiy converts and orders all people in his house and kingdom to believe in Christ (but to see Christ is not allowed to him for only *Prov*, Christ’s brother, had been thrown over the furrow of the guarded human world). A kind of “conversion” was probably done not only to a person, but also to the name of the old tsar (Toporov points out⁴¹ that the personal name usage in the text could be identical to what is done to the bearer of this name, for example, when Thunder Thrower (*Hromobijca*) cuts his enemy to pieces, the same is done to the name of his enemy in the text: it is also cut into pieces, preserving itself in other words). It is possible hence, that the original name of Veles together with his bearer became an anonym, turning from *Veles* to *Selev-kiy*. The author of apocrypha could have tried on his own synthesis of old myths and gospels, similar strategies were not out of practice in the times of Christianization.⁴² In apocrypha *Prov* makes Christ his brother, and himself a son of Selevkiy; it is indeed a refined synthesis of two different legends, pleasant to the ear of those listeners who are not willing to reject the old religious practice, telling a model story of Christianization (pagan gods are transformed into rulers, due to magic fish their souls are cleansed and they accept Christianity, finally even ordering people to do it). Similar to St. Elias, the functional heir of pagan Perun (in epics Elias’ name sibling Ilija Muromets, the embodiment of the second Indo-European war function), who had to take up periodical cutting of Veles (*Solověj*) at the time of a storm in the first myth; in the second myth the not less important binding and harnessing of Veles (“the god of cattle” characteristically substituted by oxen) into a plough with a further ploughing is taken on by Christ, “a brother” of a young tsar (together with him they present juridical part of the first function of religious sovereignty; that makes them brothers). Both myths can be interpreted in a coherent and meaningful way as a certain application of the three-functional ideology.

In connection with the folk legend about St. Kuzma and Damian, Třeštík points out an important difference between killing dragons (or other non-human monsters) and their taming, binding, harnessing, which, as we believe, has its origin in another archaic myth: “While all the heroes who fight with a dragon always kill it, Kuzma and Damian only bind him and then harness,”⁴³ we are adding that afterwards they divide the world into two parts with the help of it. It is not productive enough to connect this type of heroes – the tamers – to the second function of war power, for its “individual centre” was most likely (as for Christ, the ploughman, in the apocrypha) “mitrian”, a juridical part of religious sovereignty.

Another similar piece, being considered a Slavic cosmogonic myth in changed clothes (“creolized” if we use a *true*, though maybe a somewhat politically incorrect term of Indoeuropeists Toporov and Ivanov), is known from ethnographic sources from the

⁴¹ ТОПОРОВ, В. Н.: Имена. In: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах. Москва : Советская энциклопедия, 1988, p.508–510. (ТОПОРОВ, V. N.: Imená. In: *Mify narodov mira*.)

⁴² KOŽIAK, R. – NEMEŠ, J.: Pro praefatione alebo niekoľko poznámok k výskumu cirkevných dejín. In: *Pohanstvo a kresťanstvo*. Ed. R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, p. 9–13.; SLIVKA, M.: K náboženskému synkretizmu v strednej Európe. In: *Pohanstvo a kresťanstvo*. Ed. R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, p. 147–162; KOŽIAK, R.: Írski misionári a počiatky kresťanstva u Slovanov v stredovýchodnej Európe. In: *Pohanstvo a kresťanstvo*. Ed. R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, p. 103–124.

⁴³ TŘEŠTÍK, D.: *Mýty kmene Čechů*.. Praha : NLN, 2003, p. 123. (Translated by M. G.)

Balkans and the Eastern Slavs' territory. According to it, the world is made of two kinds of being – God and Devil. A man Adam was created and taught to plough by God. Both creators afterwards make a deal; here, we suppose, it is necessary to interpret it not as an expression of weakness of the benevolent powers guarding the human world (as it was common to interpret among Christian missionaries), but as their enormous cosmogonic success: with the division of the world, a ritual ploughing which is omitted or hardly marked here, which would have been done by both powers, could have made this deal visibly on the ground. Other versions tell about binding the Devil by a chain (the motif adjusts also a biblical piece about Archangel Michael), the Devil tries to set himself free, but every year with the first thunder on the day of St. George (Juraj), he is again enchained.⁴⁴

The Egyptian mythological fund proposes a remarkable analogy which could clear up the myth mentioned above. In connection with it Assmann points out special symbols of duality formed by means of narration: both brothers Hor and Sutech substitute more than just a geographical division into Higher and Lower Egypt. “Hor embodies civilization; Sutech embodies the wilderness, Hor order, Sutech disorder. The entity can be installed only by reconciliation of both opposed principles and the reconciliation is possible only if one subdue the other one. **Law, culture and order must fight and win, they cannot be established spontaneously. They cannot be established in a way that they absolutely demolish all the chaos, disorder, wilderness and violence, but they can bound it.** The myth then does not give a foundation for certain permanent order, but for the unfinished project which is the binding of chaos and establishment of the order ... **This myth** is not told only for a moral or an entertainment. It functions both ways. **On the one hand, it plans out the world, which is divided onto two parts and can be kept in action only by uniting the two parts into one higher entity, thanks to which the order will keep the advantage over chaos, culture over wilderness, law over violence.** (The bold type – M. G.) At the same time the myth mobilizes energy needed for the installation of entity and continuation of the world movement.”⁴⁵

In ancient Old Slavic versions of the myth about world division a different figure than that of a dragon slayer can be traced. That is a figure of a dragon “tamer”, the one who would measure his strength with it, would tame it or harness it, make it agree to the world division, with the further confirmation of both sides, for example by a common ploughing around as if establishing mutual borders. Most likely, it was a mythological being (or beings, which divided for themselves the aspects of this function) with a high position in the pantheon, whose competence makes a logical and consistent entity only then, when experimentally put into a concept frame of the three-functional ideology, to the frame of a juridical part of religious sovereignty in particular. This dragon tamer and ploughman was not a protector/patron of the warriors, but the keeper of the sacred, sovereign in the world of people, a professional to make agreements, who left sovereignty behind the furrow to his agreed partner of demonic, non-human, and zoomorphic (dragon, bull, wolf) character in an agreed way. He guaranteed and embodied a kind, legal and benevolent aspect of the function of religious sovereignty. Similarly as Mitra from Irani Avesta, the direct descendant of a Vedic Mitra and a bearer of his numerous functional competences (beside being a source of the light and fire, having an interesting attribute “*karšō.rāzah*”, which in Russian means “*выпрямитель*

⁴⁴ TŘEŠTÍK, D. *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003, p.125.

⁴⁵ ASSMANN, J.: *Kultura a paměť*. Praha : Prostor, 2001, p. 148. (Translated by M. G.)

линий (границы)”,⁴⁶ what we would translate as “a delineator of borders”) could have been “the lord of the wide pastureland,”⁴⁷ that is, peripheries of the human world used by seasons, presenting its problematic and discussible border zone (or synecdoche as well, that is an indirect name of a whole human world expressed by naming its most important part).

Pierre Toubert’s expression corresponds to this kind of border zone – the pastureland – adequately: “The border has a linear character only in an abstract meaning, in reality it is a zone. Its static is only apparent. It is always a result of movement and within the space it only materializes the state of fragile harmony... The border is never a fortification, simple wall; it is always an alive membrane or a periphery organ... It may seem that the border produces often enough special types, for example, ‘a warrior – a peasant’. This way or the other, it creates a style of life, based on violence and disbelief in norms and dominating social mechanisms dominating in the central parts. The border world then is a world of the so called out law.”⁴⁸

Persian Mitra, the lord of the wide pastureland and the establisher of such “fragile” borders, simultaneously annually was catching (it means chaining) and killing an enormous bull; according to Eliade, it was a constituent part of an archaic, already Indo-European myth, the ritual form of which was a basic element at the celebrations of the New Year, so the episode had a cosmogonic meaning.⁴⁹

In a further presentation we will focus on St. George, the warrior and the martyr, with whose name Slavic folklore tradition connected the relicts of interesting pagan rites and a rich mythological topoj,⁵⁰ which is not rooted in the official church tradition. In Slavic folklore traditions there are two images of St. George. One of them is close to an official church cult of a dragon slayer and a Christian warrior, pointing rather to a possible connection to the second military Indo-European function; the other one connected him with the raising of cattle (the protector of the cattle) and farming, apparently with the third function of fertility and production. Among Eastern and Southern Slavs this image is connected with the beginning of spring, with the first pasturing of the cattle. In Croatian songs on the day of his holiday the green St. George comes on a green horse; Slovenes on that day open the arable land with a wooden key; Bulgarians and Serbs walk around the fields ritually with an aim to protect;⁵¹ we would add here that it is possible to interpret this action also saying that this is a possible, arbitrary means to explain and anew set the borders of the human and non-human worlds. But the most interesting aspect to us is a different original element added to the official cult among the Slavs and Baltic peoples, according to which St. George is defined as “a wolf shepherd”. Still in the 19th century in cer-

⁴⁶ ТОПОРОВ, В. Н.: Митра. In: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах. Москва : Советская энциклопедия, 1988, p. 155. (ТОПОРОВ, V. N.: Mitra. In: *Mify narodov Mira*.)

⁴⁷ This constant attribute is repeatedly added to the name of Mitra in the hymnic poem of Avesta (Jašt 10) *Ku roctě Mithrově*. In: *Oběti ohňům. Výběr z památek staroiránské a středoiránské literatury*. Edited and translated by Otakar Klíma. Praha : Odeon, 1985, p. 98–114.

⁴⁸ TOUBERT, P.: *Střed a periferie*. In: *Encyklopedie středověku*. Praha : Vyšehrad, 2002, p. 729. (Translated by M. G.)

⁴⁹ ELIADE, M.: *Od Zalmoxida k “ingischánovi*. Praha : Argo, 1997, p. 124.

⁵⁰ АВЕРИНЦЕВ, С.С.: Георгий. In: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах. Москва : Советская энциклопедия, 1988, p. 273–275. (AVERINCEV, S. S.: Georgij. In: *Mify narodov mira*.)

⁵¹ ТОЛСТОЙ, Н. И.: Георгий. In: ТОЛСТАЯ, С. и коллектив: *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Москва : Международные отношения, 2002, p. 103–104. (TOLSTOJ, N. I.: Georgij. In: TOLSTAJA, S. M. et al.: *Slavjanskaja mifologija*.)

tain regions of Russia a wolf was often called “a dog of St. George”;⁵² the following Russian proverb has been preserved “What a wolf has in its jaws, was given to him by St. George.”⁵³ According to a Russian legend, which has its parallels in Bosnia, Slavonia, and Bulgaria, one shepherd noticed the grass being trampled down under the oak tree and climbed it up to learn what was happening there. From the oak he saw St. George riding a horse, accompanied by a pack of wolves. They stopped by the oak, and from there St. George was sending wolves in all directions, telling them what they may gorge. Finally, only an old, lame wolf was left, which St. George allowed to take “the one, who sits on the oak tree.” In two days the shepherd climbed down to be gorged by the lame wolf. An interesting interpretation of similar motifs on the basis of mythological images of the Baltic and of the Slavs was given by Lithuanian researcher Marija Gimbutasová, who sees behind the folkloric image of St. George an archaic “lord of wolves,”⁵⁴ who appears in epic transformation in a Russian bylina epos in an image of Volha Vseslavievich, a warrior, phenomenal hunter and great conqueror, who could turn into a wolf.⁵⁵ We would like to present a different hypothetical interpretation of this motif. St. George is not a lord of wolves, but he has an agreement with that lord about the division of the world, by which St. George can manage, limit, and paralyze his power, define what a demonic lord of wolves can or cannot take by means of his demonic servants in a human world. In folk tradition St. George also protects the cattle and people from the wolves (in official church tradition he centres the human world, that is shown by a localization of his shrines,⁵⁶ and as a soldier guards its borders similarly to a folk “wolf shepherd”); if he allows his demonic contractual ‘partner’ to gorge something, it is interpreted as a punishment for the moral misdemeanour, due to which the guilty one appears to be behind a protective ‘covering’ of an important ‘contract of all contracts’, which has a tragic consequence for the punished. We think that a folk St. George is more similar to another character of Russian bylina epos – Mikula Seljanin, a phenomenal ploughman from Russian bylina (his name can be related to St. Mikuláš – St. Nicholas⁵⁷). The above mentioned “lord of wolves” (not the shepherd of theirs), a phenomenal hunter and conqueror Volha Vseslavievich, and Mikula will “divide the world” in such a way that he will make him a taxman and a governor of three Russian towns (that is a governor of the human world, someone similar is tsar Prov in Bulgarian apocrypha) while Volha himself, being incompetent in the sphere of the human world (he and his retinue cannot take Mikula’s plough out of the furrow), goes away (we suppose back to his realm outside the human world). Similarly, another character from Russian bylina epos with an eloquent name Dobrynya (a very special hero, who does not like weapons – he fights with a ‘monk’s cap’, he does not like to fight and to kill, he excels in politeness and settles con-

⁵² BUDIL, I. T.: *Za obzor Západu*. Praha : Triton, 2001, p. 44.

⁵³ ТОЛСТОЙ, Н.И.: Георгий. In: ТОЛСТАЯ, С. и коллектив: *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Москва : Международные отношения, 2002, p. 104. (TOLSTOJ, N. I.: Georgij. In: TOLSTAJA, S. M. et al.: *Slavjanskaja mifologija*.) (Translated by M. G.)

⁵⁴ BUDIL, I. T.: *Za obzor Západu*. Praha : Triton, 2001, p. 44.

⁵⁵ We paid attention to this character of bylina epos in the thesis for habilitation as docent already mentioned. (GOLEMA, M.: *Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo*. Banská Bystrica : Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2006)

⁵⁶ TŘEŠTÍK, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003, p. 72.

⁵⁷ ТОПОРОВ, В. Н.: Русский Святогор: свое и чужое. In: *Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контекстов*. Москва : Издательство Наука, 1983, p. 107. (TOPOROV, V. N.: Russk. Svjatogor: Svoe i čužoe. In: *Slavjanskoje i balkanskoje jazykoznanie*.)

flicts successfully) draws up the eternal and unbreakable contract about the world division with the dragon Gorynič.⁵⁸

According to the original mythological script, the wolves had two 'patrons' – St. George (originally a mythological being or beings, personifying benignant powers, with which the Christian saint is associated in folklore interpretation) in the human world (that is the world behind the magic furrow) and a demonic ruler in the wild world – in Latvian tradition it is Velinas, a god of death, magic and the underworld (functional and lingual equivalent of Slavic "cattle god", who we interpret as Veles, a god of animals and wilderness), in Christian interpretation identified with the devil, considered to be the creator of the wolves, honoured also as a herd protector against wolves, to whom plentiful animal sacrifices were given.⁵⁹ He is a lord of wolves, but of another kind. He is a rank superior over them.

In order to provide for life's necessities, a man has to cross the borders of such a human/non-human world, though full of risks which demand him to maintain correct relations with both sovereigns. For example, in the Russian North a shepherd was considered to be a magician related with a so-called *lešij* ("леший") (a zoomorphic ghost of the woods close to Veles⁶⁰) and other dark powers. It was believed that the shepherd made a deal with *lešij*, according to which the shepherd gives a promise to bring him the best cow, and to keep to many prohibitions, like not picking berries and mushrooms in the woods, not shooping the flies and gnats, and not destroying the anthill. To confirm the deal, the shepherd walks around the herd with a lock and a key in his hands, digs down the text of the contract at a distant spot, makes a groove across the road with a knife (a modest equivalent of the ritual ploughing) for the evil powers not to cross this border.⁶¹

If we take into consideration the folk interpretation only, St. George is not the Dragon slayer, as well as the patron of the knights, the medieval heirs of Indo-European understanding of warrior embodying the second function of war powers; nor is he a perfect hunter.⁶² The imagination of pagan Slavs at the threshold of Christianization more often addressed the episode of the official legend, according to which St. George would first only wound the dragon, making it in such a way disabled to move and thus would tame it; then he would say to the liberated girl the following: "Don't you hesitate and throw your belt over its maze! When she did it, the dragon followed her as a most meek dog."⁶³ We suppose, in this very point of the action the relicts of pagan tradition were added, due to which in folk tradition St. George had the competence of the wolf shepherd, "centring" the space of the human world, setting and protecting its borderland as well as its important part, i.e. the pasture, having made a deal with the lord of the wilderness. This hypothesis, which we

⁵⁸ *Ruské byliny*. Selected and translated by Ján Vladislav. Praha : SNKL, 1964.

⁵⁹ BUDIL, I. T.: *Za obzor Západu*. Praha : Triton, 2001, p. 44. Also JAKOBSON, R.: The slavic god Veles and his Indo-European cognates. In: *Studi lingvistici in onore di Vittore Pisani*, Torino, 1969, p. 579–599.

⁶⁰ ИВАНОВ, В. В. – ТОПОРОВ, В. Н.: К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях северной Руси и вопросы критики письменных текстов). In: *Труды по знаковым системам*, Выпуск 6, Тарту, 1973, p. 46–82. (IVANOV, V. V. – TOPOROV, V. N.: К проблеме ... In: *Trudy po znakovym sistemam*.)

⁶¹ ПЛОТНИКОВА, А. А.: Пастух. In: ТОЛСТАЯ, С. и коллектив: *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Москва : Международные отношения, 2002, p. 354. (PLOTNIKOVA, A. A.: Pastuch. In: TOLSTAJA, S. M. et al.: *Slavjanskaja mifologija*.)

⁶² In such a way his functions are presented by BUDIL, I. T.: *Za obzor Západu*. Praha : Triton, 2001, p. 42.

⁶³ VORAGINE, J. de: *Legenda aurea*. Praha : Vyšehrad, 1984, p. 157. (Translated by M. G.)

propose for further discussion, could help shed light more consistently or more precisely in comparison with others, on the exceptional position and modifications of this saint's cult among the Slavic medieval peoples, for example, constructing his shrines at the spots of previous cult places in the middle of the inhabited space.⁶⁴ We can name some of the important locations, for example, the Říp in Czechia, a legendary middle part of Czech country, the Wawel peak in Cracow, where at the place of a mysterious dragon cave the shrines to Archangel Michael and St. George, the dragon slayers, were built.⁶⁵ We can also mention medieval Hungarian Veszprém, a residence of the oldest Hungarian bishop, with an old, most likely, Old Moravian church of St. George, and a less old, already Hungarian church of Archangel Michael.⁶⁶ We believe that St. George and Archangel Michael only in late interpretations became the patrons of knights and ideals of all medieval heroes fighting with dragons. At the earliest stage of Christianization among the Slavs they were probably connected with a religious sovereignty, with the law.

At the places mentioned above, beside St. George we can find another competently close character of a “dragon binder”, but not a saint – Archangel Michael. We think that while looking for the pagan aspects of St. Michael's cult in the Middle Ages, important discoveries were found in the location of the Michalský hill in Olomouc. Jozef Bláha found out that the very Michalský hill was the “ideological and cosmic centre of the local community (oikumena),”⁶⁷ during the Middle Ages in the surroundings of the local shrine of St. Michael's meetings, courts and periodical fairs were held; something similar including enthronement of a ruler is recorded about the royal Wawel.⁶⁸ Bláha reports on more important records about the neutralizing function of dedicating former pagan places to Archangel Michael, paying attention to Michael's cult modifications especially in the regions of Middle and Eastern “Slavic” Europe.

Bláha also focuses on other interesting mergings of the saint and the archangel – St. Michael and St. Nicholas – in the Slavic environment, which mostly Russian researchers dealt with. Many characteristics were shifted onto St. Nicholas; onomastic contamination of names of both saints is recorded in the Olomouc necrology of 1236.⁶⁹ In folk tradition of the Eastern Slavs St. Nicholas is the “higher” among the saints, he can even heretically substitute for God (or Christ) on His throne; in Russian on St. Nikolaj Zimnij's Day (St. Nicholas' Day) it was habitual to prepare a feast with beer, specially made for that day. It was done according to a sacral ritual or habit, the breaking of which would mean the breaking of the whole world order.⁷⁰ We have to add here, that in the Russian bylina epos beer is prepared by a namesake of St. Nicholas – ploughman Mikula Selyanin – who shares the world

⁶⁴ TŘEŠTÍK, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003, p. 200. Also SLÁMA, J.: Svatojiřské kostely na raně středověkých hradištích v Čechách. In: *Archeologické rozhledy* XXIX, Praha, 1977, p. 269–280.

⁶⁵ KOUTSKÝ, K.: *Draci středověkého světa*. Praha : Mladá fronta, 2005, p. 101.

⁶⁶ STEINHÜBEL, J.: *Nitrianske kniežatstvo*. Bratislava : Veda, 2004, p. 116.

⁶⁷ BLÁHA, J.: K některým pohanským aspektům kultu sv. Michala ve středověku. In: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Philosophica – Aesthetica*, 23, Historia artium IV., p. 37–49.

⁶⁸ BLÁHA, J.: K některým pohanským aspektům kultu sv. Michala ve středověku. In: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Philosophica – Aesthetica*, 23, Historia artium IV., p. 44.

⁶⁹ BLÁHA, J.: K některým pohanským aspektům kultu sv. Michala ve středověku. In: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Philosophica – Aesthetica*, 23, Historia artium IV., p. 44.

⁷⁰ БЕЛОВА, О. В.: Николай. In: ТОЛСТАЯ, С. и коллектив: *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Москва : Международные отношения, 2002, p. 321–322. (BELOVA, O. V.: Nikoláj. In: TOLSTAJA, S. M. et al.: *Slavjanskaja mifologija*.)

with demonic Volha.⁷¹ St. Nicholas in Russian folk exorcism protects against the wizards, charms and spells, diseases, weapons, a fire dragon flying towards girls, cures people and cattle; much like St. George, he is a protector of the cattle (i.e. a kind of pasture guard).⁷² Contrary to the “horrid” St. Ilja (Elias – the attribute points to the second function of war powers, St. Elias (Ilja Gromovik) among Eastern and Baltic Slavs inherited a lot from Perun, a pagan warrior of heaven, patron of ruling army units, a horrible thunder-thrower, a liberator of atmospheric water), St. Nicholas is defined as a “merciful” saint embodying the mitrian pole rather than an old war function. St. Nicholas’ cult was first of all a folk one, plebeian, blurring on the periphery with the relicts of pagan cults and connecting with the pre-Christian personifications of powers of blissfulness.⁷³

In oral tradition of not only the Eastern Slavs there is shaped a group of saints related by a juridical characteristic: St. George, St. Nicholas, St. Kuzma and Damian, St. Boris and Gleb, as well as Archangel Michael and, finally, even Christ.⁷⁴ This group of saints, who

⁷¹ The name Mikula is connected with the name of St. Nicholas (sv. Mikuláš), the protector of Russian people (ТОПОРОВ, В. Н.: Русский Святогор: свое и чужое. In: Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контекстов. Москва: Издательство Наука, 1983, p. 107.) (TOPOROV, V. N.: Russkij Svjagotgor: Svoe i čužoe. In: *Slavjanskoje i balkanskoje jazykoznanie*.)

⁷² According to O. V. Belova (note 70) “the main functions of St. Nicholas (sv. Nikolaj) (the protector of the cattle and wild animals, farming, beekeeping, connection with the outer world)... show, that in folk thinking the remnants of the pagan cult of god Vesel are preserved.” Considering pagan Veles to be a demonic and zoomorphic sovereign lord of the wilderness, we believe, St. Nicholas embodies in folk thinking his complementary, closely connected to him, neighbouring mitrian, loving antipode.

⁷³ АВЕРИНЦЕВ, С. С.: Николай. In: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах. Москва: Советская энциклопедия, 1988, p. 217. (AVERINCEV, C. C.: Nikoláj. In: *Mify narodov mira*.)

⁷⁴ St. Archangel Michael (Michal) and St. George (Juraj) are connected competently by Hudák, in connection with the cult of Archangel Michael in Medieval Slovakia he points out that St. Michael was comprehended as a symbol of victorious fight with infernal powers, that is also with a pagan tradition, and simultaneously he could substitute competently close pagan deities. “The church made attempts to Christianize the old belief not with violence, but in succession to using home belongings, building its churches first at the places of former pagan sacrificial places to have a guarantee that those would not appear clandestinely. To this function of St. Nicholas’ patrociniun points also the reality: the shrines dedicated to him are usually built on the most high hills (the same can be said about the neighbouring countries, for example, in Krakow, Olomouc, and Sopron) surrounded by the cemetery. This kind of buildings (patrociniun) also appears later, retardedly in 16th – 17th century, in a way that always as a patron of new settlements, organized by means of inner colonization (the borderlands of Orava, Liptov, Spiš and Kysuce)... At the beginning of Christianization a patrociniun of St. George was of similar character, which in the time of its second wave, at the peak of the Middle Ages, received the shape of knights’ protector.” (HUDÁK, J.: *Patrociniá na Slovensku*. Bratislava: Umenovedný ústav, 1984, p. 19). (Translated by M. G.) In other studies Hudák also understands St. George and St. Michael’s patrociniuns as similar: “The oldest patrociniuns (churches given under saint’s patronage) in Slovakia date back to the times of Christianization, i. e. the 9 – 10th century A.D. As evidence of Christianization achievements in Slovakia can serve the St. Michael’s patrociniun, which in Slovakia is the most frequent out of a group of hagiological patrociniun, including angelological as well as St. George’s, whose name bears the oldest preserved sacred building – Kostolany pod Tribečom, which after its second wave in the period of high Gothic acquired rank plasticity (the protector of the knighthood, the patrociniun of castle chapels)” (p. 460). We would like to add here, that something more interesting for us is the first wave of honouring the saints. The honouring of the same saints was continuing also in Hungary: “New Christianization in the 10 – 11th century and its stabilization in the 12 – 13th century is represented by missionary patrociniuns (Michael, George)” (p. 57). Similarly, Sláma differentiates two phases of St. George’s cult: “At the beginning this saint was taken as a patron of warriors and fortified towns, in the time of the Crusades it became the symbol of perfect knighthood, and a patron of nobility. Then the St. George’s honouring culminated.” (SLÁMA, J.: *Svatojiříské kostely na raně středověkých hradištích v Čechách*. In: *Archeologické rozhledy XXIX*, Praha, 1977, p. 270). The author next gives an interesting note: “Among patrociniuns of several dozens of churches, built in the early Middle Ages in Czech territory in approximately thirty castles, the most numerous is a group of churches named after St. George. Though the

according to folk legendary tradition were granted the similar attributes, who were acting in similar roles and tales, can be enlarged without any interpretation of violence by the name of Czech saint Prokop, the founder of Sázavský monastery. According to a folk tale put down in the 19th century, St. Prokop not only drove the devils out of his hermit cave and expelled them to an empty place (the Lobec mountain, that is, he divided the spheres of influence with them),⁷⁵ but also in his cave he harnessed the devil and ploughed with it a so-called Devil's furrow between Sázava and the village Chotouň, his birthplace, a furrow can be seen even today.⁷⁶

Similar epic themes connected to ploughing can be found not only in the folk legends, but in Slavic dynasty legends. We suppose they are fragments and variants of the same archaic piece and we also hope that in the case of dynasty legends the factor that assisted in their arrangement was the three-functional ideology (in different shapes and different degree). Within the three-functional ideology discovered by Dumézil the ploughing motifs in dynasty legends are usually interpreted as symbolic expressions of the third function of fertility and production. A mythological plough is in principal interpreted as an agricultural tool, that is, as the third-functional appliance (granted in certain stories magic power). On the contrary to this frequent interpretation, we suppose that the first plough, a prototype of the plough,⁷⁷ was first of all a very important liturgical first-functional requisite used, for example, in case of voting or confirmation of the sacred chief and in simultaneous symbolic enchainment, harnessing the zoomorphic monster or animal (for example in the case of Czech Přemysl Oráč (Přemysl ploughmen) in Kosma's *Kronika česká* (The Czech Chronicle)⁷⁸ this task was fulfilled by ordinary spotted oxen, which most likely substituted Slavic "Cattle god" Veles, and then eloquently sneaked away from the human world and totally disappeared in the rock). This requisite was first used by two sides, cooperating and contracting, when defining the human world; the plough was left and given to the third function as an agricultural appliance only later. After this first-functional output the sacred ruler would mostly take "centring" the human world (the "liturgical" reli-

time of highest honouring and spreading of the St. George's cult in the Czech territory is the end of the 12th century, the buildings are considerably older." (p. 277); then everything confirms the older and less known form of the cult of the protector of fortified (previously probably ritually ploughed around) towns. In this connection, it is interesting that both St. George and Archangel Michael are found together again in the palace of the oldest Hungarian bishop in Veszprém. At Veszprém castle "... St. George's church was the most ancient probably among all the Hungarian churches which were standing in the times of prince Imrich († 1031). It was older than the neighbouring St. Michael's church. When in the previous epoch the church was hardly ever built, the rotunda had to be built already in the 9th century and serve Veszprems Christians also after the conquering of the Zadunajsko (Behind-Danube-region) by the Hungarians." (STEINHÜBEL, J.: *Nitrianske kniežatstvo*. Bratislava : Veda, 2004, p. 116) (Translated by M. G.); it has to have even an older origin – Great Moravian. The beginning of the Veszprém episcopacy as well as St. Michael's church building is connected with the coming of missionary bishop Bruno from St. Gallen to Hungary in the year 972, who christened the prince Gejza and the other Arpádos. Gejza's younger brother, the future Prince of Nitra, "received at christening the name Michael, after Archangel Michael, who became also a patron of the episcopacy founded at the same time." (p. 115).

⁷⁵ *Dvě legendy z doby Karlovy (Legenda o svatém Prokopu, Život svaté Kateřiny)*. Ed. J. Hrabák, V. Vážný. Praha : Nakladatelství ČSAV, p. 52.

⁷⁶ KADLEC, J.: *Svatý Prokop český strážce odkazu cyrilometodějského*. Praha : Benediktinské arcidiocesi sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2001, p. 41–42.

⁷⁷ The ancient Scythians, the neighbors of fore-Slavs, but also and contemporary Osetins, the descendants of the Scythians; this first plough was golden and red-hot, it fell down to earth together with an axe and a bowl, and other functional talismans; they could be touched only by the youngest, the third son of the king.

⁷⁸ *Kosmova Kronika česká*. Translated by Karel Hrdina. Praha : Svoboda, 1975.



Přemysl the Ploughman, a fore-father of the Czech family of the Přemysls, a fresco from St. Katherine's rotunda in Znojmo, beginning of the 12th century
(<http://www.znojemskarotunda.com/ikonsamo.htm>)

gious function of a plough could have been actualized in annual or protective rituals, then the sacred ruler or his plenipotentiaries would come back to repeat the ploughing).

This kind of ploughing presented a basic first-functional output needed for the duality of the first function to become obvious and entrenched in space. The frame was only opened to the third (as well as the second) function to be discovered: the basic cosmogonic conditions were created for it to start functioning (for example, Mikula, the ploughman, from the Russian bylina epos after his ploughing output would leave the plough for the farmers and would go “to centre” the human world, collect taxes and see that the law was kept in three Russian towns, which were left for him as for a more competent controller by his anti-pole Volha, a demonic hunter and conqueror, who could turn himself into animals).

In his interpretation of a social legend of the medieval Scythians recorded by Herodotus, Dumézil tried to connect the plough with the third function. The Scythians received from heaven three golden and red-hot “functional talismans” as Dumézil calls them: a jar (religious function), an axe (war function) and a plough (fertility and production function). We believe that the richer Slavic mythological material, though fragmentary, can make this interpretation more precise: a golden plough primarily referred to a legal pole of the first religious function and at the same time, secondarily, also to the third function, it was a symbol which revealed and pointed to a mutual proximity of both functions, their common inclination to peace and prosperity.

Something very similar is noticed by Vernant, the Hellenist researcher, in his brilliant three-functional interpretation of Hesiod's myth about generation changing (golden and silver generation are connected with religion, bronze and heroic generations are connected with war, and an iron generation is connected with fertility and production). According to Vernant: “The first and the third functions, the kings and the farmers, are connected by a mythological and real chain. Hesiod's interest is aimed at problems dealing with the first and the third functions and questions common for both of them ... This combination is clearly illustrated in that part of Arat's poem, where this author borrows from Hesiod the myth of iron generations: the rule of Diké (the goddess of justice – note M. G.) appears here inevitably connected with cultivation (agricultural) activities. Golden people (a personified religious function – note M. G.) do not know any arguments and fights: ‘the cattle, the plough and Diké herself, which gives deserved estates, provide them with everything in plenitude.’ Bronze people (a personified function of war – note M. G.), who forge a sword of war and violence, kill oxen and eat them.”⁷⁹ We would add that mythological

⁷⁹ VERNANT, J. P.: *Hestia a Hermés. Studie k duchovnímu světu Řeků*. Praha : OIKÚMENÉ, 2004, p. 130. (Translated by M. G.)

Přemysl (an embodiment of justice) does not kill and eat his oxen (as contract partners), but would set them free and soothe his hunger in a characteristic primeval function way – with bread and cheese served on an “iron table” – a plough.

We believe that in a similar way the rite of a new prince ‘crowning’ can be interpreted among the Carinthian Slavs, where the rite was preserved in a modified way until the 15th century. Before the prince-to-be was supposed to be seated on a stone throne amid St. Mary’s field (*Gospovetske field*), he was **dressed in peasant clothes, seated on a mare, and led around the stone throne three times** while the people present were singing Slovene *Kirieeleison*. The ceremony was finished with a service in the main Carinthian church of St. Mary (Gospa Sveta), which was built near by in the year 760.⁸⁰ We believe that the symbolism of peasant clothes in this ritual does not stress the peasant origin of the prince’s power. On the contrary, together with other symbols (a mare, a stone throne) it shows how by means of the primary agreement between two poles of religious function (a prince riding a saddled, “tamed” mare) a protected human space was drawn in the country (by triple going or riding around which is equal to a ritual ploughing). Only then could this space be filled in with the third function, chronologically younger. After this ride the agreement partners separated and in a characteristic way occupied their domains: the prince was ritually seated on a stone throne (an equivalent of a holy fire as a state centre) in the middle of the human world and a holy horse most likely went to a zone behind its borders.

The plough in the analyzed tales was most likely a symbol of a primeval deal about the division of the world between the kind and human and juridical (the plough mastering) pole of religious sovereignty on the one hand, and the magic, horrible, demonic, non-human and zoomorphic (harnessed into a plough) pole of the same sovereignty.⁸¹ We

⁸⁰ TŘEŠTÍK, D.: *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530 – 935)*. Praha : NLN, 1997, p. 345.

⁸¹ The dualism present in this Scythian functional talisman caused interpretational problems also for Dumézil. (DUMÉZIL, G.: *Mýtus a epos I*. Praha : OIKOYMENH, 2001, p. 473–480.) In ancient references about Scythian plough, its two components are always mentioned – a yoke and a plough (*iugum boum, aratrum*). Along with royal Scythians, most likely specialists for religious supremacy, and nomadic Scythians, the fighters, Herodotus mentions also another two kinds of specialists for the third (?) function – Scythians, the ploughmen, and Scythians, the growers. This disproportion between the number of symbolic items (3) and division of Scythians into four functionally defined groups would probably stop being the inexplicable anomaly and become an expected result, if we try to accept the plough as a religious symbol in a more complex and “dualistic” way, that is also with human service (corresponding to the plough) and animal driving force (corresponding to the yoke), as we show it in the scheme proposed, and it is also shown in an old Iranian riddle, which we quote here: “What is that, that has ten legs, three heads, six eyes, six ears, two tails, three pairs of testicles, two hands, three noses, four horns, three backs and life, and existence of the whole world depends on it?... There is a harness with two oxen and a man.” (*Oběti ohňům. Výběr z památek staroiránské a středoiránské literatury*. Selected and translated by Otakar Klíma. Praha : Odeon, 1985, p. 255). The text of the riddle stresses the participants of ploughing, while we are more interested in the relation between them, which represents the plough and the yoke, omitted from the riddle, illustratively, imaginarily and indirectly. At this point we need to comment on our scheme beneath the article. In it we tried to concentrate on our main discoveries. The upper part of the scheme is constructed according to the differences of denotation and connotation levels in the myth about the plough. The difference between denotation and connotation level of the myth was elaborated by Roland Barthes in another context. (BARTHÉS, R.: *Mytologie*. Praha : Dokořán, 2004, p. 109–115; MARCELLI, M.: *Příklad Barthes*. Bratislava : Kalligram, 2001, p. 220–225.) The lower part of the scheme is based on methodological principles of Levi-Strauss about the model constructions as tables of relations, where the relations have logical and methodological priority before the elements which they connect (LÉVI-STRAUSS, C.: *Myslení přírodních národu*. Praha: Dauphin, 1996, p. 176–177; KANOVSKÝ, M.: *Kultúrna a sociálna antropológia*. Bratislava: CHRONOS, 2004, p. 185). The scheme gives a model of space within which the plough together with the human service and animal driving force had a function of a certain classification, the bearer of the notion and dualistic symbol of the primeval contract about the division of the world. The symbol of the plough could

can apply to it one of Claude Lévi-Strauss' important discoveries: by its "dualistic nature" the plough belonged to a group of things, which could be used as binary operator, as Lévi-Strauss put it.⁸² From the logical point of view, the plough can be related to the problem, which also is binary, hence there is a certain affinity between the object as a plough, and a problem which is according to the myth about a primeval deal being solved.

The mythological plough was at the same time the most complex, trans-functional symbol, showing not only the relation of both poles of the religious sovereignty function, but also their relation to the third function, as is shown in the scheme below (Picture 1). The ploughman had an exceptional importance in the myth: only due to his ploughing output could the human world find its place, a protected territory, in the middle of a wilderness full of demonic creatures. In oral tradition the plough, being an important liturgical requisite, after the abolitions of the old religious practice had to be again taken by some medieval saints and mythological founders of the dynasties in order to demonstrate convincingly their ability to centre the human world and to protect its borders as new representatives of the juridical pole of religious sovereignty.

indirectly name an identical in its sense contract relation between historically and culturally different pairs, always representing two functionally complementary poles of the religious sovereignty function.

⁸² LÉVI-STRAUSS, C.: *Mýtus a význam*. Bratislava : Archa, 1993, p. 28.

DENOTATION SYSTEM

- assigning the meaning to a perceived object
- real or "terminological" code connected to logic

Plough = a farming tool, characteristic for the third function of fertility and production

- Non-Human World (disorder, wilderness, violence)
- inhabited by animals, mythological, monsters, strangers
 - wilderness, wood, water areas

Border zone

- Human World (law, culture, order)
- seasonal usage of pasture as a periphery organ of the human world
 - cultivated lands, fields
 - human settlement (fortified settlement, village)
 - dwelling
 - sacred centre of a house, state (e.g. a fireplace, stone stool, sacred building)

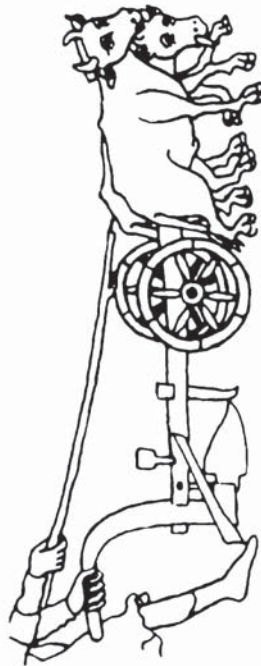
CONNOTATION SYSTEM

- systems of another meanings, adding secondary meanings and functions
- "rhetorical" code connected with myth enables wider communication, involves emotional and ideological world, pictures social and cosmologic world model

Plough = "concrete classificator", bearer of the notion, symbol of the primary agreement in Indo-European world model, first-functional liturgical requisite (confirms in a sensually perceptive way that mythological problem was solved, contradiction was overcome and the human world was excluded from non-human)

- demonic deities (snake Varuna) and epic heroes, mythological monsters, animals, (dragon harnessed by St. Kuzma and St.

Damian, devil harnessed by St. Prokop, giants who ploughed the bed of river Hron with a gigantic plough, spotted oxen of Přemysl the Ploughman, demonic hunter and conqueror Volha turning into a wolf from Russian bylinas, wolves as "dogs of St. George", dragon chained by a princess on St. George's order, mare of a Carinthian prince



- furrow as a border (magic equivalent of fortification, fence) made by a plough (symbol of agreement connecting both sides)

- St. George as a "wolf shepherd", Iranian Mitra as a "lord of wide pasture"

- Saint ploughmen (Kuzma, Damian, Prokop), ploughmen - founders of dynasties (Přemysl, Piast), characters from epos (Mikula the plough-

man), who border and protect the human world

- saints "centring" the human world (St. George, St. Nicholas), founders of dynasties (Přemysl after elected a prince), Carinthian prince seated on a stone stool

Scheme

Stredovekí svätí oráči a pohanská slovanská mytológia

Martin Golema

Štúdia sa pokúša interpretovať (z perspektívy novej porovnávacej mytológie G. Dumézila a jeho školy) zlomky príbehov, ktoré stredoveká ľudová tradícia navrstvila na oficiálne cirkevné podanie o niektorých svätcoch v slovanskom prostredí. Zaujíma nás najmä motív oborania určitého priestoru svätcom. Podobné motívy orby sú doložené aj v dynastických povestiach západných Slovanov, rituálny korelát týchto príbehov sa zachoval na viacerých miestach strednej a východnej "slovanskej" Európy takmer do súčasnosti v podobe oborávania obce ako ochranného prostriedku proti moru a živelným pohromám. Pri hľadaní spoločného významu týchto rituálov s čiastočne zachovaným mytologickým komentárom vo vnútri systému Dumézilom objavenej a rekonštruovanej trojfunkčnej indoeurópskej ideológie ich bádatelia spájali hlavne s treťou funkciou plodnosti a výroby, vychádzajúc z predpokladu, že išlo o typickú agrárnu mágiu. Pokúšame sa o alternatívny výklad, ktorý odhalí pravdepodobné miesto týchto príbehov a rituálov v rámci právneho pólu prvej funkcie náboženskej suverenity. Nazdávame sa, že takáto rituálna orba robila zmyslovo vnímateľným staré indoeurópske rozdelenie kompetencií v správe posvätného na mágiu a právo. To sa prejavovalo aj v rozvrhnutí priestoru na dve protikladné zóny: ľudskú a ne-ľudskú, na ktoré si podelili svet dvaja veľmi odlišní suverení. V mýte o rozdelení sveta medzi dvoch suverénov pomocou vyoraní hraničnej brázd, majúcom korene pravdepodobne v indoeurópskej minulosti, sa objavuje zvrchovaný magický boh ako "zapriahnutá" bytosť zoomorfnej, často démonickéj (dračej) povahy. Prostredníctvom pluhu ho spútava a zapriaha ľuďom bližší a oveľa priateľskejší zvrchovaný boh práva – Oráč, aby spolu s ním mohol realizovať základný kozmogonický úkon. Obe tieto postavy sa navzájom kompetenčne dopĺňajú, oddelenie ľudského sveta a divočiny je v princípe ich spoločný výkon, majúci podobu zmluvy. Pluh v týchto príbehoch býva funkčne interpretovaný ako v princípe poľnohospodárske, teda treťofunkčné náradie (obdarené síce v konkrétnych verziách magickými kvalitami). Na rozdiel od tejto častej interpretácie sa domnievame, že prvý pluh – mytologický prototyp pluhu – bol predovšetkým veľmi dôležitou liturgickou prvofunkčnou rekvizitou, využívanou napr. pri volbe či potvrdení posvätného náčelníka a súčasnom symbolickom spútaní, zapriahnutí zoomorfnej obludy či zvierťaťa. "Liturgická" náboženská funkcia pluhu sa však môže aktualizovať vo výročných alebo ochranných rituáloch, vtedy sa sakrálny vládca alebo jeho splnomocnenci vracajú opakovať orbu.

Kaj raste brez korenja? O kamnih s posebnimi svojstvi na Slovenskem

Zmago Šmitek

The article examines stone and petrified structures of different forms and sizes, ranging from a grain of sand to large rocky formations, which have mythological, religious, healing, fertility, prophetic, protective as well as memorial, glorifying, and symbolic meanings and functions; these make them different from other, "ordinary" stones. Since the mythological core of traditional lore about stones is closely intertwined with some other areas of traditional culture such as religion, rituals, and folk medicine, for instance, they cannot be excluded from this study.

O čaščenju svetih kamnov, dreves in studencev pri Slovanih poročajo številni srednjeveški viri, ki jih je na začetku prejšnjega stoletja zbral in ovrednotil češki arheolog Lubor Niederle v svojem znamenitem delu o zgodovini in kulturi starih Slovanov.¹ Zato o nekdanji razširjenosti tovrstnih obredij in z njimi povezanih predstav ne more biti dvoma. Kažejo na spoštljivo sožitje arhaičnega človeka z naravo in njenimi pojavi, saj so svetost pripisovali tudi goram, jezerom, blisku, gromu, Soncu, Luni, zvezdam, posameznim rastlinam in živalim ... Niederle je te naravne kulte povezoval z animizmom in manizmom, manj pa so ga zanimala poznejša časovna obdobja, še najmanj krščansko. Menil je, da so etnološki viri za rekonstrukcijo poganskega slovanstva nepomembni, zato jih v svoji raziskavi ni upošteval. Problematika slovanskih svetih kamnov je bila tako predstavljena dokaj megleno in nekonsistentno, še posebej zato, ker doslej znani dokumenti pripadajo tujim (germanskim, bizantinskim, arabskim) poročevalcem, ki niso poznali jezika, šeg in navad slovanskega prebivalstva.

Pričakovali bi lahko, da bomo o teh vprašanih izvedeli kaj več iz druge velike sinteze o kulturi Slovanov, ki jo je napisal poljski etnolog Kazimierz Moszyński, vendar nas avtor hitro pouči, da »o kultu kamnov pri Slovanih vemo sorazmerno malo«. ² To mu je zadoščalo za sklep, da ta kult ni mogel biti kaj posebno izrazit, saj bi se sicer ne izognil pozornosti raziskovalcev (etnologov). V nadaljevanju je vendarle naštel nekaj primerov svetih kamnov na Poljskem in Hrvaškem ter v Litvi, Belorusiji in Ukrajini, s tem pa diskusijo o tej problematiki tudi zaključil, če ne upoštevamo, da je o uporabi kamnov v ljudski medicini in magiji v svojem obsežnem delu poročal posebej, na nekaterih drugih mestih.

Podobno skromno je bilo doslej tudi naše znanje o »kamnih s posebnimi svojstvi« na Slovenskem. Tako bi namreč lahko imenovali kamnite in okamnele strukture različnih oblik in dimenzij (od peščenega zrna do nadčloveško velikih skalnih gmot), ki imajo

¹ Lubor Niederle, *Slovanské starožitnosti. Oddíl kulturní: Život starých Slovanů*, Díl 2, sv. 1, V Praze 1916, str. 27–30.

² Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Tom 2, *Kultura duchowa*, część 1, Warszawa 1967, str. 514.

mitološki, religiozni, zdravilni, plodnostni, prerokovalni, zaščitniški, pa tudi memorialni, slavnili in simbolični pomen in funkcijo in se po tem razlikujejo od drugih »navadnih« kamnov.³ V zadnjem času se naš pogled na to področje hitro bistri, bodisi zaradi novih odkritij bodisi zaradi bolj smotrne uporabe starejših, doslej večinoma prezrtih virov. Zanimivo je, da vzporedni procesi – dokaj neodvisno eden od drugega – potekajo tudi drugod v slovanskem svetu in še marsikod v Evropi. To nam ponuja možnosti primerjav in izdelave enotne terminologije in tipologije. Opirajo pa se tudi dobrodošle poti interdisciplinarnega povezovanja etnologov in antropologov z arheologi, geografi, geologi, slavisti, zgodovinarji umetnosti ipd. Zdi se torej, da smo že sposobni začrtati ves razpon problematike in ponazoriti posamezne kategorije z nekaterimi primeri iz slovenskega in do neke mere tudi sosednjega in tujega okolja. Zagotovo pa bo zdajšnja slika kmalu mogoče dodatno dopolniti, saj tovrstno védenje na našem podežlju k sreči še ni čisto utonilo v pozabo.

Tedaj ko je človek podomačil svoje naravno okolje, je vлил dušo tudi kamnom. Za starosvetnega človeka je imel kamen neko svoje notranje življenje. Njegovo govorico so ljudje dojemali zavedno ali nezavedno, hoté ali instinktivno. Seveda je to veljalo predvsem za kamne in kamnine, ki so bili sveti ali demonski, zavetniški, srečonosni in zdravilni, le v manjši ali nikakršni meri pa za druge. To hkrati tudi pomeni, da kamni sami po sebi niso bili predmet čaščenja, pač pa tisto, kar se je skrivalo v njih, »epifanija skrivnih sil, katerih mogočno delovanje so lahko opazovali v vseh naravnih pojavih in v njih slutili neko drugo, mogočnejšo resničnost«.⁴

Kamen naj bi lahko tudi rasteł, tako kot živ organizem. Spomnimo se le na kozmogonske mite o nastanku sveta iz peščenega zrna ali na etiološke pripovedi o nastanku kamnite kraške pokrajine iz kamenja, ki se je vsulo iz razparane Stvarnikove vreče.⁵ Te ideje, po katerih imata vsak kamen in vsaka kovina svoje življenje in svoj spol, segajo še v babilonski, grškorinski in srednjeveški evropski prostor. Čeprav rastejo v drobovju zemlje, le malo kamnov doseže zrelost. Posebno virilnost so od nekdaj pripisovali zelenemu jaspisu, ki naj bi pomagal pri težkih porodih.⁶

Idejo peščenih zrnec kot zarodkov lepo ilustrira poljski rek: »Z małych ziarnek piasku wielkie góry stoją w polu« (kratko po slovensko: »Iz malega raste veliko«). Po neki poljski legendi je na začetku svetá kamenje raslo tako kot trava.⁷ Tudi na Balkanskem polotoku in pri vzhodnih Slovanih je bilo znano, da kamenje raste tako kot bilke, drevesa ali druge rastline.⁸ Na angleškem podežlju je bilo še do 19. stoletja razširjeno mnenje, da je odstranjevanje kamnov s polj nepotrebno delo, saj bodo zrasli novi in se pojavili na površju. Znale so bile tudi pripovedi, kako so iz majhnih kamnov zrasli veliki kamniti bloki.⁹

S Spodnjega Štajerskega poznamo ljudsko kresno pesem, ki vsebuje uganko:

³ Moja definicija.

⁴ Karen Armstrong, *Kratka zgodovina mita*, Zbirka Miti, Ljubljana 2005, str. 23.

⁵ Zmago Šmitek, *Odkod je ta naš svet? Slovenske pripovedi o poreklu stvarstva*, Zbirka Zakladnica slovenskih pripovedi, Radovljica 2000, str. 10 (št. 1), 20 (št. 18).

⁶ J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Zagreb 1983, str. 222 (geslo: jaspis).

⁷ Małgorzata Brzozowska, Kamień, v: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, 1. Kosmos, Tom 1, J. Bartmiński (ed.), Lublin 1999, str. 370 (št. 84 A/b,c), 371 (št. 92 a,b,c).

⁸ Vuk Vrčević, *Narodne basne*, Dubrovnik 1888, str. 7; prim. Ljubinko Radenković, Leksičko-frazeološka rekonstrukcija religijsko-mitoloških predstava u vezi s kamenom, *Naučni sastanak slavista u Vukove dane* 6 (1977), sv. 1, str. 446.

⁹ Jacqueline Simpson & Steve Roud, *A Dictionary of English Folklore*, Oxford University Press 2000, str. 344.

Kaj raste brez korenja?
 Kamen raste brez korenja.
 Kaj cvete brez cveta?
 Praprot cvete brez cveta¹⁰.

Slovanske paralele kažejo, da je bil to star obredni obrazec (ponekod tudi v različici, da kamen raste s koreninami).¹¹ Pri tem je treba vedeti, da so kmečki ljudje na Slovenskem še nedavno na kresni večer opolnoči nabirali praprot, ki so jo morali izrjavati iz zemlje s korenino. Verjeli so, da rastlina ob tem času zacveti, vendar le za trenutek, saj cvet takoj odtrga nevidna roka. Praprot je, tako kot kamen, varovala dom pred strelo in kačami, torej pred nevarnostmi izpod neba in izpod zemlje.¹² Vse to do neke mere pojasnjuje povezave med kamnom, praprotjo, »cvetom« in »korenjem« (koreninami), vendar s tem simbolike še ni konec. Kamen je tisti, ki vsaj po slovenski različici nima korenin in s tem ne pripada podzemlju. Videli bomo, da ga marsikaj veže na starega slovanskega boga gromovnika Peruna. V nasprotju s tem sega praprot s poganjki v podzemski svet, njeno seme pa omogoči človeku razumeti govorico živali, kar je domena podzemskega slovanskega boga Velesa. V štajerskem kresnem obrazcu bi torej lahko zaznali povezavo in dopolnjevanje dveh nasprotnih kozmičnih principov.

Kamni so bili simbolično povezani z nebom in vodo ali dežjem. Stara kulturna mesta so bila pogosto ob velikih kamnih, pri katerih so izvirali studenci. Takšna voda je veljala za zdravilno. Eden od primerov iz slovenskega okolja je kamen Videž za cerkvijo Device Marije nad Vitovljami: voda iz njegovega vznožja je lajšala očesne bolezni.¹³ Po indoevropskih mitoloških predstavah je bilo nebo kamnito. Pri starih Italikih je bila ta predstava vidna v izrazih *Iuppiter lapis* in *lapis Manalis*, kar naj bi bilo v zvezi z duhovi umrlih prednikov in s čaranjem dežja.¹⁴ Poleg tega so na kamnitih gorskih vršacih videli domovanja bogov in blaženih pokojnikov, na vrhovih nižjih hribov pa so se zbirali človeku nevarni demoni in čaravnice. Tam je svoje zborni mesto imel tudi hudič. Tja so ljudski zdravilci pošiljali škodljive duhove (uroke), ki so mučili bolnike. Na vzvišenih skalnih gmotah so bila zgrajena tudi svetišča; nekatera od krščanskih so stala na še starejših kulturnih mestih. Markantni kraji te vrste so ob praznikih privabljali romarske procesije in gostili praznovanja s kurjenji kresov. Nekateri drugi hribovi pa so bili človeku neprijazni, če že ne kar prepovedani, saj so od tam prihajale nevihte, poplave in plazovi.

Ker so na mestih, kamor je udarila strela, ljudje pogosto našli kremenjak, so verjeli, da ta kamnina prihaja naravnost z neba. Nebesni bog naj bi s strelami preganjal svojega podzemskega nasprotnika v podobi kače. Pri Slovanih je imel to vlogo Perun (prim. poljsko: *kamień piorunowy*), v dobi krščanstva pa sveti Elija ali arhangel Mihael. Prazgodovinske kamnite ali bronaste sekire, ki so jih kmetje našli pri oranju in okopavanju njiv, so imeli za božje strele, ki so se zasadile globoko v zemljo. Sekire so bile že vsaj od bronaste dobe obredni predmeti, saj so bile v večjem številu odkrite v grobovih. Za obrambo proti

¹⁰ Karel Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi*, zvezek 3, V Ljubljani 1904–1907, str. 203 (št. 5152). Zapis Davorina Trstenjaka (*Slovenski Glasnik* 2 (1859), str. 82).

¹¹ Joanna Szadura, Piasek, v: *Słownik stereotypów...*, str. 411.

¹² Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, Druga knjiga: Prazniki, Zadržna knjižna izdaja, Znanstvena knjižnica 5, Celje 1948, str. 312–313 (št. 2651, 2659, 2660, 2663, 2665).

¹³ Inf.: Borut Koloini, *Vipavski Križ*.

¹⁴ Milan Budimir, *Sa slovenskog Olimpa, Zbornik Filozofskog fakulteta*, Univerzitet u Beogradu 1957, št. 1, str.11.

neurju so jih postavljali pred človeškimi bivališči z rezili navzgor, tako kot so se na Slovenskem še do nedavnega branili neviht tako, da so obrnili proti nebu vile, kose, srpe in kar je bilo še drugega ostrega orodja pri hiši. Ponekod na Slovenskem so najdene kamnite sekire imenovali »zmajevi zobje«. Verjeli so, da takšen kamen varuje hišo, zato so ga obesili nad ognjišče kot zaščito pred bliskom in požarom. V Kredu pripovedujejo, da je tat ukradel »zmajev zob« in ga prenesel v svojo hišo, a je še isti dan vanjo udarila strela.¹⁵

Nekateri kamniti bloki so veljali za klicarje dežja v času suše. Le redkokdaj so bili obdelani. V vasi Kokošinje (Kumanovsko, Makedonija) so štirje takšni kamni v obliki križev, ki so posvečeni svetemu Iliji, Atanasu, Petki in Rusi. Zanimiv nam je zlasti Ilija, ki je svetnik bliska, groma in dežja. Ob praznikih teh svetnikov tu žrtvujejo jagnjeta, ob suši pa prosijo za dež. V isti funkciji nastopajo tudi naravno oblikovani »kamni Kraljeviča Marka«.¹⁶

V naravi so najmarkantnejši veliki prosto stoječi pokončni ali ploščati kamni in skale, ki so jih ljudje dostikrat imenovali »božji« ali pa tudi »vražji« kamni. To so pogosto surovi neobklesani kamniti bloki, kakršne so čistili že stari Grki, Egipčani in Judje. V kulturnem smislu so podobni oltarjem, saj ob njih romarji molijo, opravljajo različne obrede in tja polagajo darove. Če so takšni kamni manjši, so lahko vzdani tudi v oltar, v steno cerkve, v podnožje križa, ob večjih kamnih te vrste pa domačini pogosto zgradijo cerkev ali kapelico.¹⁷

Cerkev Svetega duha na Ostrem vrhu na današnji slovensko-avstrijski meji je primer takšne stavbe, ki je zrasla ob svetem kamnu. Sekovski škof Martin Brenner je poročal, da je bilo tod v začetku 17. stoletja zbirališče sekte skakačev. Vaški krojač naj bi na neki skali »postavil ograjo in na njej pritrdil prižgane sveče, potem pa poklical ljudi, jim pravil, da so se prikazale čudežne luči, in jim prigovarjal, naj tam cerkev postavijo«.¹⁸ Kljub takšni razlagi pa je kult tega kamna zelo verjetno še dosti starejši in je še danes živ. Ljudje prihajajo na to mesto bodisi s slovenske ali z avstrijske strani in jemljejo s seboj koščke krušljivega kamna, da bi jih za večjo plodnost posejali po polju. Drugi nastrgajo s kamna prah in ga shranijo v denarnice, da bi pridobili več denarja. Kamen je uslišal celo tiste, ki so se želeli poročiti: obenj je bilo treba trikrat trčiti z glavo in si hkrati zamisliti konkretno ime neveste.¹⁹ Podobno ravnanje je znano po vsej Evropi: v Srbiji so npr. jemali prah z zdravilnih »votlih« kamnov, ga mešali z vodo in ga pili po žlicah.²⁰ V Makedoniji (Kučkovo, Skopska Crna gora) je morala ženska, ki ni mogla dojeti, popiti prah s čudodelnega prosto stoječega kamna.²¹ Enako je bilo tudi s kamnom svetega Vojteha na Poljskem²² in še mnogokje drugod.²³ Češki izraz *prachy* za denar, pa tudi *prachatý* (bogat, premožen) in *prachác* (bogataš) lahko izpeljujemo prav iz te vraže.²⁴ Besedo »prah« v pomenu denarja so pri nas poznali v Brkinih.²⁵

¹⁵ Pavel Medvešček, *Skrivnost in svetost kamna*, Trst 1992, str. 17 (št. 8).

¹⁶ Tanas Vražinovski, *Narodna mitologija na Makedoncite*, knj. 1, Skopje – Prilep 1998, str. 112, 114.

¹⁷ Brzozowska, str. 390–394.

¹⁸ Josip Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, 1. del, reprint, Celje 1992, str. 687.

¹⁹ Lastni terenski zapiski, maj 2004.

²⁰ Dragutin M. Đorđević, Orljanski šuplji kamen i o kamenu u životu, običajima i folkloru, *Leskovački zbornik* 31 (1991), str. 172.

²¹ Slavica Hristova, Verovanje vo natprirodnite svojstva na kamenot – so poseben osvrt na skapocenite kamenja, *Makedonski folklor* 56/57 (2001), str. 282.

²² Brzozowska, str. 392.

²³ Prim. Nigel Pennick, *Celtic Sacred Landscapes: Sacred Stones*, New York 1996.

²⁴ Karel Pala, Jan Všíanský, *Slovník českých synonym*, 3. dop. izd., Praha 2001, str. 268.

²⁵ Inf.: Aleksander Ternovec, Ilirska Bistrica.

Kamen, ki stoji blizu Krkavč, z vklesanim antropomorfnim likom na vsaki strani, naj bi ugodno vplival na plodnost žensk, nanj pa so na praznik svetega Vida domačini tudi polagali roke. To so počeli kljub nasprotovanju krajevnega župnika. Na božični večer so se zbrali pri kamnu, kurili hrastov čok in si ob jutranjem svitu nazdravljali. Tam je bilo tudi zbirališče ljudi iz različnih zaselkov, ki so se na prošnje dneve pred vnebohodom pridružili procesiji na poti po poljih pod vodstvom župnika. Vsi ti podatki se nanašajo na obdobje ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja.²⁶

Religiozno in obredno funkcijo so imeli tudi kamni z vdolbinami. Najstarejši primerki (v Franciji, Britaniji, Španiji) izvirajo iz poznega paleolitika. Ker so dokaj številni in geografsko široko razpršeni, je mogočih več razlag o njihovi namembnosti, ki se med seboj ne izključujejo: vdolbine so bile morebiti namenjene obrednim daritvam (to bi lahko potrjevali ozki kanali, ki so ponekod služili za pretok krvi ali kakšne druge tekočine). Ker pa so takšna znamenja tudi na pokonci stoječih kamnih, gre bodisi za možnost, da so bili kamni šele pozneje postavljeni v vertikalno lego, bodisi da so vdolbine nastale v posvetitvene, obredne ali zdraviljske namene. Lahko so imele še bolj kompleksno simboliko v smislu števil, (o)zvezd(ij) ali koledarskih znamenj.²⁷ Na Poljskem (Pomorjanskem) poznamo primere, ko so slovanski prebivalci teh krajev še v 12. stoletju rabili prah s takšnih kamnov, kar naj bi pojasnjevalo nastanek skledičastih vdolbin.²⁸

V stari evropski umetnosti bronaste in železne dobe se na skalah pogosto pojavljajo vgravirani, izdolbeni ali basreliefni odtisi stopal. Danes lahko le slutimo, kakšna je bila religiozna in obredna problematika teh simbolov v starejših obdobjih zgodovine. Poznamo jih namreč tudi na širšem območju Azije v budistični in islamski tradiciji. Tako npr. bližnjevzhodni muslimani skalne odtise stopal, ki imajo zdravilno moč, pripisujejo svetniku Khidru.²⁹ Ker sta navadno upodobljeni obe stopali v spremstvu drugih motivov, domnevamo, da gre za neko magično-religiozno vsebino. Poleg tega so mere takšnih odtisov pogosto primerljive s človeškimi, zato je mogoče reči, da gre tudi za dejanske obrise stoječega človeka, posebno ker se v horizontalni smeri njegovega vidnega polja širijo še drugi likovni motivi. Po drugi strani pa je tudi mogoče, da je bilo na takšen način predstavljeno božanstvo, junak, posvečenec ali svetnik.³⁰

Prva zgodovinska omemba človeškega odtisa na kamnu je Herodotov podatek o »Heraklejevem stopalu« na reki Dnjester (*Zgodbe* 4.82). Kadar gre za sledove bogov, herojev ali velikanov, so tudi njihove dimenzije nadčloveške. Tako omenjena »Heraklejeva« stopinja meri kar blizu enega metra, sled Aleksandra Nevskega na Kulikovem polju pa 33 centimetrov.³¹ V Rusiji je veliko takih krajev že dolgo pokristjanjenih; povezovali so jih z Božjo materjo ali z različnimi svetniki. Deževnico, ki se je nabirala na takšnih krajih, so imeli za sveto. Nekatero odtise in risbe na kamnih so pripisovali tudi nečistim silam (*čerto-*

²⁶ Jana Puhar, Andrej Pleterski, Krkavški kamen v ustnem izročilu in v sklopu obredne prostorske strukture, *Studia mythologica Slavica* 8 (2005), str. 60–62.

²⁷ Paulo Pereira, Enigmas. Lugares mágicos de Portugal. Paisagens Arcaicas, Círculo de Leitores 2004, str. 172–173.

²⁸ Robert Holsten, Aus der Religionsgeschichte der pommerischen Slaven, *Zeitschrift für slavische Philologie* 19 (1944), št. 1, str. 1–6, 345–347.

²⁹ H. S. Haddad, »Georgic« Cullts and Saints of the Levant, *Numen* 16 (1969), str. 32.

³⁰ Pereira, str. 178; glej tudi: Myriam Philibert, *Le Grand Secret des Pierres Sacrées*, Paris 1992; ista, *Les Mythes Préceltiques*, Paris 1997.

³¹ A. A. Formozov, Kamen' »šeglec« bliz Novgoroda i kamni »sledoviki«, *Sovetskaja etnografija* 1965, št. 5, str. 138.

vy sledki) in jim tu in tam za zaščito vklesali znamenje križa.³² Vujevski (tudi Vujovski) kamen pri vasi Mlado Nagoričane blizu Kumanova v Makedoniji naj bi imel znamenja stopal Kraljeviča Marka ali odtise podkev njegovega konja, saj je mogoče videti mnogo krožnih vdolbin po večji površini kamnitega platoja. Širina teh kotanj je med 25 in 45 centimetri, globoke pa so od 15 do 20 centimetrov ali pa so označene le s krožnimi obrisi.³³

Druge kamnite stopinje imajo realne človeške dimenzije, tako so npr. na Pečovnikovi skali pri Šmartnem na Pohorju vidni odtisi obeh »Kristusovih« nog, v bližini pa je vidno tudi mesto, kjer naj bi bila počivala »Božja mati«³⁴. Sled Marijinega stopala je bila še na skali ob cesti, ki vodi iz Klenika pri Vačah proti Zasavski gori (nekdanji Sveti gori).³⁵ Na Uršlji gori naj bi bila skala z vdrti stopinjo svete Uršule. Blizu vasi Viskorša v Terski dolini je bil kamen z Marijinim odtisom stopala ali roke. Na pobočju pod romarsko Staro goro pri Čedadu pa so po beneškoslovenski legendi na obcestnem kamnu vidni sledovi Jezuščkovega stopala, Marijine roke in stopala ter prednjih nog oslička, na katerem sta jezdila³⁶. Pod romarsko cerkvijo Svetega križa pri Belih Vodah je kamen s krvavečimi stopinjami Matere božje, na strmi steni nad potjo pa sedi okamneta pastirica, ki je užalila Marijo, ko je z Jezuščkom potovala tod mimo.³⁷ Primer krvavečega (ali solzečega) kamna ima številne paralele v Evropi in zunaj nje ter predstavlja kamnito gmoto ali skulpturo kot živo bitje.

O odtisih konjskih podkev se je na Slovenskem že izgubila prvotnejša razlaga in so jih povezovali s turškimi vpadi v 16. stoletju. Na Notranjskem je bilo znano, da so *na Veliko Slevico /.../ nekoč prišli Turki. Hoteli so v cerkev, kjer so se skrivali ljudje, domačini. Pa se je konju turškega vojaka na cerkvenem pragu udrlo kopito. Turki so se ustrašili in niso šli naprej. Ljudje so bili rešeni. Na cerkvenem pragu pa se še danes pozna odtis konjskega kopita /.../*³⁸ »Bikova skala« pri Pliskovici (Sežana) naj bi izpolnila različne dobre prošnje. Na njej so odtisi prednjih bikovih parkljev, na katere mora človek položiti svoje dlani.³⁹ Ponekod drugod v Evropi (npr. na Poljskem) je odtis konjskega ali kozlovskega kopita v kamnu veljal za znamenje hudiča. Prepričanje, da ima hudič konjske noge, se je v Evropi utrdilo od 15. stoletja dalje. Nad Lokavcem pod vrhom Čavna je kamniti rob Konjerija (!), pod njim pa »hudičeva skala« kockaste oblike, ki ima na vrhu približno 30 centimetrov velik odtis »hudičevega parklja«. Na tem mestu naj bi hudič udaril z nogo ob skalo od jeze, ker se mu je raztrgal nahrbtnik, ko je iskal zlato. Iz odkruškov tega kamenja so današnja melišča.⁴⁰

O svetosti kamnov z odtisi govori dejstvo, da nanje polagajo različne darove in da ob njih molijo ali prirejajo procesije. Vzidajo jih tudi v oltar ali v steno cerkve ali pa jih uporabijo za podstavek križa. Ob njih ponekod postavijo tudi cerkev ali samostan.⁴¹ Iz zahodne Slovenije imamo podatek, da so domačini nosili ob poletnih sušah v kotanje

³² Isti, str. 135.

³³ Ljupčo Risteski, Etnografija na davoleška crkva kaj Vujevski kamen, Kumanovsko, *Pirajhne/Pyraichmes 2* (2003), str. 281–287.

³⁴ Inf.: Franc Ačko, Frajhajm.

³⁵ Inf.: Jože Sevljak, Litija.

³⁶ Metod Turnšek, Od morja do Triglava. Narodopisni zapiski iz slovenskega obrobja, Druga knjiga, V Trstu 1954, str. 141–142.

³⁷ Tone Cevc, Okamneta živa bitja v slovenskem ljudskem izročilu, *Traditiones 3* (1974), str. 97–98 (št. 4.1).

³⁸ Zlata Kastelic, Jože Primc, *Krvapivc*, Zbirka Glasovi, knj. 24, Ljubljana 2001, str. 102 (št. 230). Primerjaj tudi str. 102–103 (št. 231, 232) v istem delu.

³⁹ Medvešek, str. 135 (št. 117).

⁴⁰ Inf.: Borut Koloini, Vipavski Križ.

⁴¹ Brzozowska, str. 390–394.

takšnih kamnov vodo za angele ali ptice, posrednice med nebom in zemljo. Imenovali so jih »angelske skalice«.⁴²

Za razliko od »božjega kamna« je »vražji kamen« tisti, ki je bil povezan s hudičem ali kakšnim drugim ljudem škodljivim bitjem. Navadno se odlikuje po svoji velikosti, stoji pa na neobljudenih krajih, ki so veljali za obrobne ali mejne, pogosto v vodi ali blizu nje, na gori ali hribu, v gozdu ali na polju.⁴³ Po ljudskem prepričanju je takšen kamen nosil hudič na svojih plečih, zato so na njem vidni sledovi verig ali vrvi. O vražjem kamnu pri Miklerjih v Beli krajini pripovedujejo takole: »Vrag je nosil tisti kamen in iskal, kam bi ga del. Veriga pa se mu je utrgala. Kamen je moral ostati tam in zato se tam še zdaj vidijo koščki verige. Spodaj na kamnu je sled, kje ga je nosil na hrbtu, okoli pa obris verige, s katero je imel privezanega /.../«⁴⁴ Kamen je visok okoli pet metrov, ob njem pa je pred izgradnjo ceste stal še en kamen, pri katerem je bil vodni izvir. Ta kamen so pred desetletji podrli, ko so na tem mestu naredili manjši kamnolom, izvir vode pa je še vedno opazen.

Med Malo Črno in Ludranskim vrhom stoji ob potoku Vragova peč. Nekateri starejši domačini se še danes prekrizajo, ko gredo mimo. O njej vedo povedati naslednjo zgodbo: »Pri kmetu Permanšku je služil hlapec Jaka, ki pa ni bil kaj dosti veren. Na sveti večer si je delal cokle. Ko so se domači zvečer pripravljali na odhod k polnočnici, ga je gospodar povabil zraven. Jaka je odvrnil, da bo še prej dokončal cokle, da bo v njih plesal. Ker je bilo nekaj snega in do cerkve dve uri daleč, so se domači odpravili okrog devetih z baklami na pot. Hlapec pa je ostal in zaklical za njimi, da jih bo z novimi coklami že dohitel. Delo se mu je zavleklo tja do enajstih. Takrat je tudi sam vzel baklo, se obul in zdirjal v dolino. Opolnoči je pritekel do Vragove peči. Na njej je sedel sam hudič. Jaka, ki se ni ničesar bal, ga je vprašal, če gre z njim plesat, ker ima ravno nove cokle. Hudič si seveda ni dal dvakrat reči. Pograbil je Jaka in ga zavrtel. Plesala sta tako dolgo, da so se cokle čisto obrabile. Ko so se ljudje vračali iz cerkve, je Jaka ves bled in z raztrganimi podplati stal pri Vragovi peči, se tresel kot šiba na vodi in molil rožni venec. Odtlej se kamen imenuje Vragova peč«.

Kot smo že videli, hudič nastopa v različnih razlagalnih (etioloških) pripovedih. Tako naj bi odkrnil vrh hriba na Pohorju, kjer je zdaj Črno jezero, in ga zanesel proti Mariboru, da bi zajezil Dravo in naredil poplavo. Pred polnočjo pa mu je to preprečila Bela žena. Breme, ki ga je odvrigel, je hrib Kalvarija s cerkvico Matere božje.⁴⁵ Drugi »hudičevi« kraji so dobili svoja imena po ozkih in temačnih soteskah, kjer stojijo vražji mlini, mostovi ipd.⁴⁶ Takšen je slikoviti Hudičev stol pri slapu Pekel na Bohorju.⁴⁷ Domnevamo lahko, da so bili nekateri poganski mejni, žrtveni in kulturni kamni šele v času krščanstva preimenovani v »hudičeve kamne«.⁴⁸ Tako naj bi si na Špičastem kamnu v Leskovcu nad

⁴² Inf. Ljoba Jenč v dokumentarnem filmu *Med hribi kačjih glav*, scenarista: Jadran Sterle in Hanka Kastelicova, Izobraževalni program TV Slovenija 2004.

⁴³ Brzozowska, str. 386–390. V zvezi s tem je zanimiv tudi češko-nemški toponim *Höllmühle*.

⁴⁴ Bogomira Kure, *Zgodbe ne moreš iz žakla zvrnit. Folklorne pripovedi iz Bele krajine*, Zbirka Glasovi, knj. 28, Ljubljana 2004, str. 39 (št. 49).

⁴⁵ Jakob Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, str. 308 (št. 225/I., II.); Podobno tudi F. Vrečko, *Kako je nastal Holmec, Popotnik* 1885, str. 44.

⁴⁶ Primerjaj: Ivan Lutterer, *Ráj a peklo v toponymii Čech, Symbolae philologicae in honorem Vitoldi Taszycki*, Polska akademija nauk – Oddział w Krakowie, Prace komisji językoznawstwa Nr. 17, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, str. 215.

⁴⁷ Inf. Barbara Ternovec, Škofja Loka.

⁴⁸ Hünnerkopf, Stein, v: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Hanns Bächtold-Stäubli in Eduard Hoffmann-Krayer (hrsg.), Bd. 8, str. 397.

Šentjanžem hudič brusil roge. Ta kamen je neobklesan, visok okoli 1,5 metra in označuje staro zemljiško mejo.⁴⁹

Mejne kamne so poznali tudi pastirji. Kaže celo, da so bili prav oni tisti, ki so skupaj s svojimi čredami ustvarjali prve ostrejšje zemljiške meje in »upravne teritorije«.⁵⁰ Ko so iz Bohinja vodili čredo živine na planino Zalisc, so se ustavili na Polani (Poljani), napojili krave in si odpočili. Vodja karavane jim je ob tamkajšnjem kamnu najprej razložil, da tod poteka meja med dolinskim svetom »Solzne doline« in planinskim svetom »Svete planine«. Nato je sédel na kamen in med križanjem nog (izmenično leve in desne) molil ob prisotnosti klečečih ali stoječih spremljevalcev. Nato se je obrnil še v smer planine in z dvignjenima rokama molil, da bi pastirji z živino lahko prišli na njeno ozemlje, imeli dobro vreme in pašo, dovolj vode in lepega vremena, zdravje ljudi in živine in varnost pred nesrečami na prepadnih pobočjih.⁵¹

Na hribu Perun, v pogorju Mosorja med Splitom in Omišem, je bil v zemljiškem zapisu iz leta 1178 omenjen »zmij kamik«. To bi pomenilo »kačji/zmajski kamen«, tj. kamen Perunovega mitičnega nasprotnika, ki se je skrila na to mesto pred Perunovo strelo. Kamen je imel neko funkcijo v zvezi s pravnim potrjevanjem zemljiške posesti. Meril je približno 6 x 5 metrov, uničen pa je bil v 50. letih prejšnjega stoletja. Bil je del kamnitega grebena, ki se vijuga od podnožja hriba do reke Žrnovnice. Na istem območju obstaja tudi mikrotoponim »triščeni kamik«.⁵² Ker nekateri zgodovinski viri dokazujejo starslovansko priseganje k gromovniku Perunu in/ali podzemskemu bogu Velesu/Volosu pri vzhodnih Slovanih, je mogoče, da je takšna sakralna prisega obstajala tudi pri južnih Slovanih. Stara slovenska in slovanska beseda za prisego je *rota* (primerjaj starocerkvenoslovansko *rotiti se*, zaklinjati se, prisegati).⁵³ Prelom prisega ali krivo pričevanje kot greh obsojajo že Brižinski spomeniki.⁵⁴ Takšna prisega je bila tudi del obreda ustoličevanja koroških vojvodov. Ta je še do konca 13. stoletja vseboval trikratni obhod zbranega ljudstva okoli knežjega kamna ob petju slovenskih slavnih pesmi.⁵⁵

Francoski slavist André Vaillant je slovensko *roto* razlagal kot zbor, na katerem so se udeleženci pri prisegi postavili v krog.⁵⁶ Žal ne vemo, če je bil v središču takšnega kroga kdaj tudi kamen. Potrjeno pa je, da so bile prisege vedno na prostem, da bi bili lahko priče tudi bogovi, ki bi takoj kaznovali krivoprisežnike. Po tem načelu so bila pomembna zborovanja v nekaterih slovenskih pokrajinah ob kamnitih mizah pod lipami.⁵⁷ Vinodolski zakonik s konca 13. stoletja omenja ustaljena mesta, kjer se polagajo prisege.⁵⁸ Slovenski ljudski pregovor pa pravi: »Tako imate vse odprto, kakor da bi prisegali.«⁵⁹ Iz *rote* je izpeljan toponim Rotišče/Rotheis blizu kraja ustoličevanja na Koroškem.

⁴⁹ Inf. Zdravko Remer, Sevnica.

⁵⁰ Sergij Vilfan, *Pravna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1996, str. 62.

⁵¹ Joža Čop, O Črnem biku ali Črnem juncu, *Studia mythologica Slavica* 9 (2006), str. 346–347.

⁵² Radoslav Katičič, Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen, *Wiener slavistisches Jahrbuch* 34 (1988), str. 60–61, 63.

⁵³ Marko Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana 1997, str. 545.

⁵⁴ *Brižinski spomeniki*, Znanstvenokritična izdaja, Ljubljana 1993, I/14–15, II/23, III/33. Primerjaj tudi: Sergij Vilfan, *Zgodovinska pravotvornost in Slovenci*, Zbirka Pravna obzorja 5, Ljubljana 1996, str. 149–154.

⁵⁵ Katja Škrubej, »Ritus gentis« Slovanov v vzhodnih Alpah. Model rekonstrukcije pravnih razmerij na podlagi najstarejšega jezikovnega gradiva, Ljubljana 2002, str. 71.

⁵⁶ Vilfan, str. 150.

⁵⁷ Isti, str. 131, 154–155, 206.

⁵⁸ Škrubej, str. 171.

⁵⁹ Ista, str. 173.

Podobno kot »vražji kamen« je mejnik med dvema svetovoma »beli kamen«, vendar bolj v kozmološkem smislu. Predstavlja središče svetá (tako kot mitična »svetovna gora« ali »kamen sredi morja«). V slovanski folklori najdemo številne primere predstav, da na »belem kamnu« prebivajo Kristus in/ali svetniki. Ker je ta kamen začetek in konec vsega, lahko na »drugo stran« prenese tudi bolezen. Zato so beli (ali tudi raznobarvni) kamenčki velikosti oreha, prineseni iz potoka, priljubljeno sredstvo ljudske medicine. Na Banjški planoti v zahodni Sloveniji so raznobarvne kamenčke iz potoka čez noč pustili v posodi z vodo in jo zjutraj pili. V skladu s tem je tudi razširjeno mnenje, da »se vsaka voda očisti, če preteče čez devet kamenčkov v strugi«.

V Lučah je ljudska zdraviteljica Angela Kladnik – Jerčela lajšala kačji pik s kamenčki iz potoka, ki jih je najprej zagovorila in nato z njimi drgnila okoli prizadetega mesta.⁶⁰ Zadrečan, zdravilec s Kolovrata nad Mozirjem, je prav tako uporabljal raznobarvne prodnate kamne v velikosti oreha. Za vsako bolezen je izbral kamen določene barve. Čezenj je najprej napravil križ, nato pa z njim vlekel po bolnikovem telesu od glave do petá. Ob recitiranju zagovora se je s kamnom dotaknil še vseh drugih delov telesa.⁶¹ Pomemben je podatek iz Solčave, da so bili zdravljeni le kamenčki izpod mostu, prek katerega so nosili pokojnike na pokopališče!⁶² Kamen je torej simbolična meja med življenjem in smrtjo ali med tem in onim svetom (tako kot kamniti hišni prag).

Tudi v Srbiji je bila znana praksa zdravljenja s potočnimi kamenčki »belutki«. V nekaterih tovrstnih zapisih je omenjeno, da je terapija potekala na pustih razpotjih, kar le še potrjuje naše domneve o liminalni simboliki teh kamnov.⁶³ Po nekaterih srbskih razlagah so bili beli kamni v velikosti orehov ostanki gromovnikovih strel, ki so se zapičile v tla in se po določenem številu let dvignile na površje zemlje. Ljudje so jih nosili s seboj kot talismane.⁶⁴ Prodnati kamni so bili tudi v severni Indiji nekaj svetega, povezani z bogom Šivom.⁶⁵

»Kamni svetega Pavla« so bili največkrat umetno narejeni in oblikovani kot kovanci s podobo Janeza Krstnika na eni strani in reliefnim simbolom križa na drugi strani. Na Koroškem so modrasov ugriz zdravili tako, da so s takšnimi »kamni« najprej krožili okoli rane, potem pa jih položili na prizadeti del telesa. Ob tem so ponavljali zagovor, v katerem je bil omenjen sveti Pavel (*Šenpáv*). To je omenjenim »kamnom« tudi dalo ime.⁶⁶ Ponekod pa so za »kamne svetega Pavla« imeli kar navadne prodnate kamne, kot kaže primer Matevža Drečnika, dninarja in kočarja s Kolovrata nad Mozirjem. Omenimo še, da je slednji vedno zaključil zagovarjanje tako, da je poslal bolezen v kamnolom Stoparjeve peči.⁶⁷

Poldragi kamni, jantar in kristal so imeli že v antiki in zgodnjem srednjem veku magičen pomen, zato jih najdemo tudi v tedanjih grobnih pridakih.⁶⁸ Poldragi in dragi kamni naj bi po ljudskem mnenju izboljševali vid in zdravili očesne bolezni. Takšne kamne

⁶⁰ Aleksander Videčnik, *Rože in čarovnije*, Mozirje 1995, str. 118.

⁶¹ Isti, str. 114, 117.

⁶² Isti, str. 137, 142.

⁶³ Dordević, str. 174.

⁶⁴ Vuk S. Karadić, *Srpski rječnik*, 2. izd., Beč 1852, geslo *grmljeti*.

⁶⁵ Makhan Jha, *Anthropology of Ancient Hindu Kingdoms. A Study in Civilizational Perspective*, New Delhi: MD Publications 1997, str. 81.

⁶⁶ Videčnik, str. 138.

⁶⁷ Isti, str. 25.

⁶⁸ Iva Mikl Curk, *Nekaj drobcev o poznorimskem obdobju v naših krajih*, *Zgodovinski časopis* 51 (1997), str. 458.

so najprej zarotili in jim s tem vlili moč. Ponekod na Slovenskem (v Selški in Poljanski dolini, v Škofji Loki in v Kropi) so tako od 18. do začetka 20. stoletja uporabljali ogrlice iz poldragih kamnov (npr. iz ahata in jaspisa) in brušenega stekla. Imenovali so jih »jagode za oči«, saj so bile navadno v obliki in velikosti človeškega očesa, lahko pa tudi v dimenziji fizioloških zrn. Bolniki so čez noč takšne ogrlice nosili okoli vratu, podnevi pa so jih položili v skledo, napolnjene z vodo, da so se prepojile z njeno življenjsko energijo.⁶⁹

Iz izročila mnogih narodov je razvidno, da je bila zelo razširjena vera v čudežne lastnosti dragulja v kačji kroni. V Bosni je bil kot amulet cenjen okovan blede rumen kamenček, ki so ga na rdeči vravici nosili okoli vratu. Zanj je veljalo, da je kačja krona, ki je nastala v glavah nekaterih kač, ko so dočakale devet let starosti.⁷⁰ Po indijskih *Jātakah* (*Manikāntha Jātaka*, št. 253) je kačji kralj imel dragulj, ki je prinašal jedačo in drugo bogastvo po željah lastnika.⁷¹ Po nekaterih drugih starih interpretacijah je takšen kamen nastal v gadjem gnezdu. Izročilo keltskih druidov, ki ga je zabeležil Plinij leta 77, pripoveduje, da se poleti ob določeni lunini meni kače zberejo in se prepletejo v klobčič. Iz svoje slin ustvarijo kačji kamen (*Naturalis Historia* 29.12). Ta se je na Slovenskem imenoval »žiljštajn« in so si ga predstavljali kot pisane kroglice, ki so bile nanizane skupaj kot molek.⁷²

Kot talismane ali zdravilne kamne so v Srbiji uporabljali tudi kamenodobne sekire, najdene na poljih. Skozi odprtino takšne sekire so molzli živino, da bi jo ozdravili. Na Slovenskem je še sredi 19. stoletja veljalo, da môra s svojim urinom preluknja kamne, ki so potem obrambno sredstvo proti njej.⁷³ Na vratih obešen votli kamen je ščitil domače pred moro in vedomcem.⁷⁴ Na Koroškem so skozi »kačji kamen« (kremenjak, ki je imel v sredini luknjo) prelili mleko in ga dali piti otroku, ki je imel krče. Takšne kamne so do sredine 19. stoletja polagali tudi na mesta, kjer je človeka pičila kača.⁷⁵ Kamen z odprtino (»jamnik«) je bil ponekod, npr. v Otoščah pri Sežani, postavljen na hišno streho, da je odganjal strela in točo, ali v hlev, da je branil živino pred duhovi in kačami, ki so kravam sesale mleko.⁷⁶ Preluknjani prodnati kamenčki (z naravno odprtino) so v Angliji služili kot obramba pred čarovnico, moro ali zlim pogledom. Ljudje so jih nosili v žepih ali jih obešali nad posteljami. Večje so namestili tudi v hleve ali na hlevska vrata.⁷⁷

Naravno perforirani ali umetno izklesani prstanasti kamni so bili lahko tudi večjih dimenzij, tako da se je skozi njih lahko prevlekel človek. Znani so nam (predvsem iz starejših obdobij) na razsežnem ozemlju od zahodne Evrope do Azije, povsod pa predstavljajo simbol regeneracije. Tisti, ki se povleče skozi odprtino, je ozdravljen ali znova rojen. Po nekaterih razlagah je bilo mitološko jedro teh obredov v tem, da naj bi kamen razmejeval naš svet od onega sveta. Zato naj bi se bolnik splazil skozi vrzel v kamnu (ali tudi pod njim) v smeri od vzhoda proti zahodu, kar je simbolično ponazarjalo odhod v onstranstvo. Tam je

⁶⁹ Rudolf Andrejka, Jagode za oči, *Etnolog* 7 (1934), str. 183–185.

⁷⁰ S. Sielski, *Hamačija*, Zagreb 1941, str. 24.

⁷¹ U. P. Arora, *Motifs in Indian Mythology. Their Greek and Other Parallels*, New Delhi: Munshiram Manoharlal 1981, str. 155.

⁷² J. Tušek, Pripovedke iz Martinjverha, *Slovenski Glasnik* 1 (1858), zv. 2, str. 97–98.

⁷³ Matevž Ravnar, *Poženanove pravljice*, Zbrala Marija Stanonik, Radovljica 2005, str. 75 (št. 51).

⁷⁴ Franc Kotnik, *Slovenske starosvetnosti*, Slovenska poljudnoznanstvena knjižnica Svet, št. 4, Ljubljana 1943, str. 119.

⁷⁵ Nena Židov, Ali so metode alternativne medicine v Sloveniji res nekaj povsem novega?, *Etnolog* 10/61(2000), str. 146.

⁷⁶ Medvešček, str. 143 (št. 125).

⁷⁷ Simpson & Roud, str. 182.

za dokaz prisotnosti pustil kos svoje obleke in se vrnil po isti poti. Veljalo je tudi, da se grenniku takšno dejanje ne bi posrečilo.⁷⁸ Po drugi razlagi je onkraj kamna obesil del oblačila na drevo, da bi na deblo prenesel svojo bolezen. Po Valvasorju je bil v gozdu Medvednica pri Turjaku votel kamen, ki je ozdravil poškodbe in bolečine hrbta.⁷⁹ »Votel kamen« se je imenovala tudi pečina na Pohorju, ki je prav tako zdravila različne bolezni tistim, ki so se prevlekli skozenjo.⁸⁰ Velik prstanast kamen (*āmalaka*) leži celo na vrhu severnoindijskih hinduističnih svetišč. Skozenj poteka simbolični »steber«, ki se dviga proti nebu, torej je simbol izhoda iz tega sveta in prehoda v nebesa.⁸¹

Na Cerkljanskem je ohranjeno ljudsko izročilo o kamnu (»binklu«), ki je varoval hišo in naj bi bil v znamenju ognja (sonca), zemlje ali vode. Če bi lastnik na tak kamen pozabil ali ga uničil, bi propadla domačija in vse posestvo. Zato je gospodar hiše svojemu nasledniku o lokaciji kamna povedal šele na smrtni postelji. Tujci za to skrivnost niso smeli izvedeti. Kamen zavetnik je torej lahko stal kjerkoli na posestvu. Poseben pomen pa so imeli tudi veliki kamni (»tročani«), ki so bili vzdani v temelje stavb.⁸² V Srbiji je bilo treba na vzhodni vogal hiše vgraditi večji kamen in ga posvetiti s krvjo daritvene živali (petelina ali jagnjeta).⁸³

Ljudsko domišljijo so razvneli tudi kamni in skale nenavadnih oblik. Takšnih je v slovenskem gorskem in kraškem okolju veliko. V njih so domačini velikokrat videli okamnena človeška, živalska ali mitična bitja: lovca, pastirja s čredo, coprnico, grofico, Turke, Francoze, »babo«, »ded(c)a« ipd. Ljudske razlage o vzrokih okamnitve so bile zelo različne. V kamen spremenjeni svatje so si kazni prisluzili, ker naj bi preklinjali Sonce (fragment predkrščanske vere?), drugim pa se je to zgodilo, ker so žalili Boga, Marijo, svetnike, skrunili nedeljo ali kakšen drug praznik, ovirali zidavo cerkve, grozili duhovniku ipd. Nekateri so bili tudi neusmiljeni (s »kamnitim srcem«!), nezvesti, krivi pričevalci ali pa so preprosto okamneli od prehudega strahu.⁸⁴ Motiv okamnitve po lovčevem streljanju na Marijo ali na njeno podobo je po mnenju Toneta Cevca verjetno poznejša varianta zgodbe o poskusu uplenitve mitične živali (npr. belega gamsa) in o kazni, ki temu sledi.⁸⁵

»Babe« so bile ženski demonski liki in zaveznice mračnih sil, saj naj bi po slovenskih razlagah okamnele bodisi tedaj, ko so zaslišale cerkveni zvon, bodisi ko so poklicale na pomoč hudiča.⁸⁶ Kot zaščitnice planin so jih poznali tolminski in gorenjski pastirji, slednji so jim celo darovali hlebec kruha ali krajcar, da jim ne bi škodoval z neurjem. Rusi, Belorusi in južni Slovani so poznali kamnite antropomorfne nagrobnike, ki so jih ponekod (npr. v Rusiji) imenovali »babe« in ob njih prosili za dobro letino in za dež. Antropomorfnost obliko imajo tudi armenski kamniti križi »hačkari«, ki izvirajo iz 8.–9. stoletja in so prav tako imeli zdravilno in plodnostno funkcijo.⁸⁷

⁷⁸ Radenkovič, str. 449.

⁷⁹ Johann Weichard Valvasor, *Die Ehre des Hertzogthums Crain*, Laybach 1689, Vol. 4, str. 560–561.

⁸⁰ Trstenjak, *Slovenski Glasnik* 5(1860), str. 109.

⁸¹ Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, Vol. 2, Delhi: Motilal Banarsidass, str. 351–352.

⁸² Pavel Medvešček, *Let v lunino senco – pripovedi o starih verovanjih*, Nova Gorica 2006.

⁸³ Dordević, str. 174.

⁸⁴ Cevc, str. 81–112.

⁸⁵ Isti, str. 107–108.

⁸⁶ Isti, str. 91–92 (št. 4.1–4.3), 99 (št. 1.1).

⁸⁷ Alexander A. Pančenko, *Issledovanija v oblasti narodnogo pravoslavija. Derevenskie svjatyni Severo-Zapada Rosii*, Sankt Peterburg 1998, str. 186 sl.

Nekatere petrificirane strukture ne predstavljajo mitoloških likov neposredno, temveč le nakazujejo njihovo prisotnost, kar smo omenili že v primeru stopinj v kamnu. Tako je npr. v podzemski jami pri Socerbu kamnita »postelja« svetnika, ki naj bi nekoč tam bival. Nekateri domačini so v tej jami nabirali *božje kamnje* (rdečerjavo sigo ali kapnike) in jih hranili med okenskimi križi, da bi odvracali strela.⁸⁸ Na slovenskem Krasu so v kamnitih tleh ponekod vidne kolesnice (sledovi rimskih voznih poti), kjer naj bi se vozila Šembilja (sveti Elija) v gorečem vozu. Že Valvasor omenja »knežjo mizo« pri izviru Kamniške Bistrice, pri kateri so si postregli plemiški lovci, kadar so prišli v te kraje. Ta »miza« je bila ovalen kamen dolžine okoli 8,5 metrov, debeline 25 centimetrov in višine 625 centimetrov, z napisom iz leta 1563. Plošča je bila uničena konec 19. stoletja.⁸⁹ Bližina vode, omemba gostije (obreda?) in bližnji kraj, kjer hudič čuva zaklad, pa potrjujejo, da gre zelo verjetno za nekdanji poganski obredni prostor.⁹⁰ Tudi na Slovaškem stoji več skalnih vrhov, o katerih pripovedujejo, da je tja kralj Matjaž hodil na lov in obedel. Zato naj bi bilo tam videti v skalo vklesano mizo.⁹¹ Merlinov vrh pri mestu Carmarthen v Walesu ima skalo v obliki (pre)stola, ki je povezana s pripovedmi o arturijanskem junaku Merlinu. V zvezi s tem bi lahko bilo tudi evropsko izročilo o dolmenih, ki je spomenike v obliki miz pripisovalo velikanom, hudiču ali posameznim vladarjem.⁹²

»Kačje glave« so zaobljeni ledeniški kamni, v katere so ljudje med posebnim obredom izvrtali dve luknji, ki simbolizirata očesi. Takšen kamen, postavljen na privzdignjen prostor (visoko skalo ali hrib), je predstavljal nekakšno svetišče, kamor so se ob julijski polni luni v mraku povzpeli fantje in moške iz okoliških vasi in prosili za dobro letino. Ta šega je bila živa še do začetka 20. stoletja na Trnovsko-Banjški planoti, kjer je bilo doslej odkritih sedem takšnih kulturnih mest. Ob zori so na povratku domov iskali med skalami kačje kože, ki so predstavljale proces obnavljanja in pomlajevanja in so ostale od levitve teh živali. Najditelju naj bi kačja koža prinesla srečo, tako kot tudi »steniki«, okamnili repi stoletnih gadov in modrasov. Verjeli so še, da bi se tistemu, ki bi »kačjo glavo« skušal odnesti, za kazen zmešalo. Trije hribi nad vasjo Lokovec se imenujejo Kačja glava, Črna glava in Peščena glava.⁹³

Ljudi so že od nekdaj fascinirali tudi fosili rastlin in živali. Hranili so jih kot okrasne predmete, saj so pogosto imeli obliko spirale ali radialnih žarkov (amoniti, korale). Prilagali so jih tudi v grobove pokojnikov, torej so imeli nek spiritualni pomen. Seveda smo vse do 17. in 18. stoletja kaj malo vedeli o njihovem biološkem poreklu. V srednjeveški in zgodnji novoveški znanosti so jih imeli za »igre narave« (*lusus naturae*), za produkt »višjih sil« (*spiritus architectonicus* ipd.) ali za preostanek vesoljnega potopa.⁹⁴ Valvasor v svoji *Slavi vojvodine Kranjske* (1689) opisuje, da se blizu Strahovelej nahaja v zemlji neka snov, ki je črna kot

⁸⁸ Podatek mi je prijazno posredoval Božo Premrl, nanaša pa se na hišo v Socerbu 12 (Terenski zvezek 9A, 25.8.1990).

⁸⁹ Johann Weichard Valvasor, *Die Ehre des Hertzogthums Crain*, Laybach 1689, Vol. 2, str. 152 in 605.

⁹⁰ Anton Šivic, *Knežja miza v Kamniški Bistrici*, *Kamniški zbornik* 9 (1963), str. 133-136; Benjamin Štular, Ivan M. Hrovatin, *Slovene Pagan Sacred Landscape – Study Case: The Bistrica Plain*, *Studia mythologica Slavica* 5 (2002), str. 57-58.

⁹¹ Ján Komorovský, *Kratochvil'ne pribehy král'a Mateja*, Bratislava 1972, str. 51-54.

⁹² Erich Wimmer, Grab, Grabwunder, v: *Enzyklopaedie des Maerchens*, Bd. 6, Berlin-New York 1999, str. 32.

⁹³ Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev*, knj. 2, Ljubljana 1989, str. 385.

⁹⁴ Herbert Hagn, *Maria-Ecker-Pfennige-Versteinerungen aus dem Chiemgau als Wallfahrtsandenken*, *Völk-skunst* 2 (1979), št. 3, str. 167.

zemeljsko oglje.⁹⁵ V lekarnah so jo imenovali »zmajeva kri«, najbrž sledeč nemškemu izrazu »Drachenblut«, na Kranjskem in Koroškem pa tudi »premogova kri«. ⁹⁶ Beseda »premog« je na Slovenskem v preteklosti označevala tudi zmaja. K tej asociaciji je prispevala ljudska razlaga, da zmaj živi v kamniti notranjščini zemlje. Paralelo temu najdemo tudi v romunščini, kjer je ljudski izraz za zmaja (verjetno prevzet iz slovanskih jezikov) »kamen«.

V Dednem vrhu pri Krškem je bila še nedavno živa vera, da so okamnele školjke iz rodu *Cardium*, ki so jih kmetje našli v zemlji, srca čarovnic, ki so bile sežgane na grmadi. Te školjke so podobne človeškemu srcu in so zato tudi dobile tako ime. Če takšno srce položiš v levi kot bivališča ali hleva in na dan najdbe vsako leto opraviš molitev za dušo čarovnice, je tvoj dom varen pred strelo. Iz teh fosilov so pripravljali tudi zdravilo za živino, kadar se ji je zaprla voda; tedaj so jih zdrobili in prah prekuhali v mleku in studenčnici. V Istri pa je bilo razširjeno izročilo, da so z velikimi petrificiranimi hišicami morskih ježkov nekdaj pogani kamenjali in ubili svetega Štefana.⁹⁷

Na praznik svetega Štefana, 26. decembra, je bilo na Slovenskem znano trosenje blagoslovljene soli po poljih in vinogradih.⁹⁸ Na ta način naj bi bili povečali rodovitnost zemlje in preprečili škodo ob neurjih. Če so tega dne ljudje in živina pojedli malo »Štefanove soli«, so si – po tedanjem prepričanju – za tisto leto zagotovili zdravje. Zato so jo uporabljali tudi pri zdravljenju bolnikov in ob slovesu od umirajočih. Kot simbol rodovitnosti so jo dajali v shrambe ali med denarne prihranke.⁹⁹ Z njo so posolili meso zaklanega prašiča in tele, ki je šele prišlo na svet.¹⁰⁰ Te prakse spominjajo na že omenjeno potresanje koščkov svetega kamna in zauživanje kamnitega prahu, zato jih lahko razlagamo kot odgovor krščanske Cerkve na poganski kult kamnov. To potrjuje tudi ljudsko enačenje izrazov »kamen svetega Štefana« (tj. kamen, s katerim je bil ta svetnik kamenjan) in »sol svetega Štefana«, ¹⁰¹ Po slovenski ljudski pesmi je svetnik spremenil kamnito gomilo nad svojim grobom v kapelico in »kamnito sol«:

Zvečer je bla groblja kamnja,
zjutraj je bla kamnitna sol:
»Na moj god dan bo žegnana.«¹⁰²

Tudi drugod v Evropi je veljala sol za sveto. Ker naj bi imela apotropijske lastnosti, so jo polagali na jezik novorojencem ali jim jo priložili ob krstu, jo trosili v žepe novoporočencev ali v čevlje popotnikov (za srečno pot), ali pa so jo v isti namen uporabili ob vselitvi v hišo ali stanovanje, ob zgraditvi novega vodnjaka ipd,¹⁰³ Kot prvotna substanca je bila cenjena tudi v evropski alkimiji (enako kot zlato) in je ponazarjala središče stvarstva.¹⁰⁴

⁹⁵ Johann Weichard Valvasor, *Die Ehre des Hertzogthums Crain*, Laybach 1689, Vol. 1, str. 152 in Vol. 3, str. 428.

⁹⁶ Kelemina, str. 244 (št. 176).

⁹⁷ Rajko Pavlovec, *Zmote in zablode v paleontologiji*, *Proteus* 51 (1989), str. 301; isti, *Ljudsko verovanje v terciarne fosile*, *Proteus* 40 (1978), str. 195; B. Barčič, *Hlibci sv. Stipana*, *Istarska Danica* 1951, str. 55–58.

⁹⁸ Rado Radešček, *Slovenske ljudske vraže*, Ljubljana 1988, str. 346.

⁹⁹ Alenka Goljevšček, *Mit in slovenska ljudska pesem*, *Razprave in eseji* 25, Ljubljana 1982, str. 116–117.

¹⁰⁰ Kotnik, str. 56.

¹⁰¹ Helmut Hiller, *Sve o praznovjerju*, Zagreb 1989, str. 166–167.

¹⁰² Karel Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi*, zvezek 1, V Ljubljani 1895–1898, str. 596 (št. 633).

¹⁰³ Medvešček, *Let v lunino senco*.

¹⁰⁴ Gilbert Durand, *Antropološke strukture imaginarnog*, Zagreb 1991, str. 229–230, 240.

Pokop pokojnikovega trupla v skalnati jamski votlini nam je znan že od samih začetkov človeške zgodovine, kar je pozneje dalo tudi navdih za gradnjo megalitskih grobnic, piramid, katakomb, nekropol, mavzolejev in drugih kamnitih gradenj. Te naj bi pokazale pomembnost preminulega na tem in na onem svetu. Privilegij te vrste seveda ni pripadal veliki večini ljudi brez imenitnega imena in porekla. Zato so postala skromna posmrtna obeležja slednjih (lesena ali kamnita) kmalu neprepoznavna in zapisana le v spominu potomcev. V Sloveniji o tradiciji kamnitih nagrobnikov še ne vemo veliko, njihov pojav pa postavljamo v pozni srednji vek, v povezavi z ambicijami fevdalcev in bogatečih meščanov. Zanimivo, da ima častljivo starost nagrobnik mariborskega judovskega rabina Izraela Isserleina s konca 15. stoletja, ki ga hrani Pokrajinski muzej v Mariboru. V zavesti ljudi so nagrobniki postali bivališča rajnikov, kar je v slovenski kolektivni zavesti še danes močno prisotno.

Prastara je tudi misel, da je kamen, kakršenkoli že, pomenil breme, ki naj mrtvega (in njegovo dušo) zadrži v grobu. To je veljalo zlasti za duše, ki niso našle počitka ne na tem in ne na onem svetu, za samomorilce in za tiste, ki so dočakali nasilno smrt. »Na Spodnjem Štajerskem /.../ časte Slovenci še zdaj spomin na tiste, ki so izgubili življenje po kakšnem nesrečnem naključju ali jih je pokončala morilčeva roka. Take spomenike najdemo povsod po gozdovih in na samotnih poteh. Na ono mesto, kjer je padel popotnik v prepad ali je bil ubit od razbojnikov ali pa ga je doseglo tajno maščevanje, vrže prvi mimoidoči nekaj kamenčkov, da se duša pokojnega ne bi vračala iz groba. Ker je ta vera splošno razširjena in opravi vsakdo, kdor pride mimo, to delo, narastejo ti kupi sčasoma do dokajšnje veličine. Groza obhaja popotnika ob teh grmadah, ležečih kje v divjem gozdu ali pa na vdratih bregovih kake ložnice /.../«¹⁰⁵

Fran Levstik je leta 1858 popisal, kako je nedaleč od Litije videl »tri grmade eno za drugo« in nadaljeval: »Po slovenski zemlji je navadno, da se meče na tako mesto, kjer je kdo z nesrečno smrtjo umrl, vejica ali kamen ter se govori: 'Bog se usmili tvoje duše!' /.../ Narod sploh trdi in veruje, da se ne sme raznesti ali zapaliti dračje, ki leži v žalosten spomin, ker bi mrtvec na onem svetu potem ne imel pokoja: hodil bi strašit in klicat, dokler bi zopet ne dobil novega kupa.«¹⁰⁶

Najstarejši takšen zapis poznamo iz Istre. Zapustil nam ga je G. F. Tommasini v 17. stoletju; »Tja, kjer so koga ubili, mečejo kamenje: kdor gre mimo, vrže enega, in če je to ob javni cesti, se kmalu nabere velik kup, namesto da bi, kot v Italiji, tam postavili križ, to pa naj bi počeli zato, da bi se teh mrtvih spomnili in zanje molili, saj, ko vržejo kamen, prosijo za večni njegov pokoj ali kaj drugega. Pa tudi hudobna ni misel, da se s kupom kamenja postavi pomnik ostudnega umora, zločina, še kako škodljivega človeški naravi.«¹⁰⁷ Srbi so na enak način delali *gomile* ali *prokletije* in s tem obsojali neznanega krivca (požigalca, tatu ipd.). Na določenem kraju so postavili lesen drog. Na to mesto so mimoidoči metali kamne, ob tem pa izrekli kletev, ki naj doseže kršitelja.

Na mestih, kjer je kdo umrl ali je bil usmrčen, so ljudje seveda postavljali tudi spominska obeležja v obliki križev in stebrih znamenj. Urbar šempetrske cerkve iz leta 1517 v ljubljanskem Mestnem arhivu omenja, da je stal na sedanjem Friškovcu kamniti križ, pri

¹⁰⁵ Johann Gabriel Seidl, *Sagen aus Steiermark* (hrsg. Von A. Schlossar), str. 74; cit. po: Kelemina, *Bajke*, str. 159 (št. 104).

¹⁰⁶ Fran Levstik, *Martin Krpan. Popotovanje od Litije do Čateža*, uredil, spremno besedo in opombe napisal Blaž Tomaževič, Knjižnica Kondor, zv. 20, Mladinska knjiga 1984, str. 43–44.

¹⁰⁷ Giacomo Filippo Tommasini, *Zgodovinski komentariji o Istri*, Ljubljana 1993, str. 59–60.

katerem so obglavljali zločince.¹⁰⁸ Krvavo znamenje pri Kamniku prav tako stoji na kraju, kjer so izvrševali krvne kazni in pokopavali obsojence. Ljudsko izročilo trdi nekoliko drugače: da je spominski kamen za svojo umorjeno hčer leta 1510 postavil neki kmet iz Podgorja.¹⁰⁹ Lastniki gradu Hrastovec pa so leta 1665 ob cesti proti Lenartu dali zgraditi kamnit spominski steber za obsojenko, ki so jo tam obglavili.¹¹⁰

Središče naših kamnitih križev je predvsem na Krasu, delno tudi na Štajerskem. Delimo jih na nagrobne, obcestne in mejne. Včasih je težko opredeliti tip in namen takšnih znamenj, saj tudi spominski in nagrobni kamni lahko stojijo na meji, torej na »nikogaršnji zemlji«. ¹¹¹ Nagrobni križi so npr. stara kužna znamenja (»kužni križi«, »pomorni križi«), ki stojijo ob prometnih poteh in sporočajo mimoidočim imena pokojnih, ki so tam pokopani.¹¹² Lep primer mejnega križa je tisti, ki ga je škof Hren dal postaviti na Črnicu kot znak meje med Kranjsko in Štajersko in ga je nekaj let zatem, leta 1611, znova posvetil.¹¹³ V to skupino bi lahko uvrstili še zaobljubne (votivne) križe, ki pa so na Slovenskem redki, saj so v ta namen gradili predvsem kapelice. Nekateri stari votivni križi spominjajo še na čase turških vpadov, tako npr. »Pinterjev križ« v Srževici pri Ponikvi na Štajerskem¹¹⁴ ter Turški znamenji pod Svetim Primožem nad Kamnikom in pred Novo vasjo nad Višnjo goro.¹¹⁵ Božjemu ali svetniškemu čudežu je bila posvečena Turška kapela med cerkvijo in današnjo železniško postajo v Hočah: le do tod naj bi namreč Turki privlekli ugrabljene zvonove.¹¹⁶

Znamenja v evropskih deželah se po mnenju Marijana Zadnikarja »niso /.../ pojavila nenadoma in skoraj gotovo je, da le kot razvojna stopnja nadaljujejo tradicijo oblikovno sorodnih in funkcionalno podobnih starejših spomenikov.« Pri tem nakaže primerjavo s »prastarimi, pokončnimi in stebrasto oblikovanimi kamni, ki so imeli nekdaj kultni pomen in si je ponekod moralo krščanstvo še v visokem srednjem veku prizadevati, da bi ljudi odvrnilo od njihovega malikovanja /.../ Postavljali so jih znova na prastara kulturna mesta in zato se marsikdaj čudimo, čemu neko znamenje na kraju, ki se nam danes zdi povsem nepomemben.«¹¹⁷ Omeniti je treba tudi ugotovitev Gorazda Makaroviča, da nekatera znamenja, ki stojijo na zemljiščih kmetij in so po njih včasih dobila tudi ime, veljajo v vaškem okolju še vedno za skupno last in ne za last kmetij, ki jih oskrbujejo.¹¹⁸ S tem se spet vračamo k našim kamnitim temeljem in lahko v poglavitnih potezah sklenemo krog mitološko relevantnih predstav o kamnih v slovenskem kulturnem okolju.

¹⁰⁸ Marijan Zadnikar, *Znamenja na Slovenskem*, Ljubljana 1964, str. 21.

¹⁰⁹ Emilijan Cevc, *Umetnostnozgodovinsko pričevanje znamenja v Volčah*, *Varstvo spomenikov* 3 (1950), str. 139.

¹¹⁰ Zadnikar, str. 81.

¹¹¹ Prim. Eva Nečasová, *Križove kameny a kamenné kříže okresu Blansko*, Muzeum Blansko 2001, str. 3–4.

¹¹² Zadnikar, str. 68, 70–71, 75, 79–80.

¹¹³ Isti, str. 20.

¹¹⁴ Isti, str. 77.

¹¹⁵ E. Cevc, str. 139.

¹¹⁶ Inf.: Tone Petek, kustos Pokrajinskega muzeja Maribor.

¹¹⁷ Zadnikar, str. 17.

¹¹⁸ Gorazd Makarovič, *Slovenska ljudska umetnost. Zgodovina likovne umetnosti na kmetijah*, Ljubljana 1981, str. 106.

What Grows Without Roots? Stones With Special Characteristics in Slovenia

Zmago Šmitek

It is quite surprising how little has been known, both in Slovenia and elsewhere, about stone and petrified structures of different forms and sizes, ranging from a grain of sand to large rocky formations, which have mythological, religious, healing, fertility, prophetic, protective as well as memorial, glorifying, and symbolic meanings and functions; these make them different from other, "ordinary" stones. There have been, however, some recent studies on this subject, either in view of new findings or due to more systematic examinations of older and often overlooked sources. It is quite interesting that parallel processes are taking place, although quite independently from each other, in other Slavic countries and in many others. This presents a possibility for comparative studies and for the preparation of uniform terminology and typological classification. It also opens up a promising prospect of interdisciplinary cooperation of ethnologists and anthropologists with archaeologists, geographers, geologists, Slavists, art historians, and others. It certainly seems that we are now able to deal with this complex topic and illustrate its many categories with some examples from Slovenia as well as from, to a certain extent, its neighboring countries and even further beyond.

The subject has been divided into the following thematic units:

- Traditional lore of stones that grow from soil like living organisms
- Stones as a connection between the sky and rain (water, spring). Connected with this are stone axes flung on earth in the form of lightning by the Thunderer
- "Sacred" stones and their function in ensuring fertility
- Stones with depressions: human, divine, saintly, animal, demonic (diabolical) footsteps and imprints of other bodily parts on rocky surfaces
- Stones and rocky formations shedding tears or drops of blood
- "Devil's" stones as liminal symbols – since at midnight they are carried around by the devil; as they are positioned near rivers or brooks; as they designate land boundaries
- Stones marking locales where oaths had been taken
- "White" stone as cosmological milestone; use of white or multicolored pebbles in folk medicine
- Semiprecious and precious stones, amber, and crystal, their significance in human conceptions about the afterworld, and their use in folk healing
- Beliefs in the "snake" stone (i.e. a jewel from a snake's crown) and their origin in antiquity
- Perforated stones as a means of regeneration of humans and animals (pulling a sick person or animal through an opening in such stones, wearing of perforated stone amulets, etc.)
- Stones as protectors of house and property (cornerstones, etc.)
- Petrified humans and animals. Stone "hags" and "snake heads"
- Fossils
- Rock salt and its productive connotation (*St. Stephen's salt* in western Christianity)
- Stone tombs, tombstones, stony sepulchral mounds (for those who died an unnatural death)

- Small Christian chapels and stone crosses as markers of catastral boundaries, vows, etc. Their development from simple stone structures

The mythological core of traditional lore about stones is closely intertwined with some other areas of traditional culture (religion, rituals, folk medicine, etc.) that cannot be excluded from this study. Since such beliefs have not yet been completely forgotten in rural parts of Slovenia the above categorization can be supplemented by additional data and categories as research progresses.

«Курица не птица...» Демонологическая орнитология в кросскультурном пространстве¹

Ольга Белова, Владимир Петрухин

The article is devoted to the comparative analyses of mythological motifs spread in the folk Slavic and Jewish traditions and connected with the beliefs about the bird-like demons.

The authors examine the legends and superstitions from the regions of close ethnic-cultural contacts, such as Western Ukraine, Western Belarus, and Poland, where the Slavic tradition had long-lasting interconnection with non-Slavic cultures. The aim of the investigation is to find parallels with the Slavic folklore evidences of bird features, which are attributed to some supernatural creatures in folk culture.

In particular folk beliefs about the bird-legged demons, which can be identified by their footprints, may have their roots in the Talmud tradition. We can suppose that these motifs came to the Old Russia literature (treatises against the pagans) through the Byzantine mediation. As for the Ukrainian and Byelorussian folk beliefs about the bird-like demons, some of them could have been borrowed from the folklore of their neighbors – the Jews.

This investigation was made in the framework of the research project “The Slavic Mythology: Results and Perspectives of Interdisciplinary Studies” supported by the Russian Foundation of Basic Research (grant 06-06-80095).

В системе традиционной духовной культуры существует область, особенно открытая для этнокультурных контактов. Это область народной демонологии: до наших дней фольклорные демонологические представления сохраняют характер актуальных верований, демонстрируя не только устойчивость архаических моделей в народном сознании, но и достаточно активный обмен персонажами и верованиями в полиэтнических регионах (об этом см. также: Белова, Петрухин 2002). Что касается славянской и еврейской традиций, несмотря на глубокие различия в разных сферах народной культуры, в сфере народной демонологии как раз и осуществляется межкультурный диалог, в котором обе стороны проявляют взаимную заинтересованность. На эту особенность обратили внимание еще П.П. Чубинский, говоривший о сходстве в демонологических представлениях украинцев и евреев – Чубинский (1872: 58) и С.А. Ан-ский, подчеркивавший, что низшая мифология, по существу, не знает конфессиональных границ (ЕНС: 434). Именно этому аспекту бытования славянских и еврейских демонологических сюжетов и представлений посвящена наша статья.

¹ Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «Славянская мифология: итоги и перспективы междисциплинарных исследований», поддержанного Российским фондом фундаментальных исследований (проект 06-06-80095).

В качестве наглядного примера укажем на практику приспособления славянского имени для обозначения демонологического персонажа в еврейской традиции. По поверьям польских евреев, проклятый человек после смерти становится *зморой* — вредоносным злым духом. Змора (*zmora*) появляется в виде kota, петуха (курицы), крысы, хоря; душит холостых мужчин, высасывает у людей кровь через соски на груди (Lilientalowa 1905: 150). Пристрастие демона к холостым мужчинам, очевидно, выдает в нем трансформацию образа Лилит², однако имя свое персонаж получил, видимо, по аналогии со своим славянским собратом — представления о зморе (ср. праслав. **morь* ‘смерть’), мифологическом персонаже, который душит и мучит спящего человека, широко бытуют на территории Польши (подробнее см. СД 2: 341–344; ср.: Trachtenberg 2004: 36 ff.).

Мы не ставили своей целью смоделировать некую единую парадигму для описания взаимоотношений демонологических элементов соседствующих культур; наша работа, скорее, представляет собой попытку наметить некоторые значимые позиции, в которых демонологические верования одной традиции обретают актуальность для носителей другой традиции, и начинают работать механизмы взаимобмена фольклорным материалом (представляется, что обмен демонологическими сюжетами/мотивами и персонажами имеет ту же природу, что и обмен магическими и колдовскими практиками).

Мотив, ставший центральным в этом исследовании – это представления об орнитоморфном облике демонических существ еврейской и славянской традиций. Основным материалом, послуживший базой для нашего исследования, был зафиксирован в регионах тесных этнокультурных контактов, где славянская традиция долгое время взаимодействовала с инославянскими (Западная Украина и Западная Белоруссия, Польша).

Демоны на «курьих ножках». Представления о том, что демоны вместо ступней имеют птичьи лапы, и потому оставляют характерные следы, по которым всегда можно опознать пришельца из иного мира, глубоко укоренены в еврейской традиции. Обликом птицы в Талмуде наделялась и «крылатая» Лилит (трактат Нидда 24б; ср.: МНМ 2: 55), чей образ восходит, в свою очередь, к шумерской крылатой демонице Лилиту: ср. ее изображение, датируемое II тыс. до н.э., с совиными крыльями и птичьими лапами, стоящей на двух львах с совами по сторонам³ (Рассел 2001: 104, рис. 22; Патай 2005: 240; сходный облик имеет аккадские *лилу*, *лилиту* и *Ламашту*, демоны и чудовище, вредящие роженицам – ср.: Бадж 2001: 99–102). Мужским аналогом Лилит в апокрифах и талмудических легендах (вавилонская агада) выступает иногда глава демонов Асмодей. В книге Товит (III,8; VI, 14) он преследует любовью Сарру, дочь Рагуила, убивая, одного за другим, семь ее мужей, пока Товит в брачную ночь не изгоняет его, и тот улетает в Египет. В знаменитой талмудической легенде о

² Следует отметить, что образ Лилит находил соответствия в разных культурах, в первую очередь – в античной: уже в библейском переводе Иеронима она отождествлена с ламией, ночным духом, губящим детей и высасывающим кровь у юношей (ср. МНМ. Т. 2: 36, 55). У народов Европы, включая южных славян, ламия ассоциируется с ночным «кошмаром», марой (морой), стригой (ср. Сад демонов: 165–167); в средневековой западноевропейской демонологии Лилит и ламия соответствует суккуб.

³ Сова – ночная птица, как и Лилит – ночная демоница; аккадское *лилу* означало ночного демона, бродячего покойника умершего безбрачным, и также «ночь»: Емельянов 2003: 43.

Соломоне и Асмодее (трактат Гиттин 68а), глава демонов обманывает царя, принимая его облик и занимая его место во дворце, пока Соломон принужден скитаться нищим. Мудрецы Синедриона обращают внимание на речи нищего и узнают, что самозванец сожительствует с царскими женами в неурочное, с точки зрения традиции, время и посягает даже на Вирсавию – мать Соломона. Кроме того, он никогда не разувается: тогда мудрецы убеждаются, что на престоле – оборотень, ведь у демонов – петушиные ноги. Они похищают у Асмодее перстень Соломона, передают истинному царю, и демон, увидев Соломона, улетает. Царь занимает престол, но его не покидают ночные страхи (ср. Веселовский 2001: 148–149; *The Book of Legends*: 130, № 122; *Mimekor Yisrael*: 50, № 28).

В трактате Брахот (6а) сказано: «Если кто-то хочет убедиться в присутствии демонов, то следует взять пепел и посыпать вокруг кровати, и утром он увидит нечто вроде следов петушиных лап» (*The Book of Legends* 793: 35; ср. ЕНС: 438).

Любопытная типологическая параллель к этому талмудическому свидетельству была зафиксирована в украинском Полесье. Так, в быличке из с. Нобель Заречненского р-на Ровенской обл. говорится, что демона, принимавшего на себя облик покойного мужа и навещавшего вдову, удалось опознать как раз по необычным («петушиным») следам: знающие люди посоветовали женщине посыпать песком пол в доме – «то побачыш, хто до тебе ходыть. И от, то булы ноги пзўнячыє, пэтуховыє [увидишь, кто к тебе ходит. И вот были ноги (т.е. следы) петушиные]» (Виноградова 1997: 61). Этот сюжет стоит особняком среди множества других славянских рассказов об узнавании присутствия нечистой силы по оставленным ею следам. Мотив птичьих следов, оставленных ходячим покойником (т.е. демоническим существом), сближает полесский меморат с еврейскими легендами о явлении демонов. Возможно, перед нами пример адаптации еврейского сюжета фольклорной традицией Ровенщины, когда образ верховного демона Асмодее оказался сниженным до образа обыкновенного ходячего покойника.

Среди персонажей еврейской фольклорной несказочной прозы следы, похожие на следы лап огромной птицы, оставляет после себя *лантух* (ЕНС: 123), птичьи ноги имеет и демоническое существо *хайнатум*, поверья о которой бытовали у евреев Могилевской и Минской губерний. Хайнатум — безобразная женщина с распущенными волосами, страшным лицом, человеческим туловищем, птичьими ногами и клювом. Она приходит в дом, где только что родился ребенок, чтобы убить его; для оберега на пороге комнаты ставят курильницы, в которых зажигают кусочки шкуры или волосы, вырезанные «баалшемом»-знахарем. Рассказывали о некоей женщине, певшей петухом по несколько часов в день. Это произошло с ней оттого, что она видела хайнатум, после чего ее ребенок умер, а сама она с тех пор от испуга поет петухом и постепенно превращается в такую же *хайнатум* (Архив Института этнологии и антропологии РАН, кол. ОЛЕАЭ, д. 381 (А. Филипов. Художественное творчество белорусских евреев; май 1891), л. 25об–26). Вероятно, перед нами поздняя трансформация представлений о злобной демонице Лилит, наносящей вред новорожденным младенцам. Имя демонологического персонажа — *хайнатум* — по всей видимости, можно соотнести с «ха-аин атум» (*'ain'atum*), букв. «закрытые глаза» (за это уточнение авторы благодарят израильских коллег Ш. Кол-Якова и Д. Шапира).

В апокрифическом (псевдопиграфическом) древнерусском «Слове святого отца нашего Иоанна Златоустого о том, как первое погани веровали в идолы и тре-

бы им клали» (Гальковский 1913: 55–63) упоминается ритуал жертвоприношения «навьям» (духам предков), который совершали славяне-«двоеверцы»: «Навемъ мовь творять. И попель посреде сыплють, и проповедающе мясо и молоко, и масла и яйца, и вся потребная бесомъ, и на печь и льюще въ бани, мыться имъ велят. Чехоль и оуброусъ вешающе въ молвици [мовьници – О.Б., В.П.]. Беси же злооумию ихъ смеющесея, поропръщуются в попелу том, и следъ свои покажутъ на пролщение имъ» (Гальковский 1913: 60). Хотя в поучении и говорится, что бесы-«навьи» оставляют в пепле свои следы, характер этих следов не конкретизируется. Несколько по-иному представлен этот же ритуал в другом поучении – «О посте к невежам»; действие приобретает черты гадания, приуроченного к Великому четвергу: «Въ святыи великий четверток поведаетъ мрътвымъ мяса и млеко и яйца, мыльница топятъ и на печь лють, и пепель посреде сыплють следа ради, и глаголютъ: «Мыйтесея!», и чехлы вешаютъ и убрусы, и велятъ ся терти. Беси же смеются злооумию ихъ, и влезши мыются и порплютса въ попеле томъ, яко и куры, следъ свой показуютъ на попеле на прельщение имъ, и трутса чехлы и убрусы теми. [Гадающие] егда видятъ на попеле след и глаголютъ: «Приходили къ намъ навья мытесея». Егда то слышатъ бесы и смеютса имъ...» (ср.: Соболевский 1890: 229; Гальковский 1913: 15). Можно ли расценивать указание книжника, что бесы «порплютса в попеле <...> яко и куры», как свидетельство того, что они оставляют в пепле именно птичьи следы?⁴

Такая точка зрения действительно распространена среди исследователей как народной культуры, так и памятников книжности. Опираясь на конструкцию различного параллелизма (*порплютса... яко куры*), исследователи реконструировали «птичий» облик «навий» (или предков). Так, например, свидетельство о «навьях» из приведенного выше текста Гальковского Н.А. Криничная соотносит с русскими народными представлениями о баннике и особо подчеркивает, что «навья появляются в птичьем (курином облике), возможно в соответствии с принесенной при строительстве бани жертвой» (Криничная 2001: 84). «Куриный» облик душ предков, по мнению исследовательницы, имеет прямую связь со следующим северорусским поверьем: «под порогом новой бани хоронят черную курицу, которую не режут, а душат, не ощипывая перьев» (Криничная 2001: 61).

Во многом справедливой критике эта точка зрения была подвергнута в одной из последних работ американского слависта А. Страхова. Он отметил, что сравнение с курами отсутствует в «Слове св. Григория» по Чудовскому списку XVI в. – здесь бесы просто возятся в золе, оставляя на ней свои следы. Нет сравнения навий с курами и в «Слове св. Иоанна Златоустаго» по наиболее раннему списку XIV–XV вв. И хотя др.-рус *порплютса* (*порпатиса*) имеет семантику, безусловно сходную, например, с укр. диал. *порплитиса*, *порпати* ‘копаться, разгребать, выгребать (о курах и пр.)’, делать однозначный вывод «птичьем» облике демонов неправомерно, поскольку в исходном тексте речь идет о сходстве действий (копаться в золе), а не о сходстве оставленных следов, и поэтому «догадки о покойниках (равно как и о

⁴ Гадать по пеплу, рассыпанному в бане о том, приходили ли предки – «деды» в баню мыться на поминки сохранялся в белорусской традиции (СД. Т. 1: 138). Впрочем, обряд посыпания пеплом двора вокруг дома, чтобы обезопасить жилище от злых духов, известен болгарам (СД. Т. 3: 668). Рационализированный вариант обычая посыпать пепел вокруг ложа известен латинским книжным средневековым легендам (XIII в.), развивавшимся под влиянием талмудической традиции: Хам был известен своей невоздержанностью, и Ной велел посыпать пеплом подходы к ложу его жены – Фридмен 2000: 320.

чертях) «на курьих ножках» с птичьими следами ученым надо оставить» (Страхов 2003: 326).

Тем не менее, представления о том, что нечистая сила имеет в качестве одной из своих отличительных черт птичьи («курячьи», «петуховые») ноги, бытует в славянской (в частности полесской) устной традиции, что подтверждает репрезентативная подборка текстов в одной из работ Л.Н. Виноградовой. Так, согласно быличке, записанной в с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., крестьянин встречается ночью на дороге «пана», у которого «одна нога – киньский копыт, а другая – курьячья нога» (Виноградова 1997: 61). По поверьям из Ровенской обл., ноги у черта «бы ў буська» (т.е. как у аиста) (Виноградова 1997: 61). По фольклорным свидетельствам, гусиные лапы вместо ног имеют богинки (у западных славян) и русалки (у восточных славян); считается также, что у богинок куриные когти на пальцах ног (Виноградова 2000: 37).

Отметим также, что, по поверьям южных славян, демонические существа – зморы и домовые – оставляют следы в виде пентаграммы (Moszyński 1967: 621). В свою очередь, знаки в виде звезды с пятью или с шестью лучами, используемые в магии, называются «следами» или «лапами» зморы или домового (у немцев такого рода магические знаки называются *Drudenfuss* ‘нога ведьмы’; ср. также поверье кашубов, что у клена листья такой же формы, как *łapa czarownicy*) (Moszyński 1967: 331–332).

Птичьи ноги могут быть и отличительным знаком персонажей, чье происхождение связано с инцестом, расцениваемым в народной традиции как один из самых тяжких грехов. Об этом – быличка из белорусского Полесья: «Жылы брат и сестра. Булы воны очень бидны. За його нихто не жэнивса, и они поженилиса, и в их родилиса детки. И все на курыных лапках» (с. Радчицк Столинского р-на Брестской обл., 1984, зап. Л. Сичкаръ). Мотив нарушения брачных запретов возвращает нас к теме Лилит и ее потомства, стремящихся к сожительству с людьми и плодящих демонов.

Для славянской народной традиции в целом не характерен мотив узнавания демона по птичьим следам, оставленным им на пепле или на песке (в целом признак невидимости демонов характерен для еврейской традиции) – хотя гадания по следам на золе, пепле, песке (как и представления о том, что демоны, например русалки или суденицы, оставляют на рассыпанном песке или пепле свои следы) широко распространены у всех славянских народов (см.: Стафеева 1996: 136; СД 3: 669–670; Виноградова 2000: 166; Плотнокова 2004: 705; Страхов 2003: 327). Вероятно, «талмудические» мотивы проникли в славянскую книжность при византийском влиянии (ср. распространенные книжные «талмудические» легенды о Соломоне и Китоврасе – Веселовский 2001; гадание по крикам и поведению птиц и т.п. – Maguire 1995: 28–30)⁵, затронув лишь фольклор «контактных зон», где имелась возможность заимствований между славянской и еврейской культурными традициями.

⁵ Любопытен с точки зрения взаимодействия традиций в средневековой книжности сюжет, связанный с деянием знаменитого испанского кабаллиста XV в. рабби Йосефа дела Рейна, записанный в начале XVII в. Соломоном Наварро. Йосеф стремился подчинить себе демонов, призывая Лилит. Магические способности он использовал для того, чтобы завладеть царицей («рейна») Греции, которую духи доставляли к нему каждую ночь. Наконец, царица призналась царю в своих ночных видениях, и тот призвал магов. Демоны выдали магам имя Йосефа, и тот, опасаясь расплаты, бросился в море (Патай 2005: 254–255).

Еще раз о «хапуне». Сюжет о похищении евреев в Судную ночь демоном *хапуном* – один из наиболее популярных в народной «демонологической» прозе восточных и западных славян – украинцев, белорусов, поляков (подробнее см.: Белова 2001, Белова 2005: 231–239).

Следует отметить, что в обследованных нами регионах не удалось зафиксировать ни одного рассказа о «хапуне» от евреев. Носители еврейской традиции единодушно отрицали свое знакомство с этим сюжетом. Однако при таком широком распространении поверья о «хапуне» среди славянского населения трудно предположить, что евреям оно было совсем не знакомо. Но на сегодняшний день в нашем распоряжении имеется лишь единственное свидетельство, записанное от евреев в Литве: «Страшная ночь, это когда один такой черт, нечистая сила, Антихрист, похищает из дома одного еврея в лес, на смерть. Так верят, но это неправда <...> Защищались от этого, знаки какие-то на доме делали <...> Этот знак рисовал старший в доме, такой крест, но не такой, как у христиан» (Hryciuk, Moroz 1993: 87). При отсутствии других аналогичных свидетельств трудно судить, насколько данный вариант инициирован христианской традицией (упоминание нечистой силы и Антихриста) и насколько он аутентичен для традиции еврейской.

В п. Сатанов (Городокский р-н Хмельницкой обл.) нам удалось записать еще одно оригинальное свидетельство о «хапуне», демонологическом персонаже, регулярно похищающем людей в Иом Кипур. Здесь похититель являлся в виде огромного орла и «хапал» исключительно любопытных украинских детей, подглядывавших в окна синагоги за еврейским богослужением. Орел появлялся в самый «страшный» момент ритуального действия, когда евреи, согласно наблюдениям этнических соседей, начинали особенно громко кричать и бить палками в подушки.

«Судный дэнь. Воны ходыли – тут школа була. Батьки нас не пускалы, бо, кажут, орэл прыходьты и забирае руских, руску кроў у мацу. То воны, я пытала, то уже як постарше, они говорят, да – трэба рускую... каплю крови. То воны, колы начинаютьме ў синагогу, там спивають, а потом вже, як конец буты, таки подушки, и воны так бьют палками в тые подушки, то мы втыкаемо. Бо, говорыть, орэл приходи и хапнэ дытыну. Нас так лякалы, а то й неправда. И мы давай — дзэри кругом закрыты, мы кричэмо, уже знаем – як начынають ў подушки биты, дуже голосно кричат и плачут. Так мы втыкалы <...> [Орел «хапал» только украинских детей или еврейских тоже?] Украинских. То-то они нас так лякалы, так казали – орёл. То мы дуже боялыся. И вы знаете, вже я в школу ходыла, в пэрвый класс, и тоже боялася. Так вот старые жинки, наши украинцы говорать [Судный день. Они ходили – тут школа была. Родители нас не пускалы, потому что, говорят, орел приходит и забирает русских, русскую кровь в мацу. Так они [евреи. – О.Б., В.П.], я спрашивала, то те, что постарше, они говорят, да – нужно рускую... каплю крови. Так они, когда начинают в синагоге, там поют, а потом уже, под конец, такие подушки, и они так бьют палками в эти подушки, так мы убегаем. Потому что, говорят, орел приходит и хватает ребенка. Нас так пугали, но это неправда. И мы давай – двери кругом закрыты, мы кричим, уже знаем – как начинают в подушки бить, очень громко кричат и плачут. Так мы убежали <...> [Орел «хапал» только украинских детей или еврейских тоже?] Украинских. То-то они нас так пугали, так говорили – орел. Так мы очень боялыся. И вы знаете, уже я в школу ходила, в первый класс, и тоже боялась. Так вот старые женщины, наши украинцы говорят]» (А.А. Скибинская, 1915 г.р., зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин, А.В. Соколова).

Хотелось бы отметить один сюжет еврейской традиции, который, по всей видимости, мог служить источником многочисленных нарративов о хапуне. В день Дарования Торы Сатан пожаловался Всевышнему: «Ты дал мне власть над всеми племенами – но не над еврейским народом!» (Как сказал нам один из информантов, чутко определивший особенности еврейской демонологической традиции: «У жыдиў чортиў не мае бўти!» [У евреев нет чертей!]) (В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин.) Ашем ответил ему: «Я позволю тебе господство над ними в Йом Кипур при условии, что ты сможешь найти у них прегрешения». Чтобы не дать Сатану обвинить евреев в Йом Кипур, Ашем повелел, чтобы его как бы подкупали взяткой – «козлом для Азазеля» (Ваикра: 187). По другому варианту (The Book of Legends: 497–499), Сатана застал евреев в Судный день молящимися в белых одеяниях и не смог их тронуть. В белых одеяниях традиция усматривает напоминание о саване и дне смерти.

В этом явно трансформированном и контаминированном сюжете о «хапуне» содержится еще и намек на «кровавый навет» (похищение христианских детей с целью получения «русской» крови для мацы), о фольклорных версиях которого нужно говорить особо. Что же касается птичьего обличья «хапуна», то этот образ мог материализовываться в проделках местечковой молодежи, приуроченных к еврейским богослужениям.

Среди молодежных «забав» были и такие: шутки ради по субботам или в праздники в синагогу могли запустить ворону или черного кота.

«Как суббота, у евреев был их Шабас, и старшие ребята устраивали им <...> то черного кота, а то и ворона [запустят], это было страшно для людей веры Моисеевой. Они должны были прерывать свои молитвы и искать виновного, потому что это было для них чем-то самым худшим...» (Люблин, архив научно-методического центра «Teatr NN»).

«Наступает их Страшная ночь. Приходит этот праздник. И они страшно боятся, но неведомо кого. Ведь на каждый праздник, в эту Страшную ночь, дьявол должен забрать одного еврея, вот. А кому тот жребий выпадет? <...> Так они собираются в синагоге на ночь. Всю ночь там одна свеча горит. А они там молятся по-своему <...> Просят прощения у Бога за все, за грехи свои, за все. И боятся, чтобы, например, меня или кого еще дьявол не забрал. Так хлопцы поймают где-нибудь ворону и спрячут. А потом через окно пустят эту ворону, прямо в темноту, к ним. Переполох страшный, писк, визг (Виленщина; Станислав Давидович, 1929 г.р., урож. д. Яглимоньце (Яглимонис); Prokopowicz 1994: 164).

Очевидно, что в последнем рассказе речь идет о поверье, что в праздник Йом Кипур (Судный день) дьявол или некий особый демонологический персонаж «хапун» похищает из каждого местечка по одному-два человека в качестве своеобразной жертвы (подробнее см.: Белова 2001).

Хотя в известных на сегодняшний день фольклорных рассказах о Хапуне практически ничего не говорится о его внешности (чаще всего он является в виде вихря), встречаются редкие исключения, как, например, в рассказе из Подолии (п. Сатанов), где похититель появлялся в виде огромного орла (Белова, Петрухин 2002: 213–215). Возможно, явление ворона в синагоге, с точки зрения поляков, и должно было быть свидетельством «материализации» демонологического персонажа? Это предположение подтверждается свидетельством из юго-восточной Польши (Сеня-

ва): местная молодежь пускала в кущу или в синагогу ворону или галку, мечущаяся птица гасила свечи, горящие внутри, а евреи прерывали моление, так как «думали, что это [злой] дух» (Сага 1995: 54).

В дополнение приведем еще один рассказ, где вороном в синагоге пугает женщин польский демон Борута (популярный персонаж народной демонологии Ленчицкого края, центр. Польша). В Судный день Борута сидел на высокой стене, свесив ноги до земли. Потом с вороной в руках он пробрался в синагогу, на женскую галерею, где стал пугать женщин. Возникла паника, давка, были погибшие. Только когда прибыла стража с крестом, дьявол убежал (Grodzka 1960: 43–44). Поводом для возникновения этого рассказа послужило реальное событие – пожар в синагоге г. Ленчицы, случившийся 13 сентября 1890 г. (перевернулась лампа на галерее) и повлекший за собой многочисленные жертвы (Grodzka 1960: 44). Однако народная фантазия по-своему «переработала» этот драматический сюжет, выставив демона Боруту в роли Хапуна и снабдив его устрашающим атрибутом – вороном.

В заключение отметим, что сфера народной демонологии представляет собой благодатное поле для исследования межкультурных контактов и заимствований. Учитывая материал соседствующих традиций мы можем устанавливать корни и происхождение сюжетов, которые в славянском фольклоре стоят особняком или, будучи зафиксированы в одной локальной славянской традиции, не находят параллелей на более широком культурном пространстве Славии. И в этом случае бывает необходимо внимательнее приглядеться к культуре этнических соседей.

Литература

- Бадж 2001 – Бадж У. Амулеты и суеверия. М., 2001.
- Белова 2001 – Белова О. «Про Хапуна, я думаю, и вы слышали...» // Солнечное сплетение. Литературный журнал. Иерусалим, 2001. № 16–17. С. 174–180.
- Белова 2005 – Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Белова, Петрухин 2002 – Белова О., Петрухин В. Демонологические сюжеты в кросскультурном пространстве // Между двумя мирами. Представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2002. С. 196–218.
- Ваикра – *рабби Моше Вейсман*. Мидраш рассказывает. Ваикра, Иерусалим, 1996.
- Веселовский 2001 – Веселовский А.Н. Мерлин и Соломон. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. М.; СПб., 2001.
- Виноградова 1997 – Виноградова Л.Н. Облик черта в полесских поверьях // Живая старина. 1997. № 2. С. 60–61.
- Виноградова 2000 – Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Гальковский 1913 – Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2 (Репринт – М., 2000).
- Емельянов 2003 – Емельянов В.В. Ритуал в древней Месопотамии. М., 2003.

- ЕНС – Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е.С. Райзе / Сост. В. Дымшица. СПб., 1999.
- Криничная 2001 – *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. СПб., 2001. Т. 1.
- МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.1–2. М., 1980–1982.
- Патай 2005 – *Патай Р.* Иудейская богиня. Екатеринбург, 2005.
- Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Рассел 2001 – Рассел Дж. Б. Дьявол. Восприятие зла с древнейших времен до раннего христианства. СПб.
- Сад демонов – Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и возрождения. Автор-составитель А.Е. Махов. М., 1998.
- СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995–2004. Т. 1–3.
- Соболевский 1890 – *Соболевский А.* Из вновь открытого древнерусского поучения домонгольской эпохи // Живая старина. 1890/1891. Вып. 4. С. 229.
- Стафеева 1996 – *Стафеева О.С.* Народная обрядовая символика в поэтике «Службы кабаку» // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1996. Т. 49. С. 133–140.
- Страхов 2003 – *Страхов А.Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge, 2003 (Palaeoslavica. XI. Supplementum 1).
- Фридмен 2000 – *Фридмен П.* Ноево проклятье// Другие средние века. К 75-летию А.Я. Гуревича. М., 2000. С. 318–338.
- Чубинский 1872 – *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 7.
- An-sky 1994 – *An-sky S.* The Jewish Artistic Heritage. An Album. Moscow, 1994.
- Baranowski 1981 – *Baranowski B.* W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Cała 1995 – *Cała A.* The Image of the Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem, 1995.
- Grodzka 1960 – *Legends Łęczycyckie / Zebr. i oprac. J. Grodzka.* Łódź, 1960.
- Hryciuk, Moroz 1993 – *Hryciuk R., Moroz E.* Pamięć tradycji w relacjach mieszkańców Litwy narodowości żydowskiej // Polska Sztuka Ludowa – Konteksty. 1993. № 3–4. S. 85–89.
- Lilientalowa 1905 – *Lilientalowa R.* Wierzenia, przesady i praktyki ludu żydowskiego // Wisła. 1905. Т. 19. S. 148–176.
- Maguire 1995 – *Maguire H. (Ed.).* Byzantine Magic. Dumbarton Oaks, 1995.
- Mimekor Yisrael – *Mimekor Yisrael: Classical Jewish Folktales Collected by Micha Joseph bin Gorion,* Bloomington, 1990.
- Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Т. 2. Kultura duchowa. Warszawa, 1967.
- Prokopowicz 1994 – *Prokopowicz A.* Folklor Polaków z okolic Wilna. Praca magisterska. Lublin, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej (Lublin, Polska), 1994.
- The Book of Legends – *The Book of Legends. Sefer ha-agadah. Legends from Talmud and Midrash / Ed. by Hayim Nahman Bialik and Yehoshua Hana Ravnitzky.* N.Y., 1992.
- Trachtenberg 2004 – *Trachtenberg J.* Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion. Philadelphia, 2004.

Demonološka ornitologija v medkulturnem prostoru

Olga Belova in Vladimir Petruhin

Članek obravnava primerjalno analizo mitoloških motivov v slovanskem in židovskem izročilu, ki se nanašajo na verovanja v demone v ptičji podobi.

Avtorja analizirata povedke in vraže na območjih, kjer je bilo slovansko izročilo dolgo povezano z neslovanskimi kulturami in kjer so se odvijali tesni kontakti med različnimi etnijami in kulturami; tako je bilo na primer v zahodni Ukrajini, zahodni Belorusiji in na Poljskem. Raziskovalca sta želela najti paralele s ptičjimi karakteristikami, ki se pojavljajo v slovanski folklori in ki jih v ljudski kulturi pripisujejo nadnaravnim bitjem.

Zlasti ljudska verovanja o demonih s ptičjimi nogami, ki jih lahko identificiramo po njihovih stopinjah, imajo morda korenine v Talmudu. Sklepamo lahko, da so ti motivi prišli v starorusko literaturo (razprave, uperjene proti poganom) preko Bizanca. Nekatera od ukrajinskih in beloruskih ljudskih verovanj o demonih v ptičji podobi pa so bila morda privzeta iz folklore njihovih sosedov Židov.

Pričujoča raziskava je del raziskovalnega projekta z naslovom *Slovanska mitologija: izsledki in perspektive interdisciplinarnih študij*, ki ga financira Ruska fundacija za bazične raziskave (projekt 06-06-80095).

Telesni načini škodovanja čarovnic

Mirjam Mencej

Discussed are the ways of inflecting harm by exuding envy through different parts of witch's body (the evil eye, evil speech, evil touch, evil gift), and protective measures against the evil eye and against intentional praise in eastern part of Slovenia

Čarovnice po verovanjih ljudi lahko škodujejo na različne načine. Maleficium, škodovanje, je nasploh najbolj preprosta in temeljna oblika čarovništva, skupna vsem družbam, ki verjamejo v čarovnice. Implicira lahko tako fizično manipulacijo s predmeti in / ali uročitev z besedami kot tudi škodovanje prek sprostivne moči, ki jih aktivira sovraštvo (Larner 1984: 80–3).

Na območju vzhodne Slovenije, kjer smo s študenti v letih 2000–2001 opravljali terensko raziskavo,¹ so čarovnicam najpogosteje pripisovali, da škodujejo s pomočjo magijskih tehnik oziroma magijskih dejanj. Toda njihova zloba in zavist se lahko sproščata oziroma poznata po prepričanju ljudi tudi bolj nenavadne, tako rekoč telesne načine izražanja: čarovnice naj bi škodovala z očmi (zli pogled), jezikom (zli govor), dotikom (zli dotik) pa tudi z darom (zli dar)² ... Ti načini niso nekaj neobičajnega – poznajo jih tudi drugod v Evropi: Macfarlane na podlagi arhivskih zapiskov s sojenj čarovnicam omenja grožnjo, hvaljenje in darove kot načine začaranja, ki so jih pripisovali čarovnicam (Macfarlane 1970: 172). Podobno naj bi v jugozahodni Nemčiji v drugi polovici dvajsetega stoletja po prepričanju ljudi čarovnice uporabljale različne načine začaranja: zli pogled (zlasti za majhne otroke), zli dar (nevarno je posojati stvari, saj s tem dobi čarovnica moč; a od čarovnice se prav tako ne sme sprejeti daru, ker bi lahko povzročil bolečine, bolezen itd.), zli govor (besede občudovanja, hvaljenje videza ali zdravja otroka) in zli dotik (božanje ali dotikanje osebe, živali) (Schöck 1978: 107–8). Po skandinavskih verovanjih se moč zla manifestira v različnih delih telesa, zato poznajo tam izraze, kot so zli pogled, zla roka, zli jezik, zla noga – kar odseva verovanje, da se je zlo oziroma zla misel izražala skozi oči, roke, jezik ali stopala (Alver 1989: 118). Na Danskem čarovnik, ki ima osebno moč, med drugim lahko škoduje z zlim jezikom in zlim pogledom (Henningsen 1982: 133). Po portugalskih

¹ V terenski raziskavi čarovništva so sodelovali študentke in študenti Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, ki so v letih 2000/2001 in 2001/2002 pod mojim mentorstvom obiskovali Vaje iz folkloristike, in udeleženske in udeleženci poletnih delavnic julija 2000 in 2001. Transkripcije, na katerih temelji raziskava, so v celoti delo študentov in študentk. Posneto gradivo (kasete in fotografije) ter podatke o informatorjih, času, kraju posnetka itd. hrani dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Zaradi delikatne teme imen krajev zapisa in natančne lokacije območja ne navajam.

² Vprašanje je sicer, ali lahko tudi zli dar razumemo kot obliko telesnega škodovanja – a na neki način bi ga lahko razumeli kot škodo, ki prihaja neposredno »iz roke« čarovnice, zato ga lahko pogojno uvrstimo tudi v to skupino.

verovanjih zavist deluje skozi zahrbtna dejanja, opravljanje, prakticirana magijska dejanja, prekletstvo in zli pogled (de Pina-Cabral 1986: 178–86). V Franciji čarovnik deluje prek govora, pogleda in dotika (Favret-Saada 1980: 111–7) itd.

Zli govor

Na našem območju prepoznamo dva načina govora³, ki sta bila lahko že takoj ali pa naknadno (ko so se pokazale negativne posledice) interpretirana, kot da imata v sebi moč škodovanja: hvaljenje in grožnja.

Grožnja

Alan Macfarlane je pokazal, da sta bili obtoženka in njena žrtev vedno sosedi, nadalje, da je bilo za "čarovnico" tipično njeno socialno vedênje: beračenje, spremljano s preklinjanjem ali pritoževanjem, kadar njena želja ni bila uslišana⁴ (Macfarlane 1970: 176, 196–7 idr.). Čeprav se je kasneje pokazalo, da ta vzorec ni edini v obtožbah čarovništva, pa so vendarle mnogi raziskovalci potrdili Macfarlanove ugotovitve. Devlinova omenja več primerov obtožb revnih sorodnikov, zavrženih beračev v Franciji ... – bolezen in nesreča po odhodu berača sta bili pogosto interpretirani kot kazen za neizpolnjevanje socialnih dolžnosti. V tej perspektivi razume Devlinova čarovništvo celo kot orožje v rokah revežev, eno od redkih sredstev za maščevanje bogatim (Devlin 1987: 105–6). Po drugi strani Henningsen tovrstne obtožbe, ki so prihajale s strani bogatejših, interpretira kot opravičilo za ignoriranje socialnih in moralnih norm: če se je človek prepričal, da je oseba, ki je prišla prosit daru, čarovnica, potem ga pri izpolnjevanju njegovih socialnih dolžnosti niso obvezovale nobene norme več (Henningsen 1981: 300).

Pripovedi o posledicah izrečene grožnje smo posneli tudi v teku naše raziskave, čeprav teh primerov na našem območju ni bilo prav veliko:

I: Pol je pa tam soseda ... stara ženska je bila, masti pa vsepovsod, kjer si jo hotel videti, vsepovsod tiste šalce, pa tisto, pa vse. Pol ko je pa šlo pa naše prase tam dol, ne ... na ono sosedovo, ne, je pa rekla, rekla: „Boš videlo ti, dekle, kaj se pa bo s prasatom naredilo,“ je rekla, „ko ne pazite! Je prišel na njivo dol, ja!“ Pol smo si pa mislile, kaj se bo pa naredilo, ne, domov ga bom nagnala, pa bo v redu. Pa bo doma, pol bom pa pazila, da ne bojo nikamor šli, ne. Jih ženem domov, tam je bila pa ograja, smo imeli, ne, ja, če se ti ni prase noter zagnalo in se kar obesilo pol tam. Ja, je rekla, vidiš, kaj se bo s prasatom doma zgodilo, boste že videli! Evo ti, obesilo se je pol kar preč, ne, ja! In je bila ta prava coprnica. Za tisto tudi dobro vem. (60)

³ Moč besed v čarovništvu je zelo jasno razvidna tudi iz raziskave Jeanne Favret-Saada v Franciji: čarovniški napad naj bi bil po njenem mnenju sestavljen iz niza besed, ki jih je v krizni situaciji izrekla oseba, ki je bila kasneje označena za čarovnico. Te besede so bile naknadno interpretirane, kot da so imele učinek na telo in lastnino človeka, s katerim je ta oseba govorila in ki je trdil, da je začaran. Ljudje so vedno poudarjali, da se je »nenormalno« začelo dogajati po tem, ko so bile takšne besede izrečene ... (Favret-Saada 1980: 9). Tudi Hastrupova v svoji zgodovinski raziskavi Islandije od 1400-1800 pokazala, da so bile najpomembnejši instrument nadnaravne moči prav besede (Hastrup 1990: 200-3, 206-7).

⁴ O tem, da je pogosto obtožena ženska, ki ni dobila pri sosedi tega, za kar je prosila, zatem pa je ta zbolela ali imela nesrečo, gl. še Hall 1989: 192.

I: Potem pa tudi vem, eden tam, N. N. so mu rekli, tisti je bil tudi reven ..., samo je bil tudi vseh muk; star možiček, pa tako, pa še čvrst, pa še vse tako. Tisti je šel k hiši, tam /nerazumljivo/ je rekel:« Ve imate jajce, pa to, ne, jaz sem bolj /reven/: »Dajte mi jajce, pa dajte mi kaj pšeničke, da bom malo, kokor češ, da bom za domov imel!«, ne. Da doma je imel ženo, pa to tako staro. In tistemu mu niso hotele dati, poznale so ga, iz istega kraja. So rekle, pač ima samo majhen vinograd, kaj pa revščina tam gor v tistem S., se reče. In potem niso hotele, so ga kar odpravile. In je zažugal, pa je šel. Potlej je šel malo čez, je začelo v štali pri tistih ženskah, so rekli: „O, zdaj mora pa vpiti koza.« Koze je imela, saj več ne vem. Kure so se skupaj držale za kljune, vse skupaj, pa kar po tleh, kaj češ, da bo vse pocrkalo. Tako pa ne, je tak direndaj nastal tam, pol so ga pa začele nazaj klicati: „Pridi nazaj, vse ti bomo dale, samo da rešiš!« Je pa koza, ki je imela roge, se noter zapičila, noter nekam v deske, pa je čisto na rogah visela, kot da bi crknila, ne. Da je tista na rogeh visela, kure pa tudi, so tiste po tleh ležale, pa so se taki zdeli, da so vse za pocrkati. Tako so pripovedovali, ne. Samo jaz sem rekla: Kure, lahko, da je bil pa fakin, pa da je imel koruze dve napikene na cverni, ali pa tri. Zdaj pa, če je ena požrla, ni šlo dol. Pa je druga kura požrla drugo koruzo, pol so se pa vlekle za cverni, ne, pa ni šlo ven, ne. To se potlej ... Saj jaz ne vem, tako vem, ne. Samo jaz sem tako sama sebi tolmačila, ne. Ker zdaj vidim včasih tudi golobe, ne, ki se ne morejo rešiti, da so vsi jezni. Pa zvežejo koruzo, dve skupaj, ne. Pol pa dva goloba, pol se morata toliko cajta ..., pa trga, pa crkne ... (107)⁵

Hvaljenje

Najbolj tipična oblika nezaželenega govorjenja na našem območju, razumljena kot namerna oblika škodovanja, ki ima po prepričanju ljudi lahko usodne posledice, je hvaljenje. Zlasti na občutljivih področjih socialne interakcije (npr. ob rojstvu otroka) je bilo treba pokazati pozitiven, benevolenten odnos, sicer je človek zlahka postal sumljiv. Že Navratil je pisal, da otroka uroči vsak človek »kateri ga hvali zarad lepih lastnosti, a zlasti zarad telesne lepote; n. pr. ako reče kdo: 'oj, kako je lep ali dobro rejen ta otrok!' a ne dodá besed: ' Bog ga blagoslovi ('žegnaj') /.../. Isto stoji tudi, kedar hvali kdo kako žival (tele, vola, kravo itd.)«. (Navratil 1894: 151). V Bohinju so coprnico celo spoznali po tem, da je »na debelo hvalila«, pa nič dodala: »Na bod mo škoda!« (Cvetek 1993: 143).

Tudi Plinij starejši, Plutarh in drugi antični avtorji so pisali o pogubnih učinkih hvaljenja (McCartney 1981: 9–11). Enako verovanje se je ohranilo v vsej Evropi tako rekoč do današnjih dni – ljudje so se bali izrazov občudovanja in želja, ki so lahko skrivali v sebi zavestno ali nezavedno zavist do sreče drugega. Mnoge pripovedi kažejo, da je imelo hvaljenje negativne posledice za ljudi in živali -- te so že kmalu zatem zbolele (Vukanović 2000: 20–1; Devlin 1987: 104; Schöck 1978: 109; Kruse 1951: 15; Murgoci 1981: 124–5; Jenkins 1991: 308; Róheim 1981: 213).

Naslednji primer kaže, kako je hvaljenje vplivalo na mlade živali:

I: Enkrat smo imeli mi male peseke. Tako lepi so bili, črni. To je pa živa resnica. To sem pa jaz doživel. Sem rekel, pa kaj bi to bilo? Pa smo /jih/ imeli v kuhinji, ker je bila zima, ne,

⁵ Številke v oklepajih in za citati se nanašajo na naše sogovornike. Podatke o njih pod posamezno šifro hrani dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo. Črka S v citatih pomeni spraševalca, I pa informatorja, sogovornika.

lepi črni kužki, taki so bili... Pol pa pride ena ženska. Soseđa je bila, ne. In: »Jej, kako imate lepe peseke! Joj, kako so lepi!« Enega je vzdignila /nerazumljivo/ »... Jej, kako so luškani!« Ta ženska odide pol s hiše ven čez en cajt ... Pes je pa vsak se stegavel, ne. Ležal pa kričal, pa gotovo, da bo hin, kaj?

S: Takoj zatem, ko je ona šla?

I: Takoj, ko je ona šla! (28)

Hvaljenje so vsi naši sogovorniki izrecno pripisovali zavisti, nevoščljivosti, privoščljivosti, hinavščini, hudobiji. Na splošno je bilo strogo prepovedano in je bilo v očeh ljudi sprejeto s prepričanjem, da želi oseba, ki pride na obisk ali v hlev in pri tem hvali, namerno škodovati sogovorniku oziroma njegovi lastnini ter tako koristiti sebi oziroma svoji okolici:

I: Pravijo tu, da to se ne sme, če vidite vi kaj lepega, živino ali kaj, da se ne smete nikoli čudovati: Oh, kaj to lépo, pa o, kaj je to lépo! Da se ne sme čuditi, da pol ne rata več. To so stari ljudje rekli. (83)

I: Nekdo je na primer tudi rekel hvaliti, ne. O, kako imaš lépo, kako imaš lépo! In ni hvalil zato, da bi res pohvalil. Hvalil je zato, ker mu je bil na primer nevoščljiv ... (91)

Zlasti je bilo prepovedano hvaliti majhne otroke in mlade živali (tudi rože), ki so bili očitno posebej ranljivi za tovrstni maleficium: posledice hvaljenja so otroci ali živali lahko občutili kot vročino, bolečine v trebuhu, nespečnost. Posledica je bila lahko tudi nesreča (pri razplodu, uspevanju živine).

I: Ali pa, na primer, je tale oče tudi govoril, da če je otrok vpil. Vpil in vpil, kjer so stare ženske prišle k hiši... Pa pravi: Joj, kako si lep, kako si velik, kako si priden ... In od tiste hvale, kot da je tista hvala... češ ta ženska, ki je to govorila, če prav razumete, ne. Ni zato rekla, češ moj otrok je pa tak, nič ni kaj zdrav, pa tak, ne. Zdaj je pa njega hvalila, ker je pač nevoščljiva temu, ne. In češ, kot da je ta otrok je pol imel, kot da v trebuhu mu je bilo hudo al kot da je vročino dobil od tistega, od tiste nevoščljivosti.

S: A z njenim otrokom je pa bilo potem boljše?

I: Češ, da njemu pa ja. Temu otroku je bilo pa boljše, ker je ona iz nevoščljivosti to govorila. Ne iz ... kako bi se reklo, iz čiste mirne vesti, ne ... No, to je tisto, kar bi se reklo, češ, ne, to pa copra, to je pa iz coprnije, ne. Da je to iz coprnije, ti ljudje so pač to verjeli. (91)

Namesto hvaljenja je bilo treba dobronamernost izraziti na nasproten način – s kritiziranjem. Pravilen kod vedénja je zahteval, da se otroka označi za grdega, umazanega, živino za slabo, grdo ipd., obenem pa je treba (včasih trikrat) pljuniti (prim. Allen Donaldson 1981: 71; Murgoci 1981: 125; Róheim 1981: 217; prim. tudi Schoeck 1981: 199).

I: No, in to je bilo, da ko je kateri prišel, v klet popljuval, mislim – ne v klet, v štaló. /.../ Mislim, dobro je bilo to narediti. Namesto da bi rekel: Kako imate pa vi lepe krave, kako imate pa vi lepe ... /je treba reči:/ Pfe, pfe, kakšen si! / spet pokaže, kako pljune / Da bi to bilo, tako negativno gesto, to bi bilo dobro narediti, ne. (108)

Kadar so ljudje govorili o hvaljenju, ki je imelo priznano škodljive učinke, je posebej opazno, da tega škodljivega dejanja nikoli niso pripisovali osebam, ki bi jih eksplicitno imenovali čarovnice. Očitno je, da je šlo tu predvsem za medsosedske napetosti, strah pred zavistjo, nevoščljivostjo sosedov. Tu je ločnica med ženskami ali moškimi, ki so bili označeni za čarovnice ali čarovnike v vsej vasi, in sosedu, ki so bili obtoženi, da je imela njihova hvala škodljive posledice za otroke ali živali, celo najbolj očitna: niti v enem primeru ni mogoče podvomiti, da gre na tej ravni škodovanja zgolj in samo za negativno označene (tj. zavistne, nevoščljive) sosede.⁶

Seveda se lahko vprašamo, zakaj ljudje pravzaprav menijo, da ima hvala, glasno občudovanje tako negativne učinke. Kaj je tisto, kar jo dela za tako nevarno orožje v rokah (ali bolje: ustih) zavistnih sosedov? Hvaljenje lahko seveda razumemo kot izraz občudovanja nečesa in s tem potencialno tudi izraz zavidanja oziroma želje, da bi človek, ki hvali, sam imel to, kar hvali. Ker je zavist razumljena kot moč, ki lahko škoduje, je vsakdo, ki hvali, prepoznan kot možni agresor. Srbski raziskovalec Ljubinko Radenković meni, da ima to »občudovanje v svojem temelju zavist in željo po prisvojitvi«. Ko se človek čudi lepoti, napredku otroka, živali, rastlin, si lahko »prisvoji« njihovo podobo s tem, ko jo ubesedi. Ko »čudi« (po srbskem verovanju so »čudi« utelešenja zlih misli ob občudovanju) osebo poškodujejo, lahko v ta »poškodovana« mesta vstopijo nevidna bitja – uroki, ki jih mora »bajalica« (ženska, ki izvaja protiuroke) zatem odgnati, »čude« pa razbiti (Radenković 1984: 141; 1992: 544).

Prepoved glasnega hvaljenja lahko morda pojasnimo tudi, če se pri razlagi naslonimo na široko razširjena verovanja, ki prav tako kažejo na moč besed ali še bolje: besed, ki neko stanje definirajo kot tako. To je razvidno tudi na območju, ki smo ga raziskovali – če čarovnici v obraz poveš, da je čarovnica, če si jo torej razkrinkal kot čarovnico, ta izgubi svojo moč:

I: Ata ji je v obraz rekel, da ti si coprnica, ne. Saj pravijo, so rekli, če si povedal, mi-slim, da si mu v obraz /povedal/, da potem ni imel moč nad teboj, ne. (71)

Po analogiji lahko otrok ali žival, ki sta bila glasno označena za zdrava, lepa ipd., izgubita to lastnost v hipu, ko je ta javno razglašena. Ko se v Hercegovini rodi otrok v krvavi srajčki, kar pomeni, da bo postal čarovnik, skušajo njegovo usodo preprečiti tako, da na noč po porodu na strehi hiše zakričijo: Poslušajte, ljudje, pri nas se je rodil otrok v krvavi srajčki! (Belmont 1971: 64; prim. tudi Radenković 2000: 27). Podobna verovanja najdemo tudi v drugačnih oblikah: po arhaičnih verovanjih lahko nekdo z zlimi nameni, ki izve za tvoje pravo ime, dobi nad teboj moč, zato se imena ne sme izdati komurkoli (Röhrich 1974: 76–7). Skratka, zdi se, da po ljudskem verovanju definiranje nečesa, pa naj bo to definiranje osebe kot čarovnice, definiranje imena ali pa – v primeru hvaljenja – definiranje otrok, živali, rož itd. kot lepih, dobrih, zdravih, tj. kot pozitivnih v kateremkoli pogledu že – avtomatično vodi v izgubo vseh teh lastnosti. Čarovnica izgubi svojo moč, človek

⁶ Samo ena sogovornica je zlonamerno hvaljenje pripisovala ženski, ki naj bi v vsej vasi veljala za coprnico. A treba je povedati, da ne gre za razširjeno verovanje, ampak za pripovedovalko, ki je izjemno vpeta v čarovniški diskurz, saj označuje za čarovnice in čarovnike vse svoje sosede in čarovnicam na sploh pripisuje vse nesreče, ki so doletele njo ali koga drugega.

izgubi »ime« (tj. tako rekoč »sebe« in zato pade pod oblast drugega), otrok, žival, rože itd. izgubijo svoje pozitivne lastnosti (zdravje, lepoto, mlečnost ...), začno hirati, obolevati ter v končni fazi lahko tudi umrejo. S tem seveda ni pojasnjeno ozadje tega verovanja, vendar pa postane prepoved hvaljenja – na prvi pogled nelogična – v širšem kontekstu verovanj v moč besed oziroma v moč definiranja stvari vendarle bolj razumljiva.

Zli pogled

Škodljive sile lahko izhajajo iz čarovnice, kot rečeno, na različne načine, skozi različne vrste telesnega jezika (zli dotik, zli govor/jezik, zli pogled itd.). Zlasti sta razširjena koncepta zlega pogleda in hvaljenja; v južni Evropi sta preživela le še koncepta zlega pogleda in deloma zlega govora (zlega jezika) (de Blécourt 1999: 192-3). Ta dva načina izražanja uničujočih sil zavisti sta v glavnem povezana (Lykiardopoulos 1981: 224; Dundes 1980: 98; McCartney 1981) – medtem ko oseba (zlonamerno) izraža občudovanje, hvali neko osebo ali žival, to osebo oziroma žival seveda tudi gleda, zato je ta povezanost med obema na neki način povsem logična:

I: Rekel pa je, glih od tega soseda mati dol, ko je bila ... Ta soseda, ki je rekla, da je, ki je povedala, da je sedem let una že, ne, so pa imeli vinograd tule gor blizu. Mejaši so bili. Pa so popelali včasih s kravami gor kole, pred so vse s kravami vozili ... So šle na njihovo štern pa napajat. Krave. Ta ženska, ki je bila cuprnca, pa: „Joj, kako so lepe krave! Kako imajo lepa vimena, kako imajo lepa vimena!“ je rekla. Ko je rekla, teden dni niso imele mleka.

S: Teden dni.

I: Teden dni niso imele mleka.

S: Potem pa spet?

I: Ja.

S: Se pravi – če reče, da so lepa vimena, jih je s tem zacoprana?

I: S tem. S tem, pa mogoče jih je še v oči pogledala una, pa je imela oblast, ne.

S: A krave je v oči pogledala?

I: Ne, ne. Osebe.

S: Osebo.

I: Lastnike, ne. /... / Tiste, ki so bile njegove krave, ne.

S: V oči je bilo treba pogledati?

I: Ja, če je v oči pogledala, pa je imela oblast. (29)

Vendar pa je verovanje o zlem pogledu v indoevropskem in semitskem svetu še veliko bolj razširjeno kot verovanje o zlem govoru. Gre za kompleks verovanj, ki temelji na ideji, da imajo nekateri ljudje moč s pogledom povzročiti škodo drugemu človeku ali njegovemu imetju (Dundes 1980: 93; Lykiardopoulos 1981: 222). Nasploš velja to verovanje za eno najbolj razširjenih tako v preteklosti kot tudi še danes. Poznali so ga oziroma ga še poznajo v starem Babilonu, Egiptu, grško-rimskem svetu, v Talmudu (Brav 1981), v Indiji (Woodburne 1981), Iranu (Allen Donaldson 1981), na Kitajskem, v Afriki, med Eskimi (Lykiardopoulos 1981: 222), posebej je razširjeno verovanje v zli pogled v mediteranskih deželah (Lykiardopoulos 1981: 223; de Pina-Cabral 1986: 180; Cutileiro 1971: 273-8; Pitre 1981; de Blécourt 1999: 193-4; Hardie 1981), poznajo ga v Franciji (Devlin 1987: 103), Skandinaviji (Alver 1989: 118, Hennigsen 1984: 131-4), na Škotskem (McCartney 1981:

13), pri Slovanih (McCartney 1981: 13, 17; Schiffmann 1987: 160-1; Dorđević 1953), v Nemčiji (Schöck 1978: 107), na Irskem (Jenkins 1991: 307-10), z Evropejci se je preneslo to verovanje tudi v Ameriko (Jones 1981) itd. Seveda ga najdemo tudi drugod v Sloveniji (Navratil 1894: 151; Dražumerič, Terseglav 1987: 229-30⁷; Piskernik 1964: 311; Kebe 1988: 51; Zajc-Jarc 1993: 35, št. 20 itd.). Nekateri raziskovalci so bili sploh mnenja, da gre za univerzalno verovanje (Lykiardopoulus 1981: 222; Spooner 1970: 311; Schoeck 1981), a Dundes opozarja, da po raziskavah Roberta samo 36 % od 186 kultur, ki jih je ta vzel za vzorec, pozna to verovanje. Predvideva, da se je verovanje v zli pogled razvilo v Starem svetu, zlasti na Bližnjem vzhodu, v Indiji in v Evropi; avstralski domorodci ga namreč ne poznajo, prav tako je malo podatkov o tem verovanju iz Afrike (tiste, ki so, bi lahko imeli za posledico arabskega vpliva), podatke iz Amerike pa bi lahko imeli za špansko in portugalsko dediščino (prim. Dundes 1980: 94).

Posledice zlega pogleda se lahko kažejo kot bolezen, npr. vročica, glavobol, hiranje, izčrpanost, izguba apetita, zehanje, bruhanje in kot skrajna možnost tudi smrt človeka ali živali. Lahko je uničen pridelek, poškodovane so celo zgradbe v postopku gradnje... (Dundes 1980: 93; Lykiardopoulus 1981: 225; Woodburne 1981: 75-6). Najbolj so nanj občutljivi otroci, pomembni oziroma bogati ljudje (ki jim drugi zavidajo zaradi njihove moči in ugleda) in domače živali, zlasti tiste, ki so v določenem okolju posebej ekonomsko pomembne (Allen Donaldson 1981: 71; Lykiardopoulus 1981: 224; Schiffmann 1987: 160; Cutileiro 1971: 274). Tudi na našem območju so ljudje poudarjali moč, ki jo je imel zli pogled zlasti na majhne otroke in mlade živali, predvsem prašiče: najpogosteje omenjajo, da majhni otroci niso več spali ali pa jih je začelo zvijati, niso več jedli, tudi mladi prašički niso hoteli več jesti, enako piščančki in vsa mlada živina; le v enem primeru je bila posledica zlega pogleda ta, da krave niso več dajale mleka. Očitno je bila »mladost« tu odločilnega pomena, saj naj bi zli pogled na starejše ne imel tolikšnega učinka. Zato ljudje tudi niso radi videli, da bi kdo od sosedov prišel pogledat otroka ali mlado živino:

*I: To so rekli, da nekdo ima take oči, da ... vidi takega malega otroka, da v plenica
še leži, pa če ga pride gledat. Prej so to imeli tisti običaj, ja, če je ... bil mali otrok pri hiši, pa
če je prišel sosed ali bodisi tisti človek /- so mu rekli:/ Daj se malo usedi, da ne boš tem
otrokom spanja odnesel. Da poklej rado ne spi, ne. To so ... prej govorili. Pol pa, da je ... prišla
ena taka, ena taka ženska, da je prišla, da je samo pogledala, da je neki vrata odprla, pa na
hitro malo pogledala ... in poklej se je neki tisti otrok zbudil in tako, da ni imela mira celo
noč mati poklej z otrokom in drugim. Da samo je začelo ... kričati in da ni nič jelo in da je
dobilo tako drisko, da je šlo samo zeleno iz njega. (15)*

I: Pravijo, da imajo škodljive eni ljudje oči, ne...

S: Pri čem škodijo?

*I: Vidijo, da pol ne rata. To je zmerom, ta soseda naša pravi, ko imajo živino – mi
nimamo živine, ne – zdaj pa ne vem, če je res ali ne.*

⁷ Primer iz Bele krajine: »Nekateri ljudje imajo tako čuden pogled, da prizadenejo človeka in živino. Takšnih ljudi se je treba izogibati, ker škodujejo tudi z lepimi besedami. Informatorji so navajali primere, ko je kak vaščan gnal zdrave vole na sejem. Srečal je človeka s čudnim pogledom, ki je rekel: »O, kako lepi voli.« Voli so v hipu zboleli in začeli klecati. Nekega človeka je bolela glava, drugi so začeli klecati.« (Dražumerič, Terseglav 1987: 230).

S: *In kakšne oči naj bi to bile?*

I: *Ja, prav da škodljive, kake so, pa ne vem. Samo, da ne smejo nobeden nič, da bi pogledal, da pol ne rata. Jaz to ne vem, kake so oči. (86)*

Zle oči oziroma zli pogled na območju, ki smo ga raziskovali, najpogosteje imenujejo »škodljive oči«, a tudi »strupene oči«, »sumljive oči«, »poškodne oči«, včasih pa jih samo opisujejo kot ostre, močne, hude, posebne, čudne, kot grdo gledanje ali pa govorijo o »určlavem« človeku, tj. človeku, ki lahko povzroči uroke. Vsekakor se zdi, da je v primerjavi s hvaljenjem zli pogled manj splošno pripisan kar vsem zavistnim sosedom po vrsti. Če so sposobnost škodovanja drugim s pomočjo hvaljenja pripisovali malodane vsakomur, pa je bila moč zlega delovanja z očmi vendarle bolj omejena. Vsakdo ni imel te sposobnosti:

I: *Pa jaz se spomnim dol v ... pri nas dol..., recimo, je bila ženska v vasi, ki je imela tako čudne oči, dobesedno tak pogled in ljudje so pred njo dojenčke skrivali, ne, ker če je ona k otroku prišla, gledala ga, baje, da je .. da je dete zijalo dva, tri dni, da ga niso mogli potolažiti, ne. Pravijo, da je nekje take, ene take oči imela...*

S: *Iz te vasi je ta ženska?*

I: *To je bilo dol, dol, ko smo bili, ko sem bila jaz doma, ja, iz teh, iz teh koncev, ne ... Mi-slim, to so vsi, to še mama moja zdaj o tem se včasih spominja, pa so rekli, je rekla, če je prišla una, je rekla, boljše da si otroka skrila, ne, /.../ imela je en kao pogled, dobesedno težek tak, ne, oster ... možno pa tudi, da je, da je, recimo na mene kot otroka vplivalo, ko sem slišala starše, ko so govorili, ne, in že ti imaš avtomatsko že strah, ko pogledaš ... /smeh/ (24)*

I: *Tisto so včasih rekli, ja. Tule pri nas je bil en, L. se je pisal, pa mama ni pustila, da bi on svinje videl. Ko je svinje videl, so zbolele.*

S: *A ja?*

I: *Če je res to, no. Saj ne vem.*

S: *A da naj bi on bil takšen, da naj bi škodil svinjam ali kaj?*

I: *Mat je zmeraj trdila to, ne. Tudi ko je on kravo videl, ni mleka več imela. Pa tisto je prokleta laž, ne. Take stvari so bile včasih, ne. Danes tega ni več ne. (82)*

Zli pogled so na našem območju pripisovali le ljudem, ponekod drugod pa so ga včasih pripisovali tudi živalim, npr. kačam, lisicam itd. (Lykiardopoulos 1981: 224). Navadno so ga pripisovali dvema kategorijama ljudi: na eni strani so ga lahko povzročili zavistni ljudje, ki naj bi škodovali bolj ali manj namerno, in na drugi strani tisti, ki so imeli tako ali drugače nenavadne oči (za takšne so na območjih, kjer prevladujejo temne oči, navadno veljale svetle, in obratno; lahko so bili to tudi ljudje, ki so škilili itd.) in so bili že rojeni kot taki – ti naj bi škodovali nehote (Lykiardopoulos 1981: 223). Na našem območju na prepričanje, da bi bilo po posebni barvi ali obliki oči oziroma po zunanjih znakih mogoče sklepati, da ima nekdo zli pogled, nismo nikoli naleteli. Le v enem primeru smo zasledili podatek, da lahko človeka z zlim pogledom prepoznamo po tem, »da ima obrve čist pod nos, tako da se skup držijo; tisti da ima tako moč« (117) (prim. Tolstaja 1998: 142), vendar se zdi, da gre, vsaj na našem območju, za osamljeno, netipično verovanje. Iz ene same pripovedi je mogoče razbrati tudi sicer precej razširjeno verovanje, da dobi zli pogled tisti, ki je bil kot otrok že odstavljen od materinih prsi, a ga je mati po nekem času

ponovno začela dojeti⁸ (prim. Dundes 1980: 99, 106–7; Róheim 1981: 216; Stein 1981: 228–32).

I: Ja, je bila pa ena soseda, ki ni smela videti mlade živali. Prasca tudi ni smela videti. Če je ona videla živali, je vse pocrkalo. Sama je povedala, ne. /.../

I: Oči je imela take. To je pa zato, če mati enkrat odstavi otroka, pa da se ti zasmili, pa da ga daš nazaj zizat, ta otrok ima take oči.

S: In je bilo res tako, v tem primeru?

I: Ja, je rekla da: »To je bilo pa lahko, da sem ga dala nazaj. Sem hotela odstaviti, pa je otrok hotel naprej zizat, pa sem dala nazaj.« To je pa težko, ne, to pa ne smeš.

S: Kako se reče takim očem?

I: Ja, da ima vrčlave oči. (148)

Ločevanje med hotenim in nehotenim zlim pogledom je precej tipično v verovanjih o zlem pogledu. Cutileiro na Portugalskem ugotavlja, da ljudje ločujejo med t. i. »quebranto«, tj. urokom, ki ga je zli pogled povzročil nenamerno, in t. i. »mau olhado«, tj. namernim urokom z zlim pogledom (Cutileiro 1971: 274), enako na Irskem (Jenkins 1991: 307), na Bližnjem vzhodu (Spooners 1970: 311). Deloma so tu opazne razlike v spolu: v španski Galiciji je razširjeno splošno prepričanje, da moški v nasprotju z žensko, ki drugim škodi namerno, svojega zlega pogleda (kot tudi zavisti) ne more nadzorovati (Rey-Henningsen 1994: 201). Ta aspekt je razviden tudi iz pripovedi naših sogovornikov, ki so pogosto na neki način »opravičevali« tovrstno obliko škodovanja. Tovrstno razumevanje, posluš za ljudi, ki škodujejo, najdemo zgolj v kategoriji zlega pogleda:

I: Pravijo, da oni ne sme videti vse, ne, ker ima škodljive oči, mladino, na primer, se izleže mlado, mladino, ne, tele ili mali praščeki, pa kateri ima škodljive oči, ne sme tega gledat – ne raste, ne ... Ampak znajo ljudje to pred tem skrivati. Ne pustijo takega človeka /k hiši/. Saj ne bi rad sam, da ima škodljive oči. Tako je bilo rečeno, ne.

S: Ne bi on namenoma to naredil?

I: Ne, ne. Ne, ne. (87)

S: Pa ti ljudje nalašč škodujejo ali so pač taki?

I: A, ne, ne, to so pač taki. To niso glih, saj nima vsak glih pogled, ne. (122)

Po pripovedovanju sodeč so se tisti, ki so imeli zle oči, včasih sami zavedali svojega škodljivega delovanja in zato niso hoteli, da jim ljudje pokažejo majhne prašičke ali živali, češ da bi jim njihov pogled utegnil škodovati. Seveda je vprašanje, ali ne gre tu za preventivni ukrep nekoga, ki je bil morda že enkrat obtožen škodovanja s pogledom, pa je hotel na tak način preprečiti, da bi se mu to pripetilo ponovno. Vsekakor pa razumevanje drugih do takšnih priznanj kaže na višjo stopnjo tolerantnosti ljudi do oseb z zlim pogledom kot v drugih primerih namernega škodovanja.

V nasprotju s siceršnjim prevladovanjem žensk kot obtoženek v zadevah čarovništva imajo v obtožbah zlega pogleda na našem območju vsaj enako pomembno vlogo kot žen-

⁸ Dundes to v kontekstu svoje interpretacije zlega pogleda razume, kot da bo otrok, ki tako dobi več mleka, kot mu pripada, tudi kot odrasel ohranil zli pogled in pohlepno osebnost, ki bo na škodo drugih hotela zase nagrabiti več, kot ji pripada (Dundes 1980: 107).

ske, če ne celo pomembnejše, moški (prim. Mencej 2005). Tudi ponekod drugod v Evropi je odstotek moških z zlim pogledom precej višji kot pri drugih načinih škodovanja: na Portugalskem je sicer večina oseb z zlim pogledom žensk (saj naj bi bila njihova zavist močnejša), moški pa prevladujejo v kategoriji oseb s prirojenim zlim pogledom (de Pina-Cabral 1986: 180–2; Cutileiro 1971: 276), v Italiji zli pogled skoraj vedno pripisujejo moškim. Na splošno pa naj bi pomen spola v verovanjih o zlem pogledu ne bil bistven (Lykiardopoulos 1981: 223).

S: A se je kdaj govorilo tudi, da lahko s pogledom kaj škoduješ?

I: Veste kaj, dostikrat se zgodi, da imajo eni take ostre oči. Ostre oči in če pogleda, je tako ... in tisto nekako se več ne ..., ni več tistega, kot je bilo prej. Ampak ne, to so še pa zdaj ljudje, ljudje, posebno še pa moški, če imajo ... kake pipeke male. "Joj, kako so lepi!", pa tako pogleda. Drugi dan ti pa že crknejo. (93)

Naključna razširjenost, dejstvo, da ima lahko zli pogled tako rekoč vsak, zavestno ali nezavedno, je razlog, da tudi nekateri raziskovalci verovanje o zlem pogledu izključujejo iz konteksta čarovništva⁹ (de Blécourt 1999: 194). Vendar pa je gonilna sila v ozadju zlega pogleda enaka kot tista, ki sili ljudi v nastavljanje in zakopavanje predmetov – gre za zavist, bolj ali manj nenadzorovano, ki se lahko materializira v obliki škode, bolezni, nesreče... Da je zavist temeljno čustvo v ozadju verovanj o zlem pogledu, se strinja večina raziskovalcev (Allen Donaldson 1981: 71; Woodburne 1981: 56; Oyler 1981: 83; Harfouche 1981: 88, 93; Pitrè 1981: 132; Schoeck 1981; Lykiardopoulos 1981: 223; Pocock 1981; Róheim 1981: 216; Stein 1981; Dundes 1980: 98; de Pina-Cabral 1986: 180; Spooner 1970: 313). Če na podeželju Portugalske zbolijo otroci, začno starši takoj razmišljati o odnosih s sosedi v bližnji preteklosti in pri tem ali onem sosedu kmalu odkrijejo znake zavisti (Cutileiro 1971: 275). Tako kot so pripisovali ljudem, ki so hvalili (predvsem mlado) živino in otroke, zavist, nevoščljivost, škodoželjnost, je ista značajska lastnost razvidna tudi v ozadju verovanj o zlem pogledu, ki pa – enako kot v primeru hvaljenja – ne deluje samo notranje, ampak prej kot nekakšna zla moč, ki ima svoje delovanje in vpliv na okolico.

I: Jaz /mislim/ ... da so poškodne oči, ko so prišle dete gledat, pa so nevoščljive, ker je lepo dete, ne. To sem čula prej, ne. Tako, to so delale tako, na ta način. (33)

S: Pa si lahko ugotovil, kdo ima škodljive oči? A so imeli kakšne posebne barve, da so bile škodljive, ali kaj bilo drugače...?

I: Ah, niso nič drugačne, samo... kako bi rekla... to je mogel imeti tolikšno moč hudo bije v sebi, da je na oči vplivalo - kar je videl, pol se ni, pol se ni ratalo več. Saj jaz nisem hotela imeti nič veliko stika z njim, bala sem se ga, sploh, da je k hiši prišel. (83)

I: Samo je, no, ne vem, mogoče je kaj tudi na tem, da je, če je človek slab, da ga tudi psi črtijo, da bom tako rekel.

II: Ker ima privoščljivost, če je kdo lep. (108)

⁹ Diskurz o zlem pogledu imajo nekateri za zaprt simbolni sistem (Hauschild 1982: 91–2) ali za relativno konsistenten in uniformiran verovanski kompleks (Dundes 1992: 258), drugi spet za posebno družino znotraj širše družine »vraževerja« (prim. Blécourt 1999: 193).

Zlega pogleda torej ni mogoče z utemeljenimi razlogi izločiti iz sistema čarovništva. Kot pravi de Blécourt, je znotraj evropskega čarovništva izločitev zlega pogleda nemogoča oziroma je tako ravnanje rezultat pristopa »od zunaj« (de Blécourt 1999: 193). Na območju, ki smo ga raziskovali, ljudi z zlim pogledom sicer ne prepoznavajo kot čarovnikov. Razen v dveh primerih, ko so zli pogled pripisovali ženski oziroma moškemu z reputacijo vaše čaravnice oziroma čarovnika, je šlo po prepričanju ljudi za dva različna fenomena. Kljub temu pa tudi pripovedi o ljudeh z zlim pogledom naši sogovorniki vključujejo v kontekst drugih pripovedi o čarovnicah in včasih govorijo o zlem pogledu kot o »čarovništvu«, le da se, kot rečeno, tu kaže veliko večja tolerantnost kot pri drugih načinih škodovanja. Morda problem vključitve ali izločevanja zlega pogleda leži tudi v razlikovanju med različnimi kategorijami in plastmi čarovništva (prim. Mencej 2003). Moč, ki generira zli pogled, je zavist, nevoščljivost, škodoželjnost – to je moč, ki spada na področje zlega delovanja sosedov, ljudi iz okolice, medsosedskih tenzij, in tega ljudje niso vedno uvrščali v kontekst čarovništva. Po drugi strani pa je sama moč zlega delovanja s pogledom razumljena kot nadnaravna sposobnost, saj vsakdo ni imel takšne moči in zato se zli pogled občasno vendarle navezuje tudi na ljudi z reputacijo vaše čaravnice, o ljudeh z zlim pogledom pa pripovedujejo v kontekstu pripovedovanja o čarovništvu.

Zli dotik

A coprnica je lahko škodovala tudi že samo z dotikom – verovanja v moč zlega dotika poznajo na mnogih koncih Evrope. V vzhodni Flandriji je po prepričanju ljudi čarovnik prenesel urok z dotikom (Devlin 1987: 103). Tudi po prepričanju vaščanov v jugozahodni Nemčiji je bilo božanje, dotikanje osebe ali živali razumljeno kot nevarno (Schöck 1978: 109). Mogoča je tudi obratna pot, ki prav tako implicitno kaže na verovanje, da se čar (in v tem primeru razčaranje) prenaša z dotikom: Schiffmannova je na Poljskem zapisala pripoved o ženski, ki je magijsko moč oziroma čar, s katerim je začarala soseda, vzela nazaj tako, da se je dotaknila njegovega čela (Schiffmann 1987: 157). Takšno obliko čarovniškega škodovanja poznajo tudi v Prekmurju: coprnjak v Vadarcih lahko skrivaj z roko potegne po kravjem trebuhu in s tem odnese kravi mleko (Rešek 1995: 247).

Na našem območju smo na pripovedi, ki pričajo o tem, da je coprnica lahko škodila že samo z dotikom, naleteli izjemno redko:

S: Pa so čaravnice še kako drugače škodovale človeku, da so kaj podstavljale ali pa da bi škodile človeku, živalim?

I: Ja, znali so reči tudi, ja, ne. Da neki so tako delali, da, to so pa tudi povedali pri nas, ko sem prišla. Je pripovedovala mama. Ene so tu gor nekje bile doma, tistim niso smeli pokazat živadi v štali, ne. To so rekli, da je tam pri križu krave gor po križu tako z roko potegnili, da pol ni bilo sreče pri tisti kravi, da pol je pa krava poginila. (104)

I: ... Pol samo jaz sem si ..., če je ona kravo potipala, krava več ni imela mleka /glasno/.

S: A samo potipala jo je ?

I: Samo potipala, to je naredila /pokaže, se dotakne mize/, pa več ni imela krava mleka.

S: A to je bila vaša soseda?

I: Ja, ni je več /se nasmehne/. (14)

Zli dar

Tudi zli dar je bil eden izmed načinov, s pomočjo katerih je lahko čarovnica škodovala, vendar smo na pričevanje o takšnem načinu škodovanja na našem območju naleteli le enkrat:

I: So bile glih volitve, pa me je moj sin pelal, pa je rekla, če se lahko pelje z nama, da gre k eni sosedi gor, ne. Pa je rekel, da se lahko pelje. Jaz sem pa tisto mleko tja postavila /ki ji ga je dala soseda – op. M. M./... sem tisto mleko dala kuhat ... Meni je bilo tako slabo! Pol pa nisem tisto mleko nič jedla, sem ga mački dajala... Maček je poginil... Je pa spet prinesla /nerazumljivo/, se mi je gravžalo, sem rekla: „Ne bom več.“ Pol sem tisto mleko ven znila.

S: Kdo je nosil to?

I: Soseda.

S: Kako pa je ime sosedi?

I: Ne bom nič povedla, pol bojo vedeli. Je rekla: „Sem sirov štrudela naredila.“ Sem jaz rekla, da ne bom. „Nečeš nič štrudla?“ Sem rekla, da ne. „Zakaj pa ne?“ Mogoče je sir glih tak... Pol je pa prinesla spet čez nekaj cajta vina. Jaz sem pa kopavala, pa me ni nič videla. Šla je pogledat, je bilo zaklenjeno, je tresla z vrati, ni bilo nič, pol pa me je videla, pa je prinesla dol tisto vino. Je rekla: „Ste žejni, ko kopavljete.“ Sem rekla: „Nisem, imam jaz piti, če sem žejna. Imam jaz svojo pijačo.“ „Kar pijte, kaj ste vi na mene jezni?“ je rekla. Jaz sem pa rekla: „Nesi stran tisto vin, ko si mleko nosila!“ Pol je pa šla s tistim... Če ne bi bila hudobna, ne bi nesla tisto mleko dol, tisti strup ...

S: Pa še prinese kaj kdaj?

I: Zdaj ne prinese nič! (51)

Iz drugih raziskav čarovništva vemo, da je ta način čaranja tudi drugod znan. Macfarlane že na podlagi arhivskih virov iz obdobja sojenj čarovnicam v Essexu ugotavljal, da je bil eden izmed »zadostnih dokazov« za obtožbo čarovnice dar, zaradi katerega je prejemnik zbolel (Macfarlane 1970: 18). Na podeželju Francije devetnajstega stoletja je bilo sumljivo vsako nenavadno darilo, piše Devlinova, in navaja primere, ko naj bi bil po prepričanju ljudi ali po ugotovitvi vedeževalca čar v daru – ribi, jabolku, pijači... Devlinova domneva, da je šlo v resnici za zastrupljeno hrano, katere posledice so ljudje zmotno pripisovali čarovniji s pomočjo daru (Devlin 1987: 104–5). Schiffmannova navaja pripoved človeka s Poljske, ki je posebej zatrjeval, da nikoli ne bi vzel hrane od kateregakoli člana družine z reputacijo čarovništva, ker bi ga z njo lahko uročili. »To je stara tradicija,« ji je povedal sogovornik, »če te hoče uročiti, ti ponudi hrano.« (Schiffmann 1987: 156) Tudi mnoga poročila iz jugozahodne Nemčije govorijo o tem, da so povzročili darovi, ki so jih dobili ljudje od domnevne čarovnice, bolečine, bolezni in podobno (Schöck 1978: 108). Ker je bil vsak predmet poln zlobnih moči, je bilo najbolje, če si s čarovnicami nisi ničesar izmenjal (Kruse 1951: 42). De Blécourt piše, da so se ljudje v družbi, v kateri je bilo razmahnjeno čarovništvo, nasploh bali darov in jih od žensk, za katere so sumili, da so čarovnice, niso sprejemali, prav tako tem tudi ni bilo priporočljivo karkoli posoditi. Samo ob prelomnih trenutkih v človekovem življenju (na primer ob poroki) so lahko prosto dajali darove, sicer so morali biti ti vedno povrnjeni (de Blécourt 1999: 180).

Obramba proti zlemu pogledu in hvaljenju: »utapljanje urokov«

Proti čarovničnemu škodovanju se je človek poskušal ubraniti s preventivo, v primeru domnevnega čara se je lahko obrnil po pomoč k duhovnikom ali še pogosteje k vedeževalcem, lahko pa je uporabil znanje obrambnih metod, ki so bile na tem območju splošno znane. Posebnega načina obrambe proti zlemu dotiku, zlemu daru pa tudi proti grožnji sicer niso poznali, razen da daru pač niso sprejeli oz. ga, če je šlo za hrano, preprosto odvrgli. Na vsem območju pa je bila splošno poznana in pogosto izvajana tehnika izganjanja urokov, ki so bili posledica zlega pogleda in hvaljenja.

Kljub v Evropi in drugod vsesplošno znanim načinom obrambe proti zlemu pogledu, kot so uporaba amuletov, rdeče vrvice, soli, žebļjev, podkev, rogov, gest itd., na našem območju ljudje takšnih predmetov oz. gest niso uporabljali. Najpogostejši način obrambe oz. zdravljenja v primeru bolezni ipd., do katere je prišlo zaradi zlega pogleda in hvaljenja, je bil postopek, imenovan »utapljanje vürkov«, tj. utapljanje urokov.

Ljudje »utapljanja urokov« niso vedno nujno povezovali z zlim pogledom ali hvaljenjem, ampak so včasih zgolj ugotovili, da je bil otrok (ali žival) »vürečen«¹⁰ (uročen). A najpogosteje so vendarle menili, da so uroki posledica zlonamerne hvale (zli govor) in / ali zlega pogleda:

S: Kaj pa, da bi kakšen človek škodoval drugemu s pogledom? Ali pa otrokom?

I: To sem pa slišal, ja. Da če ta človek pride, ko imaš malega teleta, ali pa praseta. Ne smeš mu pokazati, da z očmi vürke dobi.

S: Vürke?

I: Vürke se reče.

S: Vürki? Kaj so to vürki?

I: Vürki, to je taka bolezen, ko se premetava pokl okrog. (110)

Z njim so zdravili zlasti otroke (ki so jokali, bolehalo ali pa niso mogli spati) in mlado živino (ki je zbolela, se ni razvijala ipd.), najbolj ranljivi kategoriji za zli pogled in hvaljenje:

S: Jaz bi sam to vprašala, za take male otroke, ko imate ravno dojenčka, ne, so kaj rekli, da lahko kaj škodi, da je posebno treba paziti na njih?

I: Seveda, da če je majhen, da če kakšen ga fejest pogleda, da dobi kakšen..., da začne hudo biti. Pa veste, kaj smo delali?

S: Kaj?

I: Notri v une šalce smo dali ugleje.

I: Pol pa smo v vsak kot enega vrgli. To so rekli, da dobi nekakšne uroke, tako sem jaz slišala, ne. Tako smo še mi tudi delali.

S: A to za uroke, da jih uniči ali kako?

¹⁰ Prvi pomen besede *uročiti*: »Navadno z besedo, s pogledom povzročiti, da kdo izgubi kako dobro, naravno lastnost, sposobnost.« *Urok*: »1. kar koga uroči, zlasti beseda, pogled; 2. bolezen, nezaželena lastnost, ki je posledica takih besed, pogledov.« (Slovar slovenskega knjižnega jezika 1991: 302)

I: Ne, ne. Notri, notri smo v šalco dali, tako oglje, to, kar vzameš ven iz štedilnika, ne. Pa notri, pol pa enega smo v en kot vrgli, enega v drug, enega pa v tretji kot. /Pri tem pokaže na tri vogale v sobi./

S: A to potem varuje otroka?

I: Ja. Da pol tisto pomaga, no. (122)

I: Od tu pa je bil pa drug primer. Je pa od moje tašče tetka živila tu gor, se se vidi tako med drevjem je ena hiša. /.../ In ti so imeli zmerom veliko svinj pa to, ne ... in če je imela, recimo, tašča prasico z malimi pujski, ni je pustila v svinjak. Če pa je ta njena tetka od moje tašče le kako uspela priti v svinjak: prasci prej zdravi in vse v redu, nakar so samo takole obležali. Pokl pa je šla, je pa vzela oglenje, žareče, pa ... vodo je imela, ne, v piskru, pa je tisto kolikor pujsekov je bilo, toliko ogljenov je spustila v tisto vodo, pa menda je to delala tam pod raufnikom. (92)

Postopek so ljudje sicer različno opisovali, a struktura je v glavnem ista: ženska, ki ga je izvajala, je morala vreči določeno število (navadno tri ali štiri, včasih tudi pet, sedem, deset) kosov žarečega oglja v vodo, potem jih je zaporedoma jemala iz vode in vsakega izmed njih prek ramena vrgla v drug kot sobe. Zatem je včasih z vodo pokropila sobo oziroma bolnika, včasih pa je dala uročeni živini ali otroku tudi piti to vodo:

I: Ja, tiste starejše ženske, ki so jih imeli za coprnce. /.../ Pa to je bilo včasih, da se niso upali pri hiši pokazati, če so imeli kake mlade pujske, ali pa piščance, pa to, ne. Pa se recimo niso upali vsaki ženski pokazati. Pa so vrčlavi ratali, pol so pa stare ženske koščke ogljenčkov v vodo metale. Zdaj pa, dokler so tisto potapljale, toliko cajta so morale, da menda ni bilo pravo število. Da ni bilo parno število. Da jih je bilo sedem, ali tri, ali nekaj takega. Da so morale oglenčke ... to so imele šrajznle. Ja, je bilo eno tako železo, tako je bilo dolgo, pa je bilo pa tako malo gor zaobrnjeno. S tistim so pa ženske vlekli oglenčke v vodo. Imele so pa eno tako posodo, ki je bila voda notri, pa so tiste oglenčke v vodo vlekli, recimo tri, sedem. Tako, da niso bili parni, da ni bil par. In dokler se je tisto potapljalo, so to delale, toliko cajta, pol pa, ko se niso več potapljali ...

S: Ko so prišli na vrh?

I: Ko so pa na vrh prišli tisti oglenčki, ko se niso več usedli, so pa nehale. Pol so pa s to vodo šle, pa so recimo pujske malo namazale, poškopile, ali pa piščance glih tako, ne. Pravijo, da je bilo boljše, ne. To so po dvakrat, trikrat ponovile, dva, tri dni, ne. (148)

Ko so zaradi sosedinega hvaljenja zboleli psički (prim. spredaj), je lastnica takole pozdravila živali:

I: /.../ In je mama pol videla, joj - moja, ne - je rekla, kaj zdaj treba narediti, to so stari ljudje vedeli, ne. V peči se je pekel kruh. In tisti voglen /ogljje - op. M. M./ si moral dati v lonček, tisti se je zdaj ... - čakej, kako že je pravilno, kako bi moglo biti ...? Šest voglenov. Pol pa kateri se je vtopil, tisti ni bil pravi, kateri je zgoraj ostal, je bil pravi. Pa si moral proti peči stati, pa tako metati: enega na eno stran, drugega na drugo /stran/. /se obrne 2 in kaže, kako jih je bilo treba metati/. Tiste voglene zmetat. In živa resnica je pa to: da tisti pesek, ko ga je ona v roke vzela, je poginil. S tisto vodo pa pol namazati une peseke, ne, da se le eni ven zvlečejo, in una dva sta pa res ostala. Prmejduš, sta ostala, ne. In to pa, to sem pa doživel,

povem, da je to res. (...) In da ta, da je ta pesek pol poginil, to je pa tudi, prmejduš, da sem bil priča, živa resnica je, ne! (28)

Podobne tehnike izganjanja urokov najdemo tudi drugod v Sloveniji. V Lobniku pri Železni Kapli menijo, da se lahko urok, tj. hud glavobol, dobi že od same hvale, od slabega zraka, od neumitega človeka in od hudega, srepega pogleda. Zdravijo ga (med drugim) z »ogljenci« po naslednjih navodilih: »V večjo ponóvco (zajemalko) zajameš vode, vržeš vanjo koščke žarečega oglja in vse skupaj izliješ čez glavo nazaj. To ponoviš trikrat in o boleznih ni ne duha ne sluha več.« (Piskernik 1964: 311). V okolici Cerknice so verjeli, da imajo nekateri ljudje hudoben pogled, ki lahko uroči otroka ali mlado živino – zlasti so se bali temnih, košatih obrvi. Tistega, ki je bil uročen, je močno bolela glava. Uroke so zdravili z ogljem in vodo. »V posodo z mrzlo in čisto vodo so po navadi dali tri kose žarečega oglja; tako vodo so dali piti bolniku ali pa so z njo kadili pod uročeno živino. V navadi je bilo tudi »čarovno pljuvanje« zoper uroke. Uroke so preganjali tako, da je otrok spil skodelico vode, v kateri je bilo prej žareče oglje, pri tem pa so ženske mahale s predpasnikom »v nic« (v stran) in pljuvale na obe strani. V Ravniku na Bloški planoti so obolelemu dali piti vodo z ogljem, pri tem pa so ga še prekrizali, kajti uroku to ni ugajalo.« (Kebe 1988: 51) V Malenskem vrhu v Poljanski dolini vržejo žareče oglje v blagoslovljeno vodo, ugasle koščke oglja potem preko glave uročene, nekaj te vode pa uročeni tudi izpije (Möderndorfer 1964: 352). Če je otrok ponoči kričal, pa niso vedeli, zakaj, je vrgla mati v Trušnjah pri Velikovcu v ponev z vodo tri koščke žarečega oglja, potem pa izlila to vodo pod kap (Möderndorfer 1964: 338). V Gaberju v Prekmurju so poznali podobno tehniko v primeru urokov, ki jih je povzročila čarovnica: v vodo so položili štiri kose razgretega oglja, nato vsakega vrgli prek rame na drugo stran, vodo pa dali piti žrtvi (kadar je bil to otrok). Ko je sosed hvalila lepoto dekleta in jo tako uročila, ji je pomagala voda, po katero je šel njen ded (to je lahko storil samo moški); vodo je nesel k »čarovnici«, ki je vodo izlivala na oglje in dodajala zelišča, zatem pa so jo okopali v vodi (Rošič-Alt 2005: 20–1). V Šaredu pri Izoli so za zdravljenje glavobola izgovarjali čarobne izreke in metali oglje, bolnik je moral trikrat piti iz skodelice, nato pa ga je zdravilka z zgornjim delom dlani namazala z vodo po čelu (Tome Marinac 1993: 214).¹¹

Te tehnike pa so znane tudi drugod v Evropi. Kot piše Lykiardopoulos, so najbolj splošne poteze različnih načinov zdravljenja izgovarjanje skrivnih molitev, zagovarjanje, takoj zatem pa uporaba vode in ognja (Lykiardopoulos 1981: 229). Moszyński opisuje to tehniko, ki so jo uporabljali pri Srbih, Črnogorcih, Bolgarih, Ukrajincih, Poljaki in Čehih za odkrivanje vzrokov in nadaljnega razvoja bolezni (Moszyński 1967: 392). Tudi v okolici Varaždina na Hrvaškem so poznali podobno tehniko proti uroku: »Jedna baba dela tak vodu za vuroke da dene vu lonček vodu i takajše posvečenu vodu i malo vina. Tad dene kluče tri v ogenj dok se ne zažariju, onda dene oves, vuglene i kluče žereče tri vu vodu. Ako se oves na špicu obrne onda je vurčen, ako se pa drugač obrne onda nije, i vugleni ako ideju dol, onda je betežnik vurčen, ako nejdeju onda nije. Onda vlevle onu vodu kroz nože i vilice i okol hiže ide triput i moli otec naš. Gda dojde do vrat poškropi triput vrata i namoči klučenicu i kluč. Onda hiti vu hiži saki vuglen vu jeden kut i, ako koj vuglen preostane onda ga na vrt zakople, a kluče prek krova hiti, oves pak dene kravam jesti, ili pak

¹¹ Žal ni zapisano, na kakšen način so metali oglje, vendar se zdi, da gre za podobno tehniko.

jednu torbico zešije i dene oves nuter i dene betežniku na vrat; onda stoprav betežniku da piti.« (Valjavec 1890: 247–8).

Zapisi z nekaterih slovenskih območij razkrivajo tudi identifikacijski namen tega postopka. Ženska, za katero so v Miličih trdili, da je čarovnica, je povedala, kako je mogoče odkriti čarovnico: vzeti je treba žareče oglje in ga vreči v vodo, zraven pa izgovarjati imena žensk, osumljenih čarovništva. Pri imenu, kjer se je oglje potopilo, se je pokazalo, kdo je čarovnica (Dražumerič, Terseglav 1987: 229). Tudi v Pavlovcih pri Ormožu ugotavljajo krivca za urok, vsaj glede na spol, s pomočjo oglja – če padejo koščki oglja na tla, je otroka uročil moški, če so močno cvrčali, pa ženska (Möderndorfer 1964: 352). V Istri dajo vsakemu koščku ime ene od štrig, ki jo sumijo, da je kriva urokov – tisti, ki se potopi, razkrije osebo, ki je kriva. Tu so tudi verovali, da veter privabi ali pa prežene štrige, zato so tedaj, kadar so vrgli koščke žarečega oglja v vodo, rekli: »Na veter!« V Solčavi in v Ločah polože v skledo tri koščke oglja in namenijo enega za veter, drugega za ljudi in tretjega za zrak. Tisti košček oglja, ki je padel na dno posode, pove, od česa je »urank«, druga dva pa ostaneta na površju vode (Möderndorfer 1964: 353). Marija Pavzin (Dolgan) iz Dolnje Košane pri Pivki je opisala postopek »zauruka« (zagovora proti uroku), namen katerega je bil ugotoviti dejanski vzrok slabega počutja in ga hkrati odpraviti: »Pol (vinskega) kozarca napolniš z mrzlo vodo in ga držiš v roki, z ognjišča ali štedilnika vzameš s kleščami zaporedoma tri žareče ogle srednje velikosti približno enake oblike, ki morajo biti lesni, nikakor pa ne iz premoga. /.../ najprej vržeš s kleščami v kozarec z vodo prvi žareči lesni ogel. Ko pade vanjo, izgovoriš besede: »Od vetra in lufta (...).« Potem vzameš s kleščami z ognjišča ali iz štedilnika drugi žareči lesni ogel, ga spet vržeš v kozarec z vodo in hkrati izgovoriš besede: »Od slabih oči.« Ko pa vržeš v isti kozarec tretji žareči lesni ogel, izgovoriš besede: »Od zakonskih ljudi.« Zaporedje izgovorjenih stavkov je strogo določeno in se ne sme spreminjati. Pri vsakem oglu si moraš zapomniti, ali je ostal na površini vode in na njej plava ali je potonil na dno kozarca. Tisti, ki potone, pove, kje se skriva vzrok težav, ki jih občuti oseba. Npr. če je potonil ogel, ob katerem si izrekel besede: »Od slabih oči«, potem je vzrok tvojemu glavobolu ali slabemu počutju pogled kake osebe, ki se je lahko celo spomniš, lahko pa tudi ne, vendar ti ogel pove vsaj vzrok.« /.../ Nato popijesh iz kozarca tri požirke vode (za vsak ogel en požirek), pomočiš za vsak ogel v isti kozarec z vodo in ogli kazalec, sredinec in prstanec desne roke, ki jih držiš iztegnjene skupaj, in si trikrat pomažeš s hrbtno stranjo omenjenih treh prstov čelo (tako da tudi nohti drsijo po njem). Torej prste pomočiš trikrat, čelo pa si pomažeš devetkrat. Pri tem mižiš. Ko je to storjeno, greš na dvorišče (lahko tudi na balkon) in pljusneš vodo z vsemi tremi ogli iz kozarca z desno roko čez levo ramo, sam pa gledaš naprej. Kmalu po opravljenem zauruku naj bi težave prešle.« (Dolgan 1992: 258) V Višnji Gori je vzela ženska iz peči žareče oglje (neparno število kosov), posodo žegnane vode in trikraljevke. Pod rilec živali je dala posodo z vodo in stresla noter oglje. Če je potonilo, je to pomenilo, da je prašič uroččen. Potem je vzela enega iz vode, ga vrgla prek desne rame in rekla: »Piš ga v rit!«, drugega pa prek leve rame rekoč: »Piš ga v uh!« To je ponavljala, dokler je imela oglja, nazadnje pa dala prašiču piti blagoslovljeno vodo (Zajc-Jarc 1993: 36, št. 22).

Zelo podobne obrede, katerih namen je prav tako identifikacija čarovnic, poznajo tudi drugod na Balkanu in v Evropi. Hodža iz Striganišta v Makedoniji, na katerega so se ljudje obračali, da bi ugotovil, ali gre pri težavah, zaradi katerih so prišli k njemu, v resnici za posledice magije ali ne, je uporabljal posebno tehniko metanja lista papirja v vodo (tu sicer ne gre za oglje kot v prej opisanih primerih – op. M. M.). Glede na obnašanje lista,

na katerem je bilo napisano ime in višina domnevne žrtve, je domneval, ali je bolezen povzročila »magepnica« ali ne. A hodža ni le ugotavljal, ali gre za posledico magije ali ne: trdil je, da ve tudi, kdo je »povzročil magijo«, čeprav tega stranki ni nikoli hotel povedati. Le včasih, kadar »magepnica« ni in ni prenehala s svojim delovanjem, naj bi svojo magijo usmeril tudi proti njej, kar naj bi lahko povzročilo njeno smrt (Obrembski 2001: 73–4). V Grčiji se v podobnih obredih kažeta dva namena – prvi je odkriti, ali je zli pogled v resnici kriv za bolezen, in drugi zdraviti. Ženska, ki izvaja postopek, si da molče prinese vodo (t. i. »tiho« vodo). Zatem vzame tri kose žarečega oglja iz ognja in jih položi v domačo kadilnico. En ali dva lovorjeva lista položi na žareče oglje skupaj z dišavami, zatem med potihlo izrečenimi zagovori »prekriža« bolnika. Vsebinsko nato izprazne v »tiho« vodo, iz katere bolnik trikrat srkne. Ženska pomoči prst v vodo in štirikrat naredi znamenje križa na bolnikovem čelu, bradi in licih. Če so se trije kosi oglja potopili na dno vode, je to pomenilo, da je bolezen povzročil zli pogled in s tem je bilo obenem zdravljenje že tudi končano (Lykiardopoulos 1981: 228–9; podobne primere gl. v Hardie 1981: 115–20). V Talmudu je omenjen podoben način zdravljenja posledic zlega pogleda: »Če želiš ozdraviti zli pogled, vzemi kozarec vode, položi vanjo sedem razžarjenih kosov oglja in ponavljaj naslednji stavek: 'In ljudje so kričali k Mojzesu in on je molil h Gospodu in ogenj je bil uničen.' Potem daj bolniku piti to vodo.« (Brav 1981: 53) Marsikje poznajo identifikacijske rituale oziroma primere, ko se imena osumljenih čarovnic, napisana na koščke oglje, vrže v vodo drugega za drugim. Če se oglje potopi, je kriva oseba, katere ime je napisano na njem oziroma oseba, ki jo posamezen kos oglja predstavlja (Hardie 1981: 118; Murgoci 1981: 128; Róheim 1981: 214–5; de Blécourt 1999: 195). Podoben postopek, le da pri njem niso uporabljali oglja, temveč kamne, poznajo tudi ti. »hulder doktorji« (tisti, ki so zdravili bolne, ki naj bi jih domnevno povzročili »huldrefolk«, tj. bajna bitja) na Norveškem. Ti so uporabljali tehniko, imenovano »kopanje kamnov«. Zbrali so tri kamne: enega iz morja (ki je predstavljal ljudi, ki so se utopili), enega s hriba (ki je predstavljal »skrite ljudi«) in enega s pokopališča (ki je predstavljal mrtve). Kamne so segreli in nato vrgli v vodo. Kamni, ki je najbolj piskal ali je bil najbolj glasen, je pokazal pravi izvor bolezni (Mathisen 1993: 24).

Poleg teh načinov škodovanja, ki bi jih lahko razumeli kot telesne oz. kot načine, na katere se čarovna moč izraža skozi različne dele telesa domnevne čarovnice, so čaravnice seveda uporabljale še vrsto tehnik, s katerimi so lahko škodoval: v njive, vinograde, pod pragove itd. so zakopavale razne predmete (prim. Mencej 2003a), na različne načine so kradle mleko, pri delanju masla so si pomagale z živalmi, poznale so tehnike kraje pridelka (npr. z vlačanjem rjuh po rosi) in še vrsto drugih, s katerimi so zase pridobile koristi, ki bi sicer pripadle drugim, ali pa je bil njihov namen zgolj škodovati drugim.

Literatura

- Allen Donaldson, Bess, 1981 'The Evil Eye in Iran.' V: *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Alan Dundes, ur. New York, London: Garland Publishing. Str. 66–77.
- Alver, Bente Gullveig, 1989 'Concepts of the Soul in Norwegian Tradition' V: *Nordic Folklore, Recent Studies*. Reimund Kvideland, Henning K. Sehmsdorf, ur., v sodelovanju z Elizabeth Simpson. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. Str. 110–127.

- Belmont, Nicole, 1971 *Les signes de la naissance, Études des représentations symboliques associées aux naissances singulières*. Brionne: Gérard Monfort.
- Blécourt, Willem de, 1999 'The Witch, her Victim, the Unwitcher and the Researcher: The Continued Existence of Traditional Witchcraft.' V: *Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century, The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe Vol. 6*. Bengt Ankarloo, Stuart Clark, ur. London: The Athlone Press. Str. 141–219.
- Brav Aaron, 1981 'The Evil Eye Among the Hebrews.' V: *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Alan Dundes, ur. New York, London: Garland Publishing. Str. 44–54.
- Cutileiro, José, 1971 *A Portuguese Rural Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Cvetek, Marija, 1993 *Naš oča so včas zapodval, Bohinjske pravljajce*. Glasovi 5. Ljubljana: Kmečki glas.
- Devlin, Judith, 1987 *The Superstitious Mind, French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*. New Haven and London: Yale University Press.
- Dolgan, Marjan, 1992 'Od slabih oči in hudobnih ljudi. Iz ljudske medicine.' *Traditiones* 21: 257–8.
- Dražumerič, Marinka, Marko, Terseglav, 1987 'Prispevek k preučevanju Srbov v Beli krajini.' *Traditiones* 16: 205–45.
- Dundes, Alan, 1980 *Interpreting Folklore*, Bloomington: Indiana University Press.
- Đorđević, Tihomir R., 1953 *Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju. Srpski etnografski sbornik LXVI*. Beograd.
- Favret-Saada, Jeanne, 1980 *Deadly Words, Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, David D., 1989 *Worlds of Wonder, Days of Judgement, Popular Religious Belief in Early New England*. New York: Alfred A. Knopf.
- Hardie, Margaret M., 1981 'The Evil Eye in Some Greek Villages of the Upper Haliakmon Valley in West Macedonia.' V: *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Alan Dundes, ur. New York, London: Garland Publishing. Str. 107–23.
- Harfouche, Jamal Karam, 1981 'The Evil Eye and Infant Health in Lebanon.' V: *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Alan Dundes, ur. New York, London: Garland Publishing. Str. 86–106.
- Hastrup, Kirsten, 1990 *Nature and Policy in Iceland 1400-1800, An Anthropological Analysis of History and Mentality*. Oxford: Clarendon Press.
- Hauschild, Thomas, 1982 *Der böse Blick, Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen*. Berlin: Mensch und Leben.
- Henningsen, Gustav, 1982 'Witchcraft in Denmark.' *Folklore* 93,ii: 131–7.
- Jenkins, Richard P., 1991 'Witches and Fairies: Supernatural Aggression and Deviance Among the Irish Peasantry.' V: *The Good People, New Fairylore Essays*. Peter Narváez, ur. New York & London: Garland Publishing Inc. Str. 302–35.
- Jones, Louis C., 1981 'The Evil Eye Among European-Americans.' V: *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Alan Dundes, ur. New York, London: Garland Publishing. Str. 150–68.
- Kebe, Melita, 1988 *Čarovništvo na Notranjskem*. Diplomaska naloga na Oddelku za etnologijo Filozoske fakultete v Ljubljani (mentor: J. Bogataj). Tipkopis.
- Kruse, Johann, 1951 *Hexen unter uns? Magie und Zauberglauben in unserer Zeit*. Hamburg: Hamburgische Bücherei.
- Larner, Christina, 1984 *Witchcraft and Religion, The Politics of Popular Belief*. Oxford, New York: Basil Blackwell.

- Lykiardopoulos, Amica, 1981 'The Evil Eye: Towards an Exhaustive Study.' *Folklore* 92 ii: 221–30.
- Macfarlane, Alan, 1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England, A regional and comparative study*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mathisen, Stein R., 1993 'North Norwegian Folk Legends about the Secret Knowledge of the Magic Experts.' *Arv* 49: 19–27.
- Mencej, Mirjam., 2003: 'Raziskovanje čarovništva na terenu. Čarovništvo kot večplasten fenomen.' *Studia mythologica Slavica* 6: 163–180
- Mencej, Mirjam, 2003a 'Zakopavanje predmetov: magična dejanja v ruralnem okolju vzhodne Slovenije.' *Etnolog*. 13: 411–433.
- Mencej, Mirjam, 2005 'Coprnice in coprniki: vloga žensk in moških v kontekstu čarovništva.' *Zbornik Soboškega muzeja* 8, Murska Sobota: Pokrajinski muzej 2005: 341–365
- McCartney, Eugene S., 1981 'Praise and Dispraise in Folklore.' V: *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Alan Dundes, ur. New York, London: Garland Publishing. Str. 9–38.
- Möderndorfer, Vinko, 1964 *Ljudska medicina pri Slovencih*. Ljubljana: SAZU.
- Moszyński, Kazimierz, 1967 *Kultura ludowa Słowian II., Kultura duchowa*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Murgoci, A., 1981 'The Evil Eye in Rumania and Its Antidotes.' V: *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Alan Dundes, ur. New York, London: Garland Publishing. Str. 124–9.
- Navratil, I., 1885-1894 'Slovenske národne vraže in prazne vére.' *Letopis matice slovenske*.
- Nildin-Wall, Bodil, Jan Wall, 1993 'The Witch as Hare or the Witch's Hare: Popular Legends and Beliefs in Nordic Tradition.' *Folklore* 104: 67–76.
- Obrembski, Jozef, 2001 *Makedonski etnosociološki studii* II. Skopje: Matica makedonska.
- Oyler, Rev. D.S., 1981 'The Shilluk's Belief in the Evil Eye.' V: *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Alan Dundes, ur. New York, London: Garland Publishing. Str. 78–85.
- Pina-Cabral, João de, 1986 *Sons of Adam, Daughters of Eve, The Peasant Worldview of Alto Minho*. Oxford: Clarendon Press.
- Piskernik, Angela, 1964 'Narodopisni paberki iz Lobnika pri Železni kapli.' *Slovenski etnograf* 16-7: 307–15.
- Pitrè, Giuseppe, 1981 'The Jettatura and the Evil Eye.' V: *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Alan Dundes, ur. New York, London: Garland Publishing. Str. 130–42.
- Pocock, D. F., 1981 'The Evil Eye – Envy and Greed Among the Patidar of Central Gujarat.' V: *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Alan Dundes, ur. New York, London: Garland Publishing. Str. 201–10.
- Radenković, Ljubinko, 1984 'Imena nečiste sile u narodnim bajanjima.' *Zbornik radova leksikografija i leksikologija*. Beograd, Novi Sad: Matica srpska. Str. 141–6.
- Radenković, Ljubinko, 1992 'Narodna magijska medicina u Svrljiškom kraju.' *Kulturna istorija Svrljiga* II. Niš, Svrljig: Narodni univerzitet, Prosveta. Str. 541–8.
- Radenković, Ljubinko, 2000 'Magijska funkcija polnih organa. Ljudsko telo u vertikalnoj podeli.' V: *Erotsko u folkloru Slovena*. Dejan Ajdačić, ur. Beograd: Stubovi kulture. Str. 25–32.
- Rešek, Dušan, 1995 *Brezglavjeki (Zgodbe iz Prekmurja)*. Glasovi 9. Ljubljana: Kmečki glas.
- Rey-Henningsen, Marisa, 1994 *The World of the Ploughwoman, Folklore and Reality in Matriarchal Northwest Spain*. Helsinki: FFC 254.
- Róheim, Géza, 1981 'The Evil Eye.' V: *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Alan Dundes, ur. New York, London: Garland Publishing. Str. 211–22.

- Röhrich, Lutz, 1971 (1. izdaja 1966): *Sage*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel.
- Rošič-Alt, Nana, 2005 *Ljudje z nadnaravnimi sposobnostmi: čarovnice*. Seminarska naloga iz Folkloristike na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo (mentorica Mirjam Mencej). Tipkopolis. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Schiffmann, Aldona Christina, 1987 'The witch and crime: The persecution of witches in twentieth-century Poland.' *Arv* 43: 147–65.
- Schöck, Inge, 1978 *Hexenglaube in der Gegenwart, Empirische Untersuchungen in Südwestdeutschland*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Schoeck Helmut, 1981 'The Evil Eye: Forms and Dynamics of a Universal Superstition.' V: *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Alan Dundes, ur. New York, London: Garland Publishing. Str. 192–200.
- Spooner, Brian, 1970 'The Evil Eye in the Middle East.' V: *Witchcraft confessions & accusations*. Mary Douglas, ur. London, New York, Sydney, Toronto, Wellington: Tavistock Publications. Str. 311–20.
- Stein, Howard F., 1981 'Envy and the Evil Eye Among Slovak-Americans: An Essay in the Psychological Ontogeny of Belief and Ritual.' V: *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Alan Dundes, ur. New York, London: Garland Publishing. Str. 223–56.
- Tolstaja, Svetlana M., 1998 'Magičeskie sposoby raspoznavanija ved'my.' *Studia Mythologica Slavica* 1: 141–52.
- Tome Marinac, Bogdana, 1993 *Občina Izola, Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja 20. stoletja*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Valjavec, Matija Kračmanov, 1890 *Narodne pripovjesti u Varaždinu i okolici*. Zagreb: Knjižara Dioničke tiskare.
- Vukanović, Tatomir, 2000 'Opsceni objekti u religiji i folkloru balkanskih naroda.' V: *Erotsko u folkloru Slovena*. Dejan Ajdačić, ur. Beograd: Stubovi kulture. Str. 11–24.
- Woodburne, Stewart A., 1981 'The Evil Eye in South Indian Folklore.' V: *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Alan Dundes, ur. New York, London: Garland Publishing. Str. 55–65.
- Zajc-Jarc, Mihaela, 1993 *Duhan iz Višnje Gore*. Glasovi 7. Ljubljana: Kmečki glas.

Bodily Harm Inflicted by Witches

Mirjam Mencej

In the desire to damage someone's crops or livestock, the witch is supposed to use several magical techniques or other methods of causing harm which originate from various degrees of intent, control or lack of control over the destructive power of envy. In this paper I limit myself to those ways of doing harm to other people on which witches are supposed to unleash their envy through various parts of their body (evil eye, evil tongue/speech, evil touch and perhaps evil gift – as it is given from the hand). The general consensus among the inhabitants is that it is possible to cause harm just by giving intentional praise – especially of small children or animals. All praise which occurs in a milieu where it is generally known to be forbidden is naturally received with suspicion. Harm done through direct threats which are supposed in the majority of cases to be effected soon after they are expressed was very rarely encountered. Both of these methods of doing harm could be included in the category of 'evil speech'. Envy can also work through an 'evil look', which is also referred to here as 'hurtful eyes' or 'damaging eyes' (i.e. the 'evil eye'). This method of doing harm seems to be limited only to a certain number of individuals who have such powers as evil speech, and does harm mainly to small children and animals. More rarely we encountered evil doing through an 'evil gift', i.e. a gift which is supposed to have harmful effects on an individual, or through an 'evil touch', the consequence of which is the illness or death of animals.

When the effect of envy displays as a result of evil speech (praise, threat) and/or evil eye (children get ill, young livestock get sickly etc.), the classic procedure against the harmful effects of a witch is the method of "drowning the spells": four pieces of heated charcoal are put into water; afterwards each of them is thrown over the shoulders; water is given to the victim (if this is a child) to be drunk. Evil gifts, another means of bewitching people, will be rejected or thrown away or – when it is food – people would simply not eat it.

Летящая икона – семантика и функции одной легенды

Екатерина Анастасова

In the article is analyzed the story of the “flying” icons from the Nessebar church of “The Assumption of the Holy Virgin”. These legends describe the miracles made by the icon of the Holy Virgin – the Black (Mad) Mary. The miracles comprise its “flying” to the Greek community in Nessebar in the times of the Ottoman domination and its role in diverse historical trials. The legends of the “flying” icon of Nessebar appear as metaphorical readings of the intensive identification processes that have involved individuals and communities in transitional historical periods.

Сюжет о летящих иконах распространен во всем православном ареале (он известен на Балканах, в Европе и в Азии). Как в Болгарии, так и в других православных странах балканского региона (Македонии, Румынии, Сербии, Греции), он зарегистрирован в монастырском и храмовом контексте (Вълчинова, в печати)¹. Летящие иконы в Болгарии, как правило, связаны с греческой ортодоксией и с населением с греческим этническим самосознанием. Летящие иконы и рассказываемые о них мифы и легенды распространены среди православного населения на болгарском Черноморском побережье и связаны с иконами Св. Богородицы и ее храмами (Колева 2006, 167 – 174).

Летящие иконы были исследованы многократно и в различных перспективах – строго искусствоведческой, в связи с опытами исторической реконструкции, а также при исследовании культовых объектов с важными социальными функциями.

Здесь будут рассмотрены легенды о летящей иконе из несебырской² церкви “Успение Св. Богородицы”, рассказывающие о ее появлении, чудотворных проявлениях и ее роли в кризисных для общества ситуациях, в перспективе *метафорической передачи* важных общественных событий. Этот “перевод” пересоздает идеи и послания с глубокими семантическими и семиотическими коннотациями, связанными с историей Балкан.

Черная/Сумасшедшая³ Богородица и греческое

Анализ основывается на двух вариантах легенды о летящей иконе в Несебыре, которые приводятся дословно:

¹ Вариант текста опубликован ранее (Анастасова 2006: 157–164).

² Несебыр (Несебър), город на Южном побережье Черного моря.

³ По болгарски – “лудата”.

I. “Черная Богородица” чудотворная икона. Здесь (на месте храма Успения Св. Богородицы) в прошлом находились площадь и дерево. Однажды, играя на площади, дети, школьники увидели одну икону, которая “сидела” на дереве. Тогда они позвали церковных владык, и они собрались и узнали икону. Она принадлежала недавно умершей женщине, которую при жизни называли “Каламбурка” (потому что она была очень сутулой). Она была монахиней, приехавшей из Греции. После ее смерти вещи ее хранились в сундуке, который находился в церкви Св. Георгия. Заглянули в сундук – иконы нет. Икону положили обратно в сундук, но каждое утро она снова “сидела” на дереве.

И так три дня. А все три ночи одной женщине снился сон, в котором появлялась женщина и говорила: “Постройте мне отдельную церковь. Можно и самый маленький скит, но я не хочу больше находиться среди мужчин.”

Рассказала женщина свой сон, и началась постройка церкви. Мучаются построить фундамент, но ничего не получается. Наконец дерево высохло, выкорчевали его и нашли в корнях горшок с золотыми монетами. Эти деньги использовали, чтобы построить церковь. В этой церкви лечат больных психическими заболеваниями.

Турки хотели заставить людей из Несебыра принять ислам. Они им дали три дня, чтобы они сдались без кровопролития. Но конь паши заболел – сошел с ума. Он обошел три раза храм, и икона его вылечила. Тогда паша дал “тапию” (бумагу, документ), чтобы не потуречивали Несебыр. В знак благодарности он отправил в Несебыр золото и серебро, которые были украдены в 1980 г. Теперешний оклад иконы новый, восстановленный.

Икону называют и “черная икона”, потому что иконы носили с собой солдаты в сражении. И их матери будут с черными косынками поэтому. Так делали в Греции, в Византии.

Это настоящая история “Сумасшедшей Марии”, а не та, которую рассказывают в музее, что икона подарок от царя Ивана Асена в знак его победы над греками.

Самое главное, что икона живая.”⁴

Второй текст записан от одной представительницы старинного греческого рода в городе и представляет собой более развернутое описание:

II. “Наша чудотворная икона прилетела к нам из греческого города Мегара и села на дерево. Около него играли дети. Владыка жил в Несебыре и поэтому в городе всегда были песнопения, молитвы, херувимы. Он приказал снять икону с дерева.

В Несебыре была церковь Св. Георгия (она уже потонула), и в нее с почестями внесли икону.

И тогда одной старой верующей женщине приснилась Св. Богородица.

“Я прилетела из Мегары, хочу маленькую отдельную церквушку, чтобы не быть мне вместе с мужчинами”.

И так и сделали. Икона очень чудотворная, очень нас охраняет. Когда у нас мука, очень помогает.

⁴ Х. Х., ключница, около 60 лет, родом не из Несебыра. Зап. Е. Анастасова (далее Е. А.), 7. 12. 2004 г., г. Несебыр.

Сорок лет строили церковь. Люди, дети, все переносили песок. Присылали деньги и греческие торговцы из Румынии.

Не было психиатров – больные сорок дней и сорок ночей спали в церкви и выздоравливали.

Когда турки хотели поджечь Несебыр (Поморие⁵ двадцать раз горело), сошел с ума конь турка. Прослышали про Дели Марию (“дели” – “сумасшедшая” по турецки). Турок сказал – если выздоровеет конь с помощью вашей Марии, не буду поджигать город.

Конь три раза обошел церковь и выздоровел. Поэтому два раза приходили в город турки, но оба раза не было пожара.

В церкви пели греческие священники. Потом пришли болгары. Поморие сдалось. А мой свекр говорил с янычарами, сказал, что надо отдать церкви болгарам. Предложил в церкви Св. Стефана три месяца служить на греческом, три – на болгарском. А в церкви Св. Богородицы – служить на болгарском. И так греки привыкнули к богослужению на болгарском.

Богородица очень нам помогала.”⁶

Оба текста почти идентичны и дополняют друг друга. Основные топосы легенды:

Икона “садится” на дерево.

Она прилетает из Мегары, Греции или привезена гречанкой-монахиней.

Икона приказывает (посредством сна) построить для нее храм, так как она “не хочет быть среди мужчин”.

Икона лечит психические заболевания.

В кризисные для общества и его культуры (религии) периоды икона чудесным образом спасает город и его жителей.

Сюжетообразующие элементы в текстах имеют ряд типологических сходств с известными рассказами о различных чудотворных иконах и едва ли нуждаются в подробных комментариях. Аналогии связаны как с явлением иконы и с ее функциями, так и с событиями и реалиями, предшествующими и сопутствующими ее появлению. Как правило, чудотворные иконы *возникают чудесным образом* (прилетают, приплывают, появляются неожиданно, рисуют себя сами и пр.) и их основная функция, как следует из самого термина “чудотворная”, *творение чудес*. Представление об иконе как о живом существе (инкарнации святого), которое одевается, ест, пьет и пр., присутствует в ряде традиций (Георгиева 2003; Вълчинова, в печати). Сюжет о прилетевшей и севшей на дерево иконе, которая не спускается с него, пока для нее не будет построен храм, известен и в других христианских культурах⁷. Единство Божьей матери и Божьей церкви является основополагающим для христианской культуры: сама Богородица в византийской традиции символизирует храм Божий – церковь (Лидов 1989: 69 и цит. лит.). Роль дерева (которое в первом варианте скрывает в своих корнях средства для построения церкви) в церковной традиции тоже известна. Его дохристианская символика “мирового дерева” и функ-

⁵ Близкий к Несебыру черноморский город, тоже населенный этническими греками.

⁶ Кассандра Янулова, 82 года. Зап. Е. А., 7. 12. 2004 г., г. Несебыр.

⁷ Рассматриваемый нами сюжет соотносится с историей Купятицкой Богородицы, чья икона чудесным образом прилетела в село Купятич, Минской губернии в 1182 г. (сегодня эта икона находится в Киевском Софийском соборе). – ППБЭС 2: 1501–1502.

ции медиатора между человеческим и божественным, была тоже многократно и в деталях прокомментирована (см., напр. Иванов, Топоров 1974). Определенно интереснее роль дерева при лечении психических заболеваний в традиционной культуре, присутствующая и в рассматриваемых здесь сюжетах (см. ниже)⁸. Вне всякого сомнения, чудесный сон передает божественную волю, проявляясь в одной из своих основных функций посредника между человеческим и священным⁹.

В конкретном несебырском контексте гораздо любопытнее *траектория*, которую очерчивает икона, и *исторические периоды*, в которые она творит памятные для общества чудеса. Известно, что с периода Великой эллинской колонизации¹⁰ и до сегодняшнего дня в старинных городах болгарского Черноморья часть населения сохраняет греческую этническую идентичность. Один из древних греческих городов - Несебыр (Месамбрия, Месемврия). Согласно легенде, икона *прилетает из греческого города Мегара*¹¹.

Мегара – метрополия дорийцев, которые основали древний город Месамбрию¹² в VI в. до н.е. (Михайлов 1972: 27). Чудесный полет иконы из бывшей древней метрополии к греческой общине в Месемврии (город является важным религиозным, культурным и экономическим центром) в период Османской империи симптоматичен¹³. Он внушает этническую и религиозную преемственность, связывающую диаспору с метрополией, континуитет, который чудесным образом проявляется в кризисные для общества исторические моменты. Очевидно, именно *мифологема греческого* (греческая этничность, религия, культура), ведущая свое начало со времен античности и сохранившаяся в период Османского владычества (когда христиан называли общим рум-миллет, а греческая культура пользовалась престижным статусом), нашедшая компромисс с Болгарским национальным государством, содержит в себе основное послание текста о “летающей иконе”. “Древние этнические корни” и связь с “греческой родиной” оказываются спасительными для несебырских греков – как в Османский период, так и при переходе от мультиэтнической империи к национальной Болгарии, сопровождавшимся переходом от Греческой к Болгарской православной церкви. “Полет” иконы и ее чудеса в интерпретации общности рассказывают “аутентичную” историю, в которой икона воплощает *этнические и религиозные корни и идентичность*, метафорически восходящие к “пра-родине”, к метрополии мигрировавших в древности греков. Таким образом, сюжет

⁸ В традиционной культуре одна из практик для лечения психических заболеваний с помощью силы святых содержится в привязывании больного к дереву (посвященному определенному святому – Св. Феропонту, Св. Андону и пр.) – подробнее см. Вълчинова 2005.

⁹ О снах как посредниках между человеческим и божественным существует огромная литература. В последние годы на болгарском материале см. напр. Анастасова 1998; Баева 2001, Георгиева 2002 и цит. лит.

¹⁰ Великая эллинская колонизация – переселение и движение эллинов из городов-государств (полисов-метрополий) к другим землям, где они основывают свои поселения. За два века (конец VII–VI в. до н.е.) на территории сегодняшней Болгарии были созданы культурные центры Аполлония (нынешний Созополь), Одессос (Варна), Диониссополис (Балчик), Анхиало (Поморие) и пр.

¹¹ На роль Мегары в истории Несебыра мое внимание обратила проф. Иваницка Георгиева, которой я хочу выразить благодарность.

¹² Греческое имя города Месемврия изменено постановлением Совета министров Болгарии в 1934 г., когда был переименован и ряд других городов – Анхиало становится Поморие, Василико – Царево и пр.

¹³ В варианте с греческой монахиней, очевидно, речь идет о том же – о связях иконы с греческим.

описывает драматические для общности моменты, связанные с ее самоопределением в переходные (маргинальные) исторические периоды, отмечающие болезненное переопределение идентичности, требуемое историческими обстоятельствами¹⁴.

Механизм, создающий легенду, следует классическим конструкциям моделирования национализма, так называемым “выдуманным традициям” (invented traditions) (Хобсбом 1996). Связь национальной культуры с наиболее древними “корнями” присуща современным национальным историческим парадигмам, конструирующим национальные общности и, соответственно, национальную идентичность. В случае, подчеркиванием преемственности между древней греческой метрополией и современным Несебыром описываются доминанты современного греческого национализма, который зиждется на двух фундаментальных столпах – Древней Элладу и христианской Византии.

Но кроме “национального послания” икона несет в себе и успешные идентификационные стратегии – средства, с помощью которых “свое” (греческую православную идентичность) можно отстаивать в условиях кризиса. Вместо мученичества, благодаря ее присутствию, в ситуациях серьезного посягательства на их идентичность, культуру и традиции, жители Несебыра проявляют *мудрость и избегают насилия, кровопролития, пожара* – т.е., *страдания* (символично выраженного в черноте иконы, связанной с жертвами конфликтов и вдовствующими и осиротевшими женщинами, с черными траурными косынками). Другими словами, благодаря иконе и защите Св. Богородицы греки успевают относительно безболезненно переформулировать свою идентичность в новых условиях.

На первый взгляд, в этом контексте чудотворная лечебная сила иконы, направленная на исцеление сумасшествия (насилия, агрессии, т.е. *безумия*), могла бы рассматриваться как метафора *миротворчества, благодарности, дипломатии*, противопоставленных *столкновению*. Мотив исцеления мусульманина (в данном случае – его коня) и чудесного спасения от исламизации (часто сопутствованное уважением и принятием христианства “друговерцем”) известен и в сюжетах о других летающих иконах, а в балканских вариантах присутствуют как *loci communes*. Его толкование рассматривалось в различных контекстах (от метафоры конкретных миграционных движений и религиозных потрясений до специфической “педагогики вероотступничества” – Вълчинова, в печати). Здесь, скорее, легенда о летающей иконе является метафорой *культурного диалога и успешных идентификационных стратегий* в сложном балканском историческом контексте. Оба кризиса – при исламском нашествии и при наступлении болгарского национального государства (болгарской национальной идентичности и автокефальной Болгарской православной церкви) – разрешаются различным образом. Ислам уступает силе христианского чуда, греческое и болгарское православие находят компромиссное решение. Но пафос обоих чудес одинаков: не существует большей культурной ценности, чем *мир, мудрость и созидание*. Метафорический перевод послания воплощен в образе Богородицы, среди эпитетов которой Мудрость и Созидание занимают особое место. Здесь можно поискать и интерпретацию любопытной просьбы Богородицы,

¹⁴ Переход к национальному Болгарскому государству не проходит для этнических греков безболезненно. Известны переселенческие договоры и напряженность, связанные с ними, как и антигреческие акции, одной из которых является поджог города Поморие в 1906 г. Подробнее см. Вълчинова 1998: 209.

связанной с оппозицией мужское/женское “не быть среди мужчин”. Мужчины являются традиционными носителями воинского начала (святые-воины) и мученической смерти в сражении и, очевидно, здесь они противопоставлены миролюбивому и созидательному женскому началу¹⁵.

“Историческая версия”, связывающая икону¹⁶ с Иваном Асенем и его победой над “греками”¹⁷, противопоставляется космоизирующему характеру “миролюбивого” послания, и не случайно выглядит неубедительно для самой информантки (вариант I). Она лишена очарования чуда и содержит другой пафос (ограниченный исторической конкретикой), вписывающийся в болгарскую национальную парадигму.

Но, вопреки своей очевидности, “диалогическая” интерпретация кажется несколько схематической и неудовлетворительной, лишенной глубины.

Безумие и переходы

Концепт *сумасшествия* в традиционной культуре (как и в современной, à propos) связывается с проблемой *идентичности*. “Сумасшествие” означает отклонения или отсутствие *адекватного самоопределения*¹⁸. Как правило, носителями подобного состояния являются индивидуумы, которые не прошли успешно и последовательно по ступеням традиционной социальной иерархии, связанной с жизненным циклом и сопровождающими его обрядами (нормированное рождение, брак и смерть), или находятся в маргинальной стадии одного или другого социального перехода¹⁹ (старые девы/бобыли; матери, которые не заботятся о своих детях или бросают их и пр.). Успешное исцеление безумного предполагает его приобщение к “адекватному” в традиционных представлениях (для соответствующего возраста и пола) социальному статусу и поведению (супруги/супруга, матери). Лечение осуществляется при посредничестве святых и различных лечебных практик²⁰.

Несмотря на отсутствие конкретного материала, есть все основания предполагать, что случаи сумасшествия, которые за 40 дней лечила “летающая икона” в Несебыре, чем-то отличались от традиционных. Отсюда можно вывести более глубокую интерпретацию “сумасшествия” (рассматриваемого как насилие, агрессия, грубое проведение в жизнь “нового” – государственности, религии и пр.), ведущему к кризису идентичности социальных групп (общностей) в *историческом контексте*.

¹⁵ В этом контексте важно, что цитируется затонувшая церковь Св. Георгия. Как известно, Св. Георгий – святой-воин, покровитель военных и армии. Любопытно, что его храм исчезает из Несебыра.

¹⁶ По мнению специалистов икона создана в XIV в.

¹⁷ Речь идет о его победе над Тодором Комниным при Клокотнице в 1230 г., после которой Болгария выходит на три моря – Черное, Белое и Адриатическое, превращаясь в одно из сильнейших государств на Балканах.

¹⁸ Народное понимание сумасшествия связано с представлением, что сумасшедший, (ненормальный) прежде всего, не осознает свою самоличность (считает себя кем-то другим – Наполеоном, Клеопатрой и пр.).

¹⁹ Эта интерпретация базируется на фундаментальной теории А. Ван Геннепа об “обрядовых переходах”, сопровождающих переход из одного социального статуса в другой индивидуумов и групп. Как известно, обряд перехода состоит из трех стадий – сепарации, маргинализации и агрегации (Van Genner 1909). Переходы – природные, исторические, социальные и пр., очевидно присущи всему человеческому бытию, превращая теорию Ван Геннепа в универсальную (важно, что он работал и в области исследования понятия “граница” – Van Genner 1995).

²⁰ Подробнее о “сумасшедших святых” см. Вълчинова 2005, а также Вълчинова 1999: 167–170. Свои анализы она основывает на фундаментальной работе Charuty 1997.

Подобные масштабные социальные катаклизмы, к сожалению, как правило сопутствуют “историческим переходам” – от политеизма к монотеизму, от традиционного к индустриальному обществу, от мультиэтнических империй к национальным государствам и т.д. Драматические противопоставления, которые нередко сопровождают и современные “переходы к демократии”, могут быть обозначены лексемой “конфликт”, которая объединяет выше указанные значения (смерть, страдание, пожар и пр. = безумие). Рассматриваемый в контексте идентичности “исторический конфликт” и его преодоление вписываются в семантическое поле перехода как один из вариантов маргинальной стадии – *идентификационный кризис, предшествующий новой идентичности*. Так возрастные, социальные, религиозные переходы индивидуума в рамках “своего”, сопровождаются драматическими *историческими переходами*, которые влияют на большие общности (социальные, этнические, религиозные, экономические и пр.), в которых “свое” встречается с “новым”, а финалом может быть как агрегация, так и маргинализация, сегрегация или эмиграция. Как и индивидуальные переходы, общностные связаны с передефинированием культурной, социальной, религиозной, национальной и пр. идентичности. Конфликт, создающий и определяющий союзников (друзей) и врагов, бесспорно стимулирует процессы идентификации – отождествление со “своими” и противопоставление “несвоим, чужим, врагам” всегда находится в его основе.

В этом контексте “Сумасшедшая Мария” приобретает более глубокие идентификационные доминанты, позволяющие рассматривать ее “полет” и чудеса как символический перевод интенсивных идентификационных процессов, порожденных кризисными историческими ситуациями, которые создают различные адаптационные и интеграционные стратегии. Исторические сублимации идентификационной активности, очевидно, связаны не только с национальной идентичностью и периодом современности – они сопровождают исторические кризисы, противопоставляющие “свое” и “чужое” в различные исторические периоды и в многообразии контекстов (социальных, религиозных и пр.).

“Переход” греческой общности из Османской империи в новое национальное государство – Болгарию, заканчивается благополучным приобщением. Поэтому полет иконы в несебырских легендах не предлагает другую, тоже национальную, стратегию сохранения греческой идентичности: возвращение к этническим корням в новом независимом государстве – Греции. Несебырская икона, как и греческая общность, остаются в независимой Болгарии²¹. Возможно, однако, что другая чудотворная икона улетела и увела с собой других черноморских греков. Сюжет, который, возможно, существует у болгарских греков – репатриантов в новых, основанных ими поселениях (Новый Ахелой, Новый Созополь и пр.) в Греции. Одна возможная проблема, которая заслуживает другого исследования²².

²¹ В этом контексте интересен текст об иконе Христа Пантократора в г. Поморие. Икона была украдена турками и сама приплыла обратно (после кораблекрушения, вызванного совершенным грехом, который застиг воров). – Сантова 2004. Благодарю проф. М. Сантову за любезно предоставленный мне неопубликованный материал.

²² См., например, чудесный “взлет” трех икон у депортированных нестинаров в Сибири (в советский период), который стимулирует поиск путей для возвращения в Крым. Георгиева 2002.

Литература

- Анастасова, Е. 1998: И на небето без софра не може. – Български фолклор, № 3, 37–42.
- Анастасова, Е. 2006: Митът за летящите икони. – В: Сантова, М., И. Станоева, М. Иванова. (съст.) Брегът, морето – Европа. С., АИ “М. Дринов” 157–164.
- Анастасова, Е., М. Маева (под печат): Гърците. – Кръстева, А. (съст.) Етническите общности в България. С., Кибеа.
- Баева, В. 2001: Разкази за чудеса (Локална традиция и личен опит). С., ДИОС.
- Вълчинова, Г. 1998: Гърци. – В: Кръстева, А. (съст.) Общности и идентичности в България. С., Петекстон, 207–220.
- Вълчинова, Г. 1999: За лудостта и светците. *Giordana Charuty. Folie mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe Occidentale.* P., Seuil, 1997. – Българска етнология, № 3–4, 167–170.
- Вълчинова, Г. 2005: Светецът и трактовката на лудостта в традиционната култура. – Българска етнология, № 2, 5–17.
- Вълчинова, Г. (под печат): Летящата икона на Света Богородица от с. Конче, Радовишко. Поглед към символните медиации на иконата. – Българска етнология.
- Георгиева, А. 2002: Сънищата – послания от света на мъртвите (По материали от с. Брегово, Видинско). – В: Сантова, М., Ив. Станоева. (сост.) Регионални проучвания на българския фолклор. Т. 4. Северозападна България: общности, традиции, идентичност. С., АИ “Проф. М. Дринов”, 65–69.
- Георгиева, Ив. 2003: Нестинарството в Крим. – Българска етнология, № 2–3, 9–29.
- Иванов, В.В., В. Н. Топоров 1974: Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. Москва, Наука.
- Колева, Св. 2006: Чудотворните икони “Св. Богородица с младенца” и “Св. Марина” от църквата “Успение на Пресвета Богородица Панагия” в гр. Варна. – В: Миков, Л. (съст.) Култова архитектура и изкуство в Североизточна България (XV–XX в.). С., АИ “Проф. М. Дринов”, 167–174.
- Лидов 1989 – Лидов, А. М. Образ “Христа-архиерея” в иконографической программе Софии Охридской. – В: Вагнер, К. Г. (ред.) Византия и Русь. М., Наука, 65 – 89.
- Михайлов 1972 – Михайлов, Г. Траките. С., Държавно военно издателство.
- ППБЭС 1992 – Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 1, 2. М., “Возрождение”, (репринт).
- Сантова 2004 – Сантова, М. АИФ I 254, с. 7.
- Хобсбом 1996 – Хобсбом, Е. Нации и национализъм от 1780 до днес. С., Обсидиан.
- Charuty 1997 – Charuty, G. Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe Occidentale. P., Seuil.
- Van Gennep 1909 - Van Gennep, A. Les Rites de passage. P., Nourry.
- Van Gennep 1995 - Van Gennep, A. Traité comparatif des nationalités. P., C.T.H.S.

The Flying Icon – the Semantic and the Functions of one Legend

Ekaterina Anastasova

The article analyzes the story of the “flying” icons on the basis of materials from the Nessebar church of “The Assumption of the Holy Virgin.” The text is grounded on versions of a legend recorded by the author, which describe the miracles made by the icon of the Holy Virgin – the Black (Mad) Mary. The miracles comprise its “flying” to the Greek community in Nessebar in the times of the Ottoman domination and its role in diverse historical trials – from the attempts of forceful Islamizing to the community’s accession to the Bulgarian State after the Liberation of Bulgaria in 1878.

The text makes an overview of the major *topos* that outlines the legend of the “flying” icon in the context of the metaphoric “translation” of important historical events. The analysis of the icon’s “flight” and of its trajectory – from the Greek town of Megara (a metropolis that was founded in the eight century B.C., the ancient Messambria) to Messemvria (Nessebar’s name before 1878); the icon’s “active role” in critical situations (the city’s capturing by the Turks, the transition from the Greek to the Bulgarian Orthodox church, etc.); the “madness” as the main disease that the saint cures – all these permit making several important conclusions:

1. The “flight” of the icon is a metaphor of a transitional (marginal) historical moment.

2. The trajectory that it follows formulates a mythologeme of the Greek identity that served important functions for the ethnic Greek community at the time of the Ottoman domination, and later – during the creation of independent Balkan national states. In its base the legend is a classical example of an “invented tradition” and laid the bases of the modern Greek nationalism.

3. The “madness” as a methaphor also signifies transitional state and marginality – both in the framework of the life cycle in traditional culture, and in fundamental historical periods the demand the identity’s reformulation.

In such a way the legends of the “flying” icon of Nessebar appear as metaphorical readings of the intensive identification processes that have involved individuals and communities in transitional historical periods.

The text is prepared on the basis by literary and archival materials, as well as on personal field research of the author, carried out in 2004.

Cross-Cultural Narration in the Nineteenth Century: Jewish Folk Narratives Transcribed by a Polish Author

Haya Bar-Itzhak

The authoress discusses “The Miracle in the Cemetery” (“Cud na kirkucie”) by the Polish author Klemens Junosza and uses it to examine an important topic related to folk literature and the circumstances of its narration. Considered are the basic theoretical issues in the study of folk literature, specially cross-cultural narration and its influence on the text created in such a situation.

This article discusses “The Miracle in the Cemetery” (“Cud na kirkucie”) by the Polish author Klemens Junosza and uses it to examine an important topic related to folk literature and the circumstances of its narration—cross-cultural narration.

Klemens Junosza, the pen name of the Polish author Klemens Szaniawski, was born in Lublin in 1849; he died of tuberculosis in March 1898. Junosza wrote stories, novels, plays, and sketches; for a time he supported himself by journalism. Some Polish literary historians view his novels as among the most important works in the language during the second half of the nineteenth century (Nofer-Ładyka 1985, 422). Junosza, like other Polish authors of his time, was attracted to ethnography and folk art, which both romanticism and Polish nationalism placed at the center of nineteenth-century cultural studies. In 1880 he published and produced *Folk Art in Five Scenes, with Song and Dance*. He excelled at describing life in the villages and small towns. Junosza’s attraction to the people and folk characters led him to Jewish themes as well. He translated works by Mendele Moikher Sforim into Polish (1885/6)¹ and wrote extensively on Jewish topics.² Some perceive traces of antisemitism in his work, but Alina Nofer-Ładyka (ibid.) rejects this view, chiefly because it is contradicted by his sympathetic portrayal of several of his Jewish characters. It was evidently his attraction to the Jewish world that brought him to the Jewish folk narrative that is the focus of the present article. “The Miracle in the Cemetery” is the title story in a volume of Jewish folk narratives published posthumously in Warsaw in 1905. The transcription clearly dates to the last years of the nineteenth century; some of the other stories in the book had been published in periodicals in the 1880s (Shmeruk 1981, 225).

¹ On the translation see Prokop-Janiec 1997, 407.

² We should remember that Polish literature and art evinced an interest in Jewish themes in the nineteenth century even before there was any serious ethnographic research. Important Polish authors of the nineteenth century, such as Eliza Orzeszkowa and Bolesław Prus, dealt with Jewish themes in their work (Goldberg-Mukiewicz 1989, 9). Another example of the transcription of a Jewish folk tale by a Polish author is the legend about Abraham Prochownik, recorded by Roman Zamarski (Zamarski 1854). This is a single story, not an entire book. For a discussion of Zamarski’s version of the legend of Abraham Prochownik, see Bar-Itzhak 2001, 93-100.

The book, as Junosza attests, documents his encounter, as listener and transcriber, with a Jewish storyteller, the tailor Berek, to whom he gives a lift in his wagon from one of the small towns near Lublin to the city and back again the next day.

The book includes a close description of the circumstances of the narration and of the emerging bond between the Jewish narrator and his Polish listener. It mentions eight stories that Berek told or wanted to tell, namely: (1) how the fetus learns Torah in its mother's womb; (2) the disaster that Berek foretold for his city, or Berek and the demons; (3) David and Goliath; (4) the 36 Righteous Men; (5) the prophet Elijah at the Lubartów fair; (6) Esther, the Jewish queen of Poland; (7) Jacob and Esau; (8) the miracle in the cemetery.

Not all the stories are fully developed. Some, like that of the prophet Elijah at the Lubartów fair, are merely alluded to in passing, for reasons to be discussed below.

At the end of the book, the transcriber notes that he wrote down the details "as they were recounted, with no additions, with no changes, and with no literary embellishments" (Junosza 1905, 36). Of course the question of how accurate a transcription of this sort can be will always remain. Several points, however, support Junosza's claim:

(1) A comparison of the main story, that of the miracle in the cemetery, with other Jewish versions of the tale (see below), and especially that published by the historian Meir Bałaban in his book on the Jews of Lublin (Bałaban 1919, 97–98), does not reveal any alterations in the spirit of the story.³

(2) The tale of Esterke, reputed to have been queen of Poland, is also faithful to the Jewish tradition. As Shmeruk puts it, "there is no room to doubt the accuracy of what is reported in Junosza's story about the main points of the Jewish tradition" (Shmeruk 1981, 225).

(3) The Jewish storyteller speaks bad Polish spiced with Yiddishisms and Hebraisms. For example: "Proszę pana to właśnie jest cała zguba, od tego miasto upadło a my wszyscy skapcianieli" (12) ("Please, sir, this is the entire destruction, from this the city fell and all of us were beggarized"). Or again: "Jak sie panu zdaje, czy żydek, taki zwyczajny żydek, mały bachórek przychodzi na świat mądry czy głupi" ("How does it seem to you, sir, that a Jew, a simple Jew like this, a little fellow, comes into the world wise or foolish") (6). Yiddish words like *kahal*, *pinkt*, *more/morejne*, *mecyja* [= *metzia*], *feler*, *git*, and *recht* are sprinkled throughout the text.

As noted, alongside the tales themselves the book also documents the process of communication between Berek and the listener. This process, and its effect on the tales being told to a listener from a different culture, constitute the core of the present analysis.

Context has become a key variable in modern folklore studies. The first method to stress the importance of context in folklore studies was the functional approach. Back in 1954 William Bascom maintained that a functional analysis of folk literature (or of folklore) requires a description of its social context, including the time and place for the narration of specific genres, the identity of the storytellers and audience and the relationship between teller and text, the folk classification of the traditional genres, and people's attitude toward them (Bascom, 1954, 334). Today the invocation of context is no longer limited to a particular method in folklore studies, although its use is influenced by various

³ Shmeruk goes even further, stating that "Junosza's version is in practice identical to the Jewish version" (Shmeruk 1981, 226).

branches of knowledge—anthropology, sociolinguistics, psychology, philosophy, cultural studies, and literary theory—depending on the approach of the specific scholar and his or her attraction to those subjects (Ben-Amos 1993; Duranti and Goodwin 1992).

Dan Ben-Amos defines folklore as artistic communication within a small group: “There are two essential social conditions for folklore activity to take place: the performers and listeners must be in the same situation and must be part of the same affinity group” (Ben-Amos 1971, 7–8). He agrees that, in both theory and practice, stories can be told to strangers, but a story is faithful to its own nature only when it is recounted within the same group (*ibid.*). Following Ben-Amos, I apply the term “natural context” to a story that is told in an intracultural situation, that is, a story told in a situation where the narrator and audience belong to the same affinity group. We can further illustrate this by using Malinowski’s notion of the “cultural context” and “situational context” (Malinowski 1965 [1935]). By “cultural context” (*ibid.*, 18) Malinowski means the speakers’ shared knowledge, including their conventions, belief systems, metaphors and genres, historical awareness, and shared moral and legal principles. In folklore studies “cultural context” refers to the broadest framework for understanding and interpreting folklore (Bauman 1983; Ben-Amos 1993, 215–17). On the other hand, the “situational context” is the closest and most limited. The emphasis on the importance of the situation for folklore performance in general and for folk literature in particular emerged in folklore studies in the 1960s, when, following Roman Jakobson, it was no longer viewed as a passive element but as the arena of interaction between the speakers and their utterances (Ben-Amos 1993, 217; Jakobson 1960, 353).

In “intracultural narration,” the participants in the storytelling situation share the same or similar cultural context. “Cross-cultural narration” occurs when the participants do not share the same cultural context and come to the storytelling situation with different cultural systems. This is the case noted by Ben-Amos in which stories are told to strangers (see above). From a scholarly perspective, it is interesting to investigate what happens to a story when it is told in cross-cultural narration. How does the storyteller react to a listener from another culture? How do the listener and his reactions affect the stories?⁴ Junosza’s book offers us a glimpse of this process or, more precisely, of the communication that develops between the Polish listener, an educated man of his place and time, shaped by contemporary ideas and with a penchant for historical accuracy, and the poor Jewish tailor who tells him stories. This study links up with the broader topic of cross-cultural communication and the role of the folk narrative as a vehicle for such communication (Bar-Itzhak 2001, 92–100; Bar-Itzhak 2004).

Elsewhere I have attempted to build a semiotic model of the narrative process in oral literature (Bar-Itzhak 1994), starting from models of written literature, chiefly that of Chatman (1978). I noted that in oral tales the concrete narrator takes the place of the author and the concrete listener that of the reader. But whereas in written literature author and reader stand outside the direct process of communication and are represented by textual instances, their counterparts in oral tales are part of the communicative process that shapes the text itself. Here a two-way flow of information is unavoidable, with both sides (storyteller and listener) constituting addresser and addressee at the same time and jointly shaping the text.

⁴ Dan Ben-Amos, in his exhaustive article on context, writes that “context is a value-free concept, and no one contextual situation is privileged over any other” (Ben-Amos 1993, 219).

In our case the situation is even more complex because the narrator, Berek, is not telling wonder tales. All of his stories can be classified as some type of legend, most of them sacred legends, and one of them as a demon legend told as personal narrative. As a genre, the legend presents a value system with which the storyteller identifies. Severe problems are caused if the listener rejects or challenges these values. Every society considers its legends to be an essential part of its authentic life.⁵ Hence one can understand the emotional resistance stirred up when their veracity is questioned. This resistance stems from the feeling that the sacred value system is in danger: “The degree of belief in what is told plays a decisive role in determining the genre of the folk narrative, which is by no means stable, because a legend can turn into a wonder tale or a joke or be diminished to a rumor. Everything depends on the elements of the storyteller’s transmission and his audience’s reaction” (Werses 1987, 232–33).⁶

What will happen to a story, then, when the listener comes from a different culture, with a worldview totally alien to that of the storyteller, and, with a proclivity for free inquiry and accuracy, expresses his doubts about the content of the tale? The book we are discussing offers many examples of this. To permit readers an immediate encounter with the text I will present extensive excerpts from the text.⁷

The first tale that Berek wants to tell his listener is how the fetus learns Torah in the womb.⁸ He starts telling it after an exchange with his Polish companion about wisdom and luck. Berek argues that you do not have to be smart to succeed in business, just lucky; the brain is for scholarship and study.

Following his listener’s skeptical question he begins his tale:

“True. True, but look, sir, one head is different from another. I’m not speaking about all heads. But I will talk about Jewish heads. How does it seem to you, sir, that a Jew, a simple Jew like this, a little fellow, comes into the world wise or foolish?”

“What a question!”

“Ha! You think he’s a fool, sir! Ha ha. No, I beg of you, sir, he is not foolish at all, because before he was born he was not idle. He wasn’t wasting his time...”

“What the devil was he doing?”

“He was learning. There was an angel with him who explained the text to him, teaching him everything just like the most learned rabbi. He gave him all knowledge, filled his head with it.” (6)

When his listener asks, “so why do you send children to school?” (ibid.), Berek continues his story and explains how a blow on the nose at the moment of birth causes the child to forget his prenatal learning. Of course he points to the philtrum—the indentation above the lip produced by this blow.

⁵ In this context the term “legend,” which is an analytical category applied to the genre in the early days of folklore studies, is problematic. The use of analytical categories in the infancy of folklore studies ignored the way in which scholars may distort the culture being studied when they apply a concept that suggests fiction and a contradiction of the “truth” to stories that the narrative culture considers to be part of its existential truth. It was this problem that led Ben-Amos to suggest the use of ethnic categories (Ben-Amos 1969).

⁶ Cf. Dégh 1976, 89–96.

⁷ The translation incorporates Yiddishisms and Hebraisms.

⁸ For the source of the legend see: BT Niddah 16; Tanhuma *Pequdei* 3; Jellinek, *Beit hamidrash* 1, 153ff. For a discussion of the story of the development of the fetus see Urbach 1976 217–220.

But this detail, which serves an etiological function in the storyteller's culture, does not persuade his listener: "So what?" he asks (7).

The storyteller mobilizes his full powers of persuasion, but his remarks about his listener's reaction make it plain that all is in vain: "You are laughing, sir, you don't believe it is true. I know, you gentlemen have your own superstitions" (7).

Berek cuts short the tale of the fetus, because the listener's reaction reduces this sanctified story into a sort of joke, a fate he cannot accept.

Instead he chooses to talk about the time when he himself saw a demon, a portent from which he inferred the impending collapse of his town. It is no accident that he chooses a tale in which he himself is the hero, so that his testimony should be accepted without challenge.⁹ As he says, "perhaps, sir, you would say that the demon does not exist? Oy, if so I won't see a disaster, as I saw it with my own eyes!" (9).

But here too Berek's hope is frustrated, as we learn from the fact that he repeatedly admonishes his listener, "don't laugh" (*ibid.*).

Berek, realizing that all of his stories arouse skepticism and amusement, retreats into suspicion. He clams up and stops talking to his interlocutor.

So when Junosza asks him what he read in his textbook he hedges his answer:

"What need is there for me to tell this? I read—it should be enough that I read ..."

"So you won't tell me?"

"Nu, why should I have to tell? Not everything is meant to be told, not everything can be repeated, and not every person is fit to talk about such matters. You gentlemen have your beliefs and we Jews have ours. Why should we peer into each other's heads?" (15)

The transcriber understands that if he wants to hear other stories from Berek he has to appease him:

"Nu, my Berek, you're exaggerating. Among us, even small children study the Old Testament, about the Creation, about Lot, about Egypt, about the Patriarchs, the Jewish kings and the prophets."

"I know, I hear about that—but if you will forgive me, sir, that is not Jewish learning and there is always something wrong with it."

"There's nothing wrong with it."

"What's there to talk about. ... Let each stick to his own."

"Yet we don't learn that Goliath killed David, but the opposite." (*ibid.*)

This maneuver brings results. "You know the story, sir?" asks Berek with interest. In the end he agrees to tell the story of David and Goliath. But even here he seeks a justification, which he finds in the fact that he will tell the true story, as it really happened. For it goes without saying that, from his gentile education, his listener does not know what really happened.

Berek has no inhibitions concerning the story of David and Goliath. The transcriber has already indicated that he knows and believes the story. Mainly, however, the tale allows

⁹ For an extensive discussion of the storyteller as a participant and character in the folk narrative see Bar-Itzhak 1994, 261–81.

him to display his pride in the distant Jewish past and to depict a confrontation between Jews and Gentiles without mixing in the contemporary conflict between Jews and Poles. As he says, “you certainly know, sir, that once the Jews were not all paupers and beggars as they are today, but they had a Jewish king, Jewish officials, a Jewish army. ... And what an army! Ha ha” (16).

At the end of the tale the storyteller returns from the glorious past to the present tribulations: “Ay, there was, there was a reason in the world. There was honor and there was an army. Today what is there? Today the Jews have sinned before God, and that’s why they’re in such a *tzimmes* [mess]. ... Now it’s bad, totally bad, and if there weren’t thirty-six righteous men among the Jews, who support the world with their prayers, I don’t know what would happen to us” (18).

But when he states this existential truth of the Jewish world Berek again exposes himself to his listener’s skeptical inquiries. “Why only thirty-six?” “Where are these righteous man?” And, finally, “you’re just babbling and don’t know what it’s all about yourself” (*ibid.*).

This reaction riles Berek and keeps the story from emerging. Something similar happens next, when Berek says that the prophet Elijah had visited the Lubartów fair the previous year. In both cases the narration of the stories is stifled by the listener’s skeptical and ironic reaction. Berek, furious, refuses to continue. “I could have told you a lot, sir, but it’s better not to talk, because what’s the purpose of talking if someone doesn’t believe?” (19).

Another example of how the listener’s attitude affects the narration involves the tale of the Jewess Esther and Casimir the Great. This story, too, remains untold, although, unlike the prophet Elijah at the Lubartów fair, the essence of the Jewish tradition is conveyed.

The story of Esterke and Casimir is one of the most important in Polish Jewish folk literature (Shmeruk 1981, 113–32; Bar-Itzhak 2001, 113–132). The story is also found in Polish folklore and has inspired a number of Polish writers, as Shmeruk showed (Shmeruk 1981, 113–32). One of the differences between the two traditions has to do with the heroine’s status. According to the Jewish tradition Esterke was the king’s wife; according to the Polish version, his mistress.

Berek starts telling the story of Esterke when they pass the ancient Jewish cemetery on the outskirts of Lublin. The two talk about the cemetery. “Great men are buried there,” notes Berek, “great minds! There is even one stone there that bears only a single name. Do you know what name, sir? Oh, Esther. And do you know who that is, sir? She was a Jewess from the lower classes, the daughter of a poor tailor, but she became a Jewish queen” (24).

Junosza is a man of his own time and place. He is not a listener who will allow the storyteller to recount his tale if the latter’s tradition does not correspond to what he himself knows, so he has no hesitation about contradicting Berek:

“A Jewess? Your information is faulty, my Berek, because she never was queen.”

“What! Perhaps you will say, sir, that this king wasn’t a king, and the Jewess wasn’t Jewish. That he never sat next to her, and that she was never next to him. Everything is upside down for you gentlemen!”

“But absolutely, I do acknowledge that she existed, that she sat next to the king.”

“Nu, and who can sit next to the king?! This is a comedy, may the Lord help us! Next to a tailor sits the tailor’s wife, and next to the king—a queen. Even a small child understands that.”

“She is buried not far from Krakow, that’s a known fact.”

“So be it! I wasn’t at her funeral. For me it’s enough that people say that there is a stone like that and that the name Esther is engraved on it. And this Esther was a Jewish queen. Why do I have to know more? That’s enough for me. Anyone who wants to can believe, and if you don’t want to you don’t have to. There is no necessity, no compulsion about it.” (24)

As noted above, the main points of the Jewish tradition are conveyed in this dialogue. But the full story that Berek wanted to tell when he mentioned the tombstone inscribed with the name “Esther” is not told, because of the disparity between his tradition and that of his listener, which the latter does not hesitate to display.

On the basis of what we have seen thus far it is not astonishing that the defining elements of Berek’s attitude toward his listener are suspicion, an attempt to avoid telling his stories, isolation from the Gentile world, a sense of anger and hurt—but also superiority and occasionally appeasement of the Gentile world (as we shall see below). His suspicion is manifested in many places; we have already noted some of them, such as: “What need is there for me to tell this? I read—it should be enough that I read ...” (15). “Nu, why should I have to tell? Not everything is meant to be told, not everything can be repeated, and not every person is fit to talk about such matters” (ibid.).

His sense of superiority also emerges more than once—for instance, in the passage quoted above or in what he says about the gentiles’ learning: “I know, I hear about that—but if you will forgive me, sir, that is not Jewish learning and there is always something wrong with it” (ibid.). Because of the gulf between their worldviews, the storyteller is always vigilant, always suspecting that his listener is mocking him. “Don’t laugh!” he keeps telling his listener throughout the book.

The only fully developed tale, which is also the last one that Berek tells, when he and his listener are returning from Lublin the next day, is “the miracle in the cemetery,” from which the story and book take their title. As we shall see, it is very hard for Berek to tell this story—this time not because of his listener’s outbursts or interruptions, but because it deals with a conflict between Jews and Poles caused by the proximity of the old Jewish cemetery and the church. For a Jew to tell a story of this nature to a Christian in Poland in the nineteenth century was excruciatingly difficult and problematic.

The more that Berek attempts to wriggle out of telling his story about the strange neighbors, the church in the valley and the Jewish cemetery on the hill (see below), the more his listener truly and sincerely wants to hear it. The reason is obvious. All of the stories that the Jewish storyteller has told or referred to thus far, except for that of Esterke, are set wholly within Jewish society and have nothing to do with the non-Jewish world and landscape. Even the story of Esterke, which does link the two peoples, is well known in Polish tradition and refers to the distant past. By contrast, the story about the awkward neighbors relates to the shared local space of storyteller and listener, with which both are quite familiar. Nevertheless, Junosza picks up from Berek’s remark that the Jews’ tradition is very different from the one he knows. When he calls Berek’s attention to the cemetery and adjoining church he says that the cemetery is 300 years old. Berek objects vigorously:

“Whoever told you that, sir, should give you back your money! Who can count so many years? Who can remember things that are so old” (21). When Junosza replies that it is all written down in books, Berek, unable to restrain himself, allows the main points of the Jewish tradition to come out: “Ay, what does that mean? Does every book tell the truth? No doubt the books also report that the hill has always been there and the place where the church stands has always been there” (ibid.). When his listener says that the books are based on historical documents, Berek responds heatedly: “May my enemies have such support, as much as that is true. Books write that there was a hill here and a valley. And I tell you, sir, that there was no hill and no valley here” (ibid.).

We are not surprised that, despite Berek’s attempts to avoid telling the story, which he manages successfully that day because their journey is almost over, the transcriber renews his efforts the next day, when Berek wants to go back home with him. “What about the hill?” he presses his passenger (23). But Berek, deeply wounded by his listener’s skepticism about the story of Esterke, continues to dodge: “I thought that you had already forgotten, sir, by my conscience! The hill is a hill, let it stand there, because it is a hill. And we are traveling because we are human beings. A hill cannot travel, nor is it appropriate for us to stand still” (ibid., 23). Moved by his intense desire to hear the tale, the transcriber realizes that he must appease the storyteller. Junosza resorts to irony to express his awareness that Berek has been offended by his skepticism about the Jewish tradition about Esterke, while sketching how he is evidently seen by the Jew:

Evidently Berek was cross. How could anyone possibly doubt his word? He is not an ignorant man, he is not a boorish man, but an educated man who has read much and heard even more, and has heard not only about normal adventures and events, but also about various miracles and doings of the sort that no human mind, not even the strongest, can grasp and explain. He has heard what various angels look like, and what traps are laid by demons. ... He has heard so much, so much, and now here is someone who doesn’t believe him. And who is that? Tfu, may God will it. So the learned man had to be mollified. (25)

Nevertheless, it is clear from this passage that even though Junosza is able to penetrate Berek’s world and understand how the latter sees him, he cannot reckon with his own part as a skeptical listener, always interrupting and criticizing, in keeping the story from being told. In the dialogue that ensues, with its attempt at reconciliation, the extent to which his listener’s skepticism wounded Berek rises to the surface:

“Light yourself a cigarette, Berek, and keep your promise.”

“A cigarette? Why shouldn’t I light myself a cigarette? I will light one. And as for my promise, I don’t know what promise you’re talking about, sir ...”

“I was supposed to hear something about the hill.”

He waved his hand, as if to say that there was no point in scattering words around for nothing.

“What’s there to talk about here?” he said. “There’s no point in it... You don’t believe, sir. You say, sir, that none of it is true.”

“You’re not being fair. When you told about King David, didn’t I agree? About the 36 righteous men—did I say that was false?”

“Nu, true.” (25)

The listener's last question, in which he denies rejecting the truth of the story of the 36 righteous men, illustrates the depth of the gap between the perspectives of the transcriber and the storyteller. Junosza does not think his question about that story—"Why 36?"—expresses doubt or alleges that it is not true. Clearly he does not understand that it was precisely such a question about an existential verity of the storyteller's world that kept him from hearing the story about those 36 righteous men. Nevertheless, the transcriber's awareness of how deeply the Jew has been hurt and his strong desire to hear the story produce an interchange of a new sort between the two characters.

"There are some things that everybody knows about, and there are books in which what happened is written down and no one can argue that it didn't happen. Certainly, Berek, you've heard that there have been famous rabbis in Lublin in the past."

"Ha ha! And what rabbis, pious scholars!"

"Do you think, Berek, that they haven't been written about in books?"

"I know, I know, it's found in various Jewish books."

"Not only in Jewish books. In Polish books, too ..."

"Can't be!"

"But it's so, and why not? The world will always know about and respect great scholars."

"That's true! You're right, sir! I myself saw once, when a rabbi came to the province, not a great rabbi, just a regular rabbi, and they set up a chair for him to sit on. The officials understood that a man of God deserves a chair..."

"So why are you astounded that people have information about really great rabbis? You have certainly heard about Rabbi Solomon Luria, Rabbi Solomon son of Judah?"

"Oy vey, who hasn't?"

"He was a rabbi from Lublin. A great scholar. He died in Lublin more than 300 years ago. I imagine that his bones are resting in the old cemetery. And Rabbi Joel?"

"Joel, oy vey, I know, I have heard about all of them. Why shouldn't I have heard?"

"Rabbi Joel Sirkes son of Solomon."

"Sirkes, who hasn't heard of Sirkes?! A great mind, a great and pious man. He too is buried in the old cemetery."

"No, he's buried in Cracow."

"Perhaps in Cracow. I won't argue. But I don't think so. How could the Jews of Lublin let such a person leave?"

"But they did. It was more than 200 years ago. He went to Cracow, where he became the rabbi, and he died there and was buried next to the famous Rabbi Moses Isserles. You hear, Berek, next to that famous rabbi, who is known as the Remo."

"The Remo? Who doesn't know about the Remo! It's hard to believe that such things are found in Gentile books! Nu, nu ... But I think that has to be a different kind of book."

"Yes, and Rabbi Judah Vega, Rabbi Meir ..."

"Now I will tell you, sir! I will tell you everything, sir. And why? Tell me, sir, do you know any tradesmen who make non-Jewish books?"

"I do."

"But not regular books, but those, you know, sir, of the quality kind, that deal with rabbis?"

"I know some."

“That’s good, because what I’m going to tell you, sir, should be written in books like that. I will tell you, sir, everything just as it happened, the whole truth. . . . Let them write it. You will hear, kind sir, what happened in the old cemetery. What I want to tell you, sir, was a big story. It was such a thing, such an event. . . . Nu, you’ll see, sir. You’ll be convinced, sir, what a rabbi is, what powers he has in him, what powers. (25–27)

In this exchange the two characters finally open up to each other and bridge the gulf between them and between their respective prejudices. When Junosza begins telling what he knows about Polish Jews and their rabbis his immediate motive is to placate Berek. But as he continues he himself opens up to these figures; his esteem for those rabbis, about whom he had certainly read and studied considerably, is genuine and sincere. When a Polish intellectual speaks respectfully of Jewish rabbis to a man of the people like Berek he obtains the desired results. It seems to me, however, that it is not simply that the naïve Berek is being manipulated, but rather that he perceives the sincere admiration in Junosza’s words. This is what sparks Berek’s enthusiasm and stills the suspicions that have bothered him throughout this encounter. Now he can trust that, thanks to this Polish listener, what he is going to say—his most important cultural assets—will be recorded in a non-Jewish book “of the quality kind,” thereby demonstrating the greatness of the Jewish rabbis. Was Junosza being sincere? Or was Berek manipulated by a more sophisticated person, eager to achieve his goal? It seems to me that the book we have in front of us, published in the Polish language by a Polish author, and bearing as its title that of a Jewish folk narrative that was so dear to the storyteller, provides a clear answer to this question.

The book and its stories, along with the description of the intercourse between the Jewish storyteller and the Polish listener, are proof that folk literature can be an important vehicle of cross-cultural communication—communication that seems to be virtually out of the question at the start of the encounter between an impoverished and ethnocentric lower-class Jew and a Polish intellectual held captive by the concepts of his own age and culture, a stickler for historical accuracy, argumentative and no less ethnocentric than the storyteller. The Jew’s great love for his stories and esteem for the Jewish folk tradition, which he sees himself as bearing and propagating, ultimately lead him to recount a complete Jewish folk narrative—and precisely one that is extremely difficult to tell to a Polish Catholic. He is moved by his desire that this tradition be written down, that it be preserved and revered by the members of the host nation among whom he lives and with whom he has only superficial and utilitarian contact in daily life. From the other side, his curiosity about everything associated with the Jewish world and his love for folk art enable the Polish intellectual to overcome his prejudices, to listen carefully and transcribe the Jewish folk narratives, and, finally, to keep his promise to the storyteller and publish them in a book.

As noted previously, it is excruciatingly difficult for a Jew to tell a Pole the story of the miracle in the cemetery. This is clear from a comparison with other versions of the story, recounted in a purely Jewish cultural context. I have found seven such versions. One, transcribed by the An-Ski expedition (1912–1914), told about the town of Ostróg, was recorded in Yiddish and published by Rechtman (Rechtman 1958, 72). Another version was published in German in Bałaban’s volume on the Jews of Lublin (Bałaban 1919, 97–98). A third, in Yiddish (but transcribed in Latin characters), was published in Olsvanger’s anthology *Rozhinkes mit mandlenn* (Olsvanger 1931, 24–25). Four versions, from the YIVO archives, were transcribed and published in Yiddish by Cahan. Of these versions, one is

set in Ludmir (Inv. C, 1784; Cahan 1938, 158); the second in Ostróg, like that recorded by the An-Ski expedition (Inv. C 36.091; Cahan 1938, 157); the third, in a village near Lublin (Inv. C 46133; Cahan 1938, 157); and the fourth near Amdur (Inv. C 50724; Cahan 1938, 157–58).

All of these stories are etiological in nature, an attempt to explain the local topography—specifically, the existence of a deep pit next to a Jewish cemetery, the presence of the Jewish cemetery on a steep prominence or on a hill, with a church in the valley below (in Bałaban's version and our own).

In two of the stories—both set in Ostróg—the holy rabbi who causes the church to sink into the ground is a historical figure: Rabbi Samuel Eliezer Edeles, known as the “Maharsha” (1555–1631) and Jacob Joseph b. Judah, known as “Yeivi” (1738–1791). These stories take the form of saints' legends. Here is one of them.

In the time of Rabbi Yeivi there was a Jew-hating priest in Ostróg. The path to the Jewish cemetery passed close to his church. During the funeral of Rabbi Yeivi the priest decided to ring all the church bells. He knew this would aggravate the Jews. They say that when the men who were carrying the bier came near the church Rabbi Yeivi sat up suddenly and recited the verse: “Utterly detest and abhor it; for it is an accursed thing” (Deut. 7:26). The church began to sink slowly into the earth until it was totally buried. Then Rabbi Yeivi lay back down on his bier and was carried to his eternal rest. (Cahan 1938, 157)

The holy man praised in this legend is Rabbi Jacob Joseph, known as Yeivi, a disciple of Dov Baer, the Maggid of Mezerich, rabbi and preacher in his native town of Ostróg, and author of the eponymous *Sefer Rav Yeivi* on the book of Psalms. A *beit midrash* in Ostróg bore his name. The tale is a legend set after the rabbi's death¹⁰ and recounts the miracle he performed in the context of a religious-national confrontation.¹¹ His antagonist is a priest, whose ringing of the church bells is explicitly described as meant to annoy the Jews. The miracle transpires and the church is swallowed up by the earth when the rabbi recites a biblical verse. In Deuteronomy it refers to the Canaanites: Moses enjoins the people not to be afraid of them, because the Lord will expel them from the land, and reiterates the obligation to destroy them and their idols. The rabbi's use of this verse implies a clear analogy between the Christian church and the accursed pagan cult, while his power corresponds to the mythical strength of the warriors who conquered Canaan—both having their source in the divine will and precepts. There is no element of mercy in the story; the church is swallowed up and leaves no trace behind, with all the associated connotations.

Five of the tales do not name the rabbi, like the version transcribed by Junosza (as we shall see below). Here is one of them.

¹⁰ For an extensive discussion of character in the saints' legends see Bar-Itzhak 1990. For a study of the period in the holy man's life in which the story is set, see Noy 1967, 106–31; Noy 1976; Bar-Itzhak 1987, 190–95; Alexander 1992.

¹¹ On ethnoreligious confrontations between Jews and Poles in Jewish Polish folk narratives, see Bar-Itzhak 1991.

The Church That Sank into the Ground

In our town there was a church. Every funeral procession had to pass right in front of it. What did the Gentiles do? Whenever the Jews carried a corpse near their church they started ringing the bells. This was a great insult to the Jews, but what could they do? The Jews are in exile!

Once a righteous man died in our town. They were carrying his body to the cemetery and passed by the church. When the procession reached the church the Gentiles had no shame and began ringing the bells. The Jews' grief knew no bounds. Suddenly everyone saw the holy man sit up on his bier and gesture to the beadle to approach. They all stood stock-still while the beadle went over to the holy man, who instructed him to go bring a book from his house. The beadle didn't know which book, but since the rabbi had commanded he had to go.

As he approached the rabbi's house, two doves flew out and brought him the book. The beadle took the book and went back and gave it to the rabbi. The rabbi opened at a certain page, read it, and folded back the leaf. After that he lay back down on his bier and ordered the procession to continue. They took him to the cemetery and buried him. While they were doing this they saw the church begin to sink into the ground. The bells kept pealing and the church kept sinking deeper and deeper until it was totally covered up by the ground, as it remains to this day. (Olsvanger 1931, 24-25.)

In this version, like most of the others, the righteous man is anonymous. The ringing of the church bells during a funeral is understood in no uncertain terms as a "great insult to the Jews"—and all the more so during the funeral of a righteous man. The Gentiles who do so are described as brazen: "When the procession reached the church the Gentiles had no shame and began ringing the bells."

In most of the versions, as in this one, the righteous man requests a book. Here he asks the beadle to bring it to him; in others it is a young boy who is sent on the errand. Here two doves bring the book to the beadle; in other versions (but not Junosza's, as we shall see below) it jumps into the messenger's hands of its own accord. Here—as in all versions except for that of Rabbi Yeivi—we are not told what verse the rabbi read out.¹² Finally, here too the story ends with the church totally buried in the ground "as it remains to this day."

In all the stories told by and for Jews, including the examples just cited, the ringing of the church bells during the Jewish funeral is interpreted as a sign of disrespect for the deceased. In some of them the tolling bells are accompanied by other forms of disrespect, such as cursing and stone-throwing. The ringing of the church bells is not described as an innocent act but a provocation, sometimes by a vicious antisemite who is deliberately seeking to humiliate the Jews.

¹² Elsewhere I have pointed out that secret language is a classic hallmark of holy men. The fact that the storyteller, instead of quoting the rabbi's words, uses stock phrases like "he said what he said" or "he uttered a spell," as well as the fact that he does not quote the verse employed by the holy man, but refers only to "a certain verse," reflects his sense of inferiority to the rabbi. He knows in general terms what his hero did, but only the holy man knows the actual words, which characterize him as being on a higher plane than even the storyteller, who is the most important narrative instance (Bar-Itzhak 1990, 215–18).

How can all of this be presented in a cross-cultural context, with a Jewish storyteller and a Polish Catholic listener? No less problematic is the punishment. In all but one other version (Bałaban's), which is also set in Lublin, the retribution is unambiguous and irreversible—the church sinks into the ground, where, as one version has it, “it remains to this day.” That is, the stories establish a regime of measure for measure. Those who were showing their contempt for a dead person about to be buried in the ground will themselves be buried alive in the ground.

How can a Jew tell this story to a Polish gentleman? What strategy can he adopt so that he will not be accused, heaven forbid, of himself showing disrespect for the Christian religion? Let us listen in and find out:

“What rabbi do you want to tell about, Berek?”

“What rabbi? I don't know his name and, to tell the truth, I don't have to. He was a rabbi—that's enough. And whether he was a great rabbi or an ordinary rabbi, you will soon see, sir. We tell about it, tell about it a lot. And what we say about it is the whole truth. Did you see the hill, sir?”

“I saw it.”

“And you saw the church, sir?”

“Of course.”

“The church is all the way down in a valley. You told me, sir, that it struck you as strange. But it's not at all strange. In the past there was neither hill nor valley here.”

“So what was there?”

“Just a small knoll, of the type that you see lots of around Lublin, sir. The entire knoll, or almost all of it, had belonged to the Jews forever. Only a small part of it belonged to others. The Jews built their cemetery on the knoll, and the Catholic who had the other part of the area ...”

“Father Zuziewicz.”

“Father Zuziewicz, let his name be Father Zuziewicz, it's enough that he built the church. So there were a cemetery and a church on the same knoll. What harm is there in that? You have certainly heard, sir, that God created 70 nations and 70 religions and that all the nations and all the religions derive from God. Everyone has to respect his own beliefs. I'll tell you something else, sir. For example, when I'm on the road, and I'm on the road frequently, I may find myself traveling in a wagon with a peasant, sometimes in the evening and sometimes at night.”

“But you're supposed to be talking about the hill, Berek.”

“Wait, sir, I'm not just babbling away. Every word I'm saying has to do with the hill. That's where it's headed. So when I'm sitting in some peasant's wagon, I'm a little bit afraid. I'm afraid, because there are strange people around today, and it's hard to judge from what a peasant looks like whether he's a quiet man or a scoundrel. So I look at him. Along the road there are icons. If the peasant takes off his hat when he passes an icon, I'm not afraid of him and keep riding with him. But if he doesn't take his hat off I'm terrified and run away, because in my heart I know that a peasant like that is not a good person. I think he's a scoundrel and maybe even a robber. Now do you know which way the story is headed, sir?”

“Not particularly.”

“Ha. Well, it's heading for the hill. Why shouldn't there be a cemetery next to the church, or a church next to the cemetery? Both of them were on the knoll. The Jews buried

their dead there. They went to weep over the graves, to pray the way you're supposed to, the way you're supposed to according to the Jewish religion. According to our religion you are supposed to pray for the dead, and the dead person's merits before the Holy One Blessed Be He are very important for the Jews who live in this world. The living Jews and the dead are partners and help one another. So I say that it was perfectly fine, fine, perfectly fine. The Jews were doing their thing, the Catholics theirs. Neither bothered the other. But sometimes there was a problem."

"What sort of problem?"

"Perhaps not a problem. Just unpleasantness. Look, sir, every church has bells. They ring them in the morning, ring them in the evening, and on festivals they ring them a lot. ... So when they rang them in the church, and just then they were burying a Jew in the cemetery, it was unpleasant for the Jews. To tell the truth, it caused them great distress."

"Why?"

"A lot could be said about this ... and I don't know whether you will understand it the way it's meant, sir. There are all sorts of things. Do you think, sir, that a dead person doesn't suffer? A dead person does suffer. His soul suffers, too. It is terrified. Why does it have to be terrified? Why ring for it? I tell you, sir, there were plenty of worries. God-fearing and learned Jews said that some disaster would result from it, but it didn't happen. I'm not surprised that nothing happened as long as they were burying ordinary Jews, simple tailors, shoemakers, merchants. But once it happened that an important rabbi, a very important rabbi, passed away."

"Do you know his name, Berek?"

"On my conscience, I don't. It's enough that he was a rabbi, an important rabbi. When he died the Jews had to bury him at once, because as you know, sir, it is not proper to leave a dead person unburied. You have to bury him in the ground quickly. And of all times, this happened on a Sunday morning. You understand what that means, sir? Ha."

"That is just when we hold our services and the bells are ringing in every church."

"That's precisely the entire calamity. Just as they were bringing the rabbi to the cemetery the church bells began tolling. You understand, sir, all the Jews were terrified. They shivered and trembled with fear, because they knew that something was going to happen. And you know, sir, that whatever happens in this world is always bad for the Jews. They were afraid. Do you know why they were afraid, sir? It's a very simple. A rabbi is a rabbi. If the bells disturbed him, the bells might be damaged, they might crack, they might become unusable. And if something goes wrong with the bells, people will say that the Jews are sorcerers, nu, and you know, sir, that an outcry would begin at once, *gevalt* and *gzeroys*."¹³

"What are *gzeroys*?"

"You don't know, sir? *Gzeroys* is like a law forbidding the Jews to sell brandy, or a law that they can't bury their dead for three days. *Gzeroys* is evil, it's *tfu*. The Jews knew this, so they were afraid and didn't know what to do. Whether to stand there, or to keep walking, or to wait. ... But some unseen power pushed the Jews to keep walking. So they walked on, while the bells pealed more loudly, pealed the way they always do on Sunday. Everyone was waiting for something to happen. They couldn't imagine what would happen, but they knew that something would happen."

"Nu?"

¹³ The narrator uses the Hebrew word in the Ashkenazi pronunciation.

“And something did happen. Ay, what happened! Listen, sir. In their great fear the Jews weren’t walking anymore, but flying like birds. ... Suddenly everything fell silent— utter silence. No one knew who did it. It was enough that even the little birds on the branches were quiet. But the bells kept ringing. The rabbi sat up on his bier, sat up straight, and said: ‘Stop here. Stop here.’ Do you hear that, sir? They all stopped in their tracks as if they were dead, as if someone had buried them in the ground. Do you think it a paltry matter, sir, when a dead man talks? Everyone stood still. The rabbi thought and thought and finally gestured to a young fellow, a little tyke of five or six. ‘Come here,’ he told him. The boy came up to him. Why shouldn’t he? An old man is afraid, but a kid like this isn’t afraid, because he doesn’t understand. He went over and stood next to the bier, waiting to hear what the rabbi would say. ...”

“And what did he say?”

“Very little. He said, ‘Dear one, please go to my house, where there is a cupboard. In the cupboard there are books. But be careful. Take a footstool, so you can reach the top shelf. When you see books there count them from right to left, the direction we read in. Count “one, two, three, four, five, six.” When you get to “six” take down the seventh book and bring it here. But remember, don’t make a mistake, remember well! The child didn’t walk, he flew like the wind. The Jews stood there, terrified, unable to utter a sound. The bells grew quieter, but not for long. Soon they began ringing even louder. Oy. Do you know, sir, how the Jews’ hearts were thumping ... as they stood there like stone, not breathing. ... The boy didn’t take long and soon brought back the book. The rabbi took it in his hand, opened it exactly in the middle and began to read. Then, then, sir, something happened that is hard to grasp, hard even to imagine. ...”

“What happened?”

“The entire knoll began to move.”

“That’s impossible!”

“I’m not telling it right. Half of the knoll. I said it wrong—half. The part with the church on it. As the rabbi kept reading the entire plaza with the church, with the bells, and with the people sank slowly, slowly, down, down, down. Slowly, but always lower and lower, while the Jews in the cemetery were afraid to move, because all of them were seized by terror as if the end of the world had come, as if all the ground everywhere was going to sink, may God protect us, sink into the depths, into the abyss, as if the end of the world had come. ...”

“And after that, what happened after that?”

“What could happen? They were screams, *gevalt* and keening. Who wouldn’t wail? Who wants to sink into the ground when he has a wife, children, a business? That’s what all of them were thinking, nu—and do you know what happened, sir?”

“What?”

“Nu, the gentlemen, the nobility, the counts and princes led the way to the cemetery, to the rabbi, and said what they said! ‘Please, sir, rabbi, don’t cause such unpleasantness to anyone. Please calm down, sir! Why does there have to be any misunderstanding between us?’ As you know, sir, in something like this you cannot argue. ... You have to plead.”

“And what next? Did the rabbi let them mollify him?”

“Ha? The rabbi? There was no need to ask for his forgiveness, because even before they were about to bury him, even before he passed away, he knew what would happen. While he was still alive he knew, he knew everything! And because he knew they didn’t

have to beg him a lot. Had he done a little? He thought it was enough. When they started pleading with him he didn't say a single word, but only stopped reading. And precisely when he stopped reading the ground stopped moving, too, and the place with the church and the people and the entire structure remained just where it is today. Nu, you saw it, sir."

"And the rabbi?"

"The rabbi called back the same boy who had brought him the book. He told him to take the book back where it belonged and to put it back in the same place it had been before. And after that, after that the rabbi lay back down on the bier and was dead again. The same force that had glued the Jews to the spot now pushed them to move, and they did. They buried the rabbi with a great grief, with wailing and lamentations... After that everybody went back home and told his children what had happened. And when those children grew up they told their children, and in this way it was passed on and on and will continue to be. Do I know for how long? Certainly until the end of days." (21–32)

The preface, about the 70 nations and 70 religions created by God, with which Berek chooses to introduce the story, strikes his listener as irrelevant. The listener's sense that the storyteller is trying to weasel out of telling the promised story is reinforced when Berek begins to talk about his rides in peasants' carts and how he decides whether they can be trusted; namely, you can know they are honest if they take off their hats when they see an icon along the road. The link between this and the promised story seems irrelevant to the listener. He wants to hear about the hill. Berek's reply—that everything he is saying is related to the hill—makes sense only against the background of the narrative situation—the awkwardness of telling this story to a Polish listener. The introduction is an attempt to establish a certain impression and prevent the listener from alleging that Berek is slighting the Christian religion or a Christian church.

How could a nineteenth-century Jew tell a Polish gentleman that the proximity of a Jewish cemetery and a Christian church is problematic for the Jews without risking the serious charge of insulting the dominant creed? So Berek begins with a rhetorical question, "Why shouldn't there be a cemetery next to the church, or a church next to the cemetery?" and the affirmation "it was perfectly fine, fine, perfectly fine." Only then does he add, as if an aside, "But sometimes there was a problem." Of course Berek will not mention disrespect for the dead and the pealing of the bells in the same breath, as is found in versions told by Jews to Jews. To express their pain he chooses softer expressions, "unpleasantness" and "distress." But the listener, wanting to get to the root of the matter, demands to know why. This pushes Berek against the wall and forces him to find a way to explain the situation in a way that will not offend his listener. The storyteller's fears and misgivings are manifested in the sentence that introduces the explanation: "A lot could be said about this ... and I don't know whether you will understand it the way it's meant, sir." The explanation he finally chooses—"Do you think, sir, that a dead person doesn't suffer? A dead person does suffer. His soul suffers, too. It is terrified. Why does it have to be terrified? Why ring for it?"—can be understood by the listener as some bizarre Jewish belief, but at the same time it does not contradict Berek's truth and allows him to proceed with the narrative.

Like any folk storyteller, Berek includes his listener in the storytelling process. But Berek chooses to do this when a statement might be taken amiss if he said it himself. He maneuvers his listener into supplying that link in response to rhetorical questions. When

he mentions that the rabbi's funeral took place on a Sunday morning, he asks his listener what this means, and Junosza replies, without hesitation, "That is just when we hold our services and the bells are ringing in every church." Then Berek offers a description of the Jews' reaction to the situation. This detail—the Jews' terror—is not found in any of the intracultural versions of the story. The entire passage focuses on the intensity of their fear. It is possible that Berek's description of the Jews' fright as they carry out a dead man who comes back to life and is about to punish those who are desecrating what is sacred to them is a projection of the storyteller's own dread at his audacity in recounting a tale that might anger his listener. But the description of the Jews' fear achieves something else, too. The Jews as a collective are not painted as the adversary of the Christians who are about to be buried alive. On the contrary, it forges an identity of sorts between the two groups, which the storyteller will continue to develop.

When Berek explains why the Jews are terrified he touches on an important point he wants to convey to his Polish listener, as an existential truth of Polish Jewry; namely, that the Jews are blamed for everything that goes wrong and that such allegations lead to restrictions on their ability to live their lives in peace.¹⁴

The account of the actual miracle is not very different from that in the other versions. Once again, however, the storyteller is at pains to emphasize the Jews' fear. This element is not found in the other versions: "The Jews in the cemetery were afraid to move, because all of them were seized by terror as if the end of the world had come." This reiterates the point made above about the identification of the two groups—the Jews in the cemetery and the Poles in the sinking church. Certainly there is no gloating here over the fate of the doomed Christians.

Another key difference between this story and the internal Jewish versions (except for Baġaban's) is that the church is not totally swallowed up. This makes it possible for the Christians to beg forgiveness and for the rabbi to accede. In our story, the Christians express their remorse and the church stops sinking. In other words, they are punished for their presumption, but the church is not destroyed and the worshipers inside it do not die. Berek notes that the rabbi was mollified easily, because "even before he passed away, he knew what would happen. While he was still alive he knew, he knew everything! And because he knew they didn't have to beg him a lot." This detail allows the storyteller to enhance the rabbi's supernatural powers by ascribing preternatural knowledge of the future to him, instead of through a description of the annihilation of the church.

In addition to the storyteller's desire not to hurt his listener's feelings and to avoid unpleasantness, the anomalous conclusion of this version may be a function of the topography and layout of Lublin. When the story is told about other places it refers to a depression in the ground or to a Jewish cemetery with a deep gully alongside it. Here we have a Jewish cemetery overlooking a ruined church in the valley below. In an etiological account that seeks to explain this phenomenon, the church could not vanish completely. Baġaban's version, which refers to the same cemetery, has a similar ending.¹⁵

¹⁴ Here Berek may also be reflecting an internal Jewish social confrontation between the Jewish elite—in this case the deceased rabbi—who are beyond the reach of Polish decrees, and the simple Jews who will be hurt.

¹⁵ Nevertheless, in this case too one may argue that the story, published in German, was intended for a non-Jewish readership. Baġaban presents the story as one told within the Jewish cultural context but does not offer any documentation of the storyteller or the situation in which the story was told.

Thus the intercourse between the Jewish storyteller and Polish listener, each with his own personality, creates a unique version, one characteristic of cross-cultural narration. The very fact of the intercultural communication mediated by a folk narrative in this specific situation, an exchange that seemed hopeless at the start of the encounter, reflects the power of folk narratives to overcome and bridge cultural gulfs. But can a folk narrative do more than that? Does the communication that takes place change anything? At the end of the story Junosza himself summarizes the problematic nature of writing down stories told by a Jew:

The class of people from which Berek comes possesses countless traditions and legends, but their imagination and nature are different. The supernatural and mystical elements preponderate. The collector of such legends faces an extremely difficult task if he wants to draw them not from books but from living words. The suspicion and reticence, and finally the almost unintelligible manner of speaking, are a permanent obstacle. Although the spiritual homeland of these Bereks is intriguing and fascinating, its borders are closed to an outside observer. (35)

The self-segregation and strangeness remain. The sophisticated transcriber who got the storyteller to talk is not aware that his own behavior influences the storyteller's unwillingness to tell his tales. He is aware of the other's ethnocentricity, but not of his own. He remains a prisoner of his stereotype of the Jew:

And this world really is interesting, full of qualities that are quite unfamiliar to us. Its inhabitants are not moved by the beauties of nature. They do not know the vast open spaces, or picturesque mountains, or the sound of bubbling water or the secret rustlings of the forest. They were born in filthy houses where they spend their childhood. Sometimes they never go outside their own town. The filthy class, the filthy school, the filthy synagogue—this is their entire world. And in this hermetically sealed world they live in isolation and meditate. ... Diverse spirits, thousands of the angels and demons, enter this narrow world on the wings of imagination. ... Its inhabitants tell themselves traditions and legends, racing in their thoughts to the glorious past. (35–36)

Does this mean that nothing has changed? We cannot say this, either. Junosza, a critic of what he denigrates as the Jews' "pseudo-scholarship," is enthralled by the charms of the Jewish folk narratives. His emotional experience and sense of wonder stand out clearly in the passage just quoted. Berek is persuaded to tell his last story in full, despite the awkwardness involved, because he wants to give the people among whom he lives a higher estimation of the Jews, despite the estrangement between them, through a Polish book of the "quality kind." Junosza kept his promise, despite the gulf, estrangement, and prejudice. The book, a collection of Jewish folk narratives transcribed by a Polish author, in the Polish language, a book whose title is that of a Jewish folk narrative, lies before us. Its recording in Poland at the end of the nineteenth century bears witness to cross-cultural communication through a folk narrative, despite its problematic nature.

This article has used Junosza's "Miracle in the Cemetery" to consider a basic theoretical issue in the study of folk literature, namely, cross-cultural narration and its influence on the text created in such a situation. Even though the relations between Jews and

Poles were not my primary focus, they have been illuminated by the text in question, with its anchor in a specific sociocultural context. A deeper scrutiny of what we can conclude about these relations and a comparison with what we know from other studies of Jewish-Polish relations¹⁶ remain a topic for further investigation.

Bibliography

- Alexander, Tamar, 1992. "Saint and Sage: R. Isaac Luria and Maimonides in Folktales," *Jerusalem Studies in Hebrew Literature* 13: 29–64. (Hebrew)
- Baġaban, Majer, 1919. *Die Judenstadt von Lublin*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- Bar-Itzhak, Haya, 1987. *The Saints' Legend as a Genre in the Folk Literature of Jewish Ethnic Groups*. Doctoral dissertation, Hebrew University of Jerusalem. (Hebrew)
- Bar-Itzhak, Haya, 1990. "Modes of Characterization in Religious Narrative: Jewish Folk Legends about Miracle Worker Rabbis," *Journal of Folklore Research* 72(3): 205–230.
- Bar-Itzhak, Haya, 1991. "Interrelationship between Jews and Gentiles in Folk Narratives Told by Polish Jews," *Jewish Folklore and Ethnology Review* 13(1).
- Bar-Itzhak, Haya, 1994. "Narration and the Components of Communication in the Jewish Folk Legend," *Fabula* 35: 261–281.
- Bar-Itzhak, Haya, 2001. *Jewish Poland—Legends of Origin, Ethnopoetics and Legendary Chronicles*, trans. Lenn J. Schramm. Detroit: Wayne State University Press.
- Bar-Itzhak, Haya, 2004. "Folklore as an Expression of Intercultural Communication Between Jews and Poles—King Jan III Sobieski in Jewish Legends," *Studia Mytologica Slavica* VII: 91–106.
- Bascom, William, 1954. "Four Functions of Folklore," *Journal of American Folklore* 67: 333–349.
- Bauman, Richard, 1983. "The Field Study of Folklore in Context," in R. M. Dorson and I. G. Carpenter, eds., *Handbook of American Folklore*. Bloomington, Indiana University Press, 362–368.
- Ben-Amos, Dan, 1969. "Analytical Categories and Ethnic Genres," *Genre* 2(3) (1969): 275–301.
- Ben-Amos, Dan, 1971. "Toward a Definition of Folklore in Context," *Journal of American Folklore* 84 (1971): 3–15.
- Ben-Amos, Dan, 1993. "'Context' in Context," *Western Folklore* 52 (2, 3, 4): 209–226.
- Cahan, J. L. 1938. *Yidisher folklor*. Vilna: YIVO. (Yiddish)
- Chatman, Seymour, 1978. *Story and Discourse*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Dégh, Linda and Andrew Vazsonyi, 1976. "Legend and Belief," in Dan Ben-Amos, ed. *Folklore Genres*, Austin: University of Texas Press, 93–123.
- Duranti, Alessandro and Charles Goodwin, 1992. *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldberg-Mulkiewicz, Olga, 1989. *Ethnographic Topics Relating to Jews in Polish Studies*. Jerusalem: Magnes Press.

¹⁶ This issue has been studied extensively from various perspectives—historical, literary, ethnographic, and folkloristic—and there is no room to list them all here. I note only that many of the articles in Shmeruk and Werses collection on interwar Jewish Poland (Shmeruk and Werses 1997) deal with this topic.

- Jakobson, Roman, 1960. "Closing Statement: Linguistics and Poetics," in Thomas A. Sebeok, ed., *Style in Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Junosza, Klemens, 1905. *Cud na Kirkucie*. Warsaw: Skład Główny w księgarni: E. Wende i Spółka.
- Malinowski, Bronislaw, 1965 [1935]. *The Language of Magic and Gardening, Coral Gardens and Their Magic II*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nofer-Ładyka, Alina, 1985. "Szaniawski Klemens pseud. Kl. Junosza," *Literatura Polska Przewodnik Encyklopedyczny*, ed. Rafał Łąkowski. Warsaw: Państwowe wydawnictwo Naukowe.
- Noy, Dov, 1967. "R. Shalom Shabazi in the Folk Legends of Yemenite Jews," *Bo'i Teiman*, Tel Aviv, Ofakim. pp. 106–131. (Hebrew)
- Noy, Dov, 1976. "The Death of R. Shalom Shabazi in the Yemenite Folk Legend," in Joseph Tobi, ed., "Legacy of the Jews of Yemen." Jerusalem: *Bo'i Teiman*, 132–149. (Hebrew)
- Olsvanger, Immanuel, 1931. *Rosinkess mit Mandlen: Aus der Volksliteratur der Ostjuden*. Basel: Verlag der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde.
- Prokop-Janiec, Eugenia, 1997. „The Reception of Yiddish Literature in Poland Among Readers of Polish), in Chone Shmeruk and Samuel Werses, eds., *Between Two World Wars: On The Cultural Life of the Jews in Poland in its Three Languages*). Jerusalem: Magnes Press, 407–418. (Hebrew)
- Rechtman, Avraham, 1958. *Jewish Ethnography and Folklore: Memoirs of the An-Ski Expedition*. Buenos Aires: YIVO. (Yiddish)
- Shmeruk, Chone, 1981. "Contacts Between Polish and Yiddish Literature: The Story of Esterke and King Cazimir of Poland," in *Yiddish Literature in Poland*. Jerusalem: Magnes Press, pp. 200–280; first published in *Hasifrut* 21 (1975), pp. 60–100. (Hebrew)
- Shmeruk, Chone, and Samuel Werses, eds. 1997. *Between Two World Wars: On The Cultural Life of the Jews in Poland in its Three Languages*. Jerusalem: Magnes Press. (Hebrew)
- Urbach, E. E., 1987. *The Sages, Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem: Magnes Press. 1976 (Hebrew)
- Werses, Samuel, 1987. "Processes of Folktale Narration in Agnon Creation," in *Mendele to Hazaz: Issues in the Development of Hebrew Literature*. Jerusalem: Magnes Press, 230–256. (Hebrew)
- Zamarski, Roman, 1854. *Domowe wspomnienia i powiastki*, Warsaw.

**Medkulturna pripoved v 19. stoletju:
Judovske ljudske zgodbe, ki jih je zapisal poljski avtor**

Haya Bar-Itzhak

Obravnavana je knjiga z naslovom *Cud na kirkucie* (Čudež na pokopališču), katere avtor je Poljak Klemens Junosza. Na tem primeru avtorica podrobno raziskuje pripovedi, ki so pripovedovane v okoljih, kjer se stikajo različne kulture – tako imenovane medkulturne pripovedi. Analiziran je vpliv različnih dejavnikov, ki delujejo na besedilo v takih okoliščinah.

V knjigi najdemo natančen opis okoliščin pripovedovanja in porajajočih se vezi med židovskim pripovedovalcem in njegovim poljskim poslušalcem. Navedenih je osem zgodb, ki jih je ali pa jih je želel povedati pripovedovalec v knjigi. Zgodbe so sledeče: 1. Kako se je fetus naučil 'Torah' v trebuhu svoje matere, 2. Nesreča ki jo je Berek napovedal za svoje mesto, ali Berek in demoni, 3. David in Goljat, 4. Šestintrideset pravičnih mož; 5. Prerok Elija na semnju v Lubartówu, 6. Estera, židovska poljska kraljica, 7. Jakob in Ezav, 8. Čudež na pokopališču.

Avtorica obravnava osnovna teoretska vprašanja, ki se navezujejo na raziskave ljudskega slovstva, še posebej na medkulturno pripoved in njen vpliv na besedilo, ki nastaja v takih okoliščinah.

Kurze Bemerkungen zum baltischen und slawischen Modell der Seele

Bernd Gliwa

In memoriam Gintaras Beresnevičius (1961–2006)

*A new etymology of Lithuanian sveikata 'health' is provided. The imperative *sueiki! 'go together!' developed regularly into sveiki! 'be healthy!' having the behaviour of an newly created adjective sveikas 'complete, healthy'. Health results if the soul is fixed within the body. Therefore, Lithuanian siela 'soul' and the cognate Sl. *sila 'force' is related to I.-E. *seH-i- 'to connect, bind'. This indicates the soul being well incorporated into the body and names the physical part of the soul, leading to health and strongness of a person.*

Es herrscht Einigkeit darüber, dass sl. *sila 'Kraft' eine Entsprechung zu lit. *siela, sielė* 'Seele', apr. *seilin* 'Fleiß' ist (LEW: 781f.; Boryś 2005: 547f.). Der weitere Vergleich ist unsicher (Mažiulis 1997: 92f.). Boryś nimmt eine Grundlage idg. *sē(i)- 'ziehen' an – denkbar für 'Kraft', aber was hat das mit der Seele zu tun?

Es ist in der Ethnologie allgemein bekannt, dass das Ein-Seelen-Konzept des Christentums keinen Anspruch auf Universalität hat (Pfleiderer et al. 1995). Einen Entwurf für ein Zwei-Seelen-Glauben bei den Balten u.a. hat Greimas (1990: 147-161) aufgestellt. Er stützt sich dabei u.a. auf den Gruss *sveikas, gyvas!* wonach eine Seele existenziell ist (*gyvybė* 'life'), während eine zweite befähigt ist, den Menschen zeitweilig zu verlassen, ohne dass dieser sterben muss – der Mensch ist dann krank und kraftlos oder schläft. Die gleiche Dualität zeigt sich in einigen Märchen, wo es ein *gyvasis vanduo* 'Lebenswasser' und ein *gydantis vanduo* 'Heilwasser' gibt (Greimas 1990: 152).

Beresnevičius (2001: 168-172) trennt gar fünf verschiedene Teile bzw. Erscheinungsformen der Seele anhand des litauischen Materials. Das sind *šešelis* 'Schatten', vorkommend in der magischen Praxis und wohl verbunden mit dem Glauben, dass übernatürliche Wesen und auch Verstorbene keinen Schatten haben; *sveikata* 'Gesundheit'; *šmėkla* 'Gespenst' – erscheint in der Nähe von Gräbern oder Sterbeorten zumeist durchsichtig und nicht greifbar in menschlicher Form, *antrininkas* 'Doppelgänger' ähnelt dem Menschen und erscheint zum Todeszeitpunkt, *vėlė* 'Seele des Verstorbenen'.

Diese feine Unterteilung erscheint nicht sonderlich begründet. *Šmėkla, antrininkas* und *vėlė* sind im Wesentlichen dasselbe Phänomen – Erscheinungen der Seele des Verstorbenen, diesem ähnlich und bevorzugt zum Todeszeitpunkt, kurz nach dem Tode und zu bestimmten Zeitpunkten nach dem Tod und zu Kalenderfesten anzutreffen. Der Schatten ist eher kein Teil der Seele, sondern eine Folgerung aus deren Eigenschaften. Diese Aufteilung steht daher nicht mit der genannten Zweiteilung der Seele im Widerspruch. Beresnevičius berücksichtigt den als Lemma gewählten Begriff *siela* nicht in dieser Auftei-

lung. Anscheinend sieht er diesen als Oberbegriff aller genannten Komponenten. Dies ist indessen fraglich, denn *siela* wird immer in Bezug auf den lebenden Menschen gebraucht, nie für die Seele des Verstorbenen.

Damit ergibt sich eine weitgehende Identität der Begriffe *siela* und *sveikata*. Hier gibt es eine interessante Parallele zu sl. **sila* ‘Kraft’, denn lit. *turėti sveikatos* wörtlich ‘hat (viel) Gesundheit’ bedeutet ‘stark sein’, bezogen auf physische Kraft. Der Wunsch *į sveikatą!* ‘Gesundheit!’ ist notwendig wenn jemand niest, denn sonst kann der Teufel dessen Seele entführen, die offensichtlich während des Niesens ausgetreten ist, und der Mensch verkümmert. Diese Aufmerksamkeit ist ganz besonders bei der Braut notwendig. Beresnevičius (2001: 171) sieht wegen des anzunehmenden Ausweiches dieser Seelenkomponente durch die Nase den Sitz der *sveikata* in der Lunge. Damit läge allerdings eine Dopplung vor, denn auch der Lebenshauch wird ja als Wind verstanden gr. *ψύχη*, lat. *animus*, lit. *vėlė* etc. was ebenfalls eine Lokalisierung in der Lunge wahrscheinlich macht. Die Seele kann außerdem im Schlaf ausfahren (u.a. als Vogel, Maus, Schmetterling). Damit die heimkehrende Seele den Körper wiederfindet, besteht das Verbot einen Schlafenden zu bewegen. Andernfalls wäre Koma die Folge.

Der Begriff *sveikata* ‘Gesundheit, Ganzheit’ nebst *sveikas* ‘ganz, gesund, heil’, *sveikinti* ‘grüssen’ < ‘Gesundheit wünschen’ gilt als etymologisch ungeklärt. Ich schlage vor, den Begriff, der als Imperativ *į sveikatą!* gebraucht wird auf einen älteren Imperativ **sueiki!* ‘gehe zusammen’ zum Verb *su-eiti* ‘zusammenkommen’ zurückzuführen, also als der Wunsch bzw. Befehl, dass die kurzzeitig aus dem Körper ausgetretene Seele wieder mit diesem zusammenkomme. Dass daraus *sveiki!* wurde, ist kaum vermeidbar. Dieser Imperativ hat nun bereits die Form eines Adjektivs, und zwar Nominativ & Vokativ Plural von *sveikas* ‘heil, gesund’ wie *gyvi* zu *gyvas* ‘lebendig’ im Gruß *Sveikas, gyvas!* (in der persönlichen Anredeform Du) bzw. *Sveiki, gyvi!* (bei höflichem Sie). Davon ausgehend lässt sich dann das Abstraktum *sveikata* ‘Gesundheit’ bilden.

Der Grundgedanke von *sveikata* ‘Gesundheit’ wäre dann die Ganzheit aller Bestandteile, das miteinander-Verbundensein. Gegebenenfalls. ist die Gesundheit das, was Körper und Geist miteinander verbindet – als separates Bindeglied, oder einfach nur die Anwesenheit der Seele im Körper. Der letztere Fall wäre eine Variante des Ein-Seelen-Konzeptes als historisch ältere Stufe, wobei dann tatsächlich diese eine Seele den Charakter eines Laufthauches haben und in der Lunge sitzen kann. Sicherheit kann hier derzeit nicht gewonnen werden.

Aus dieser Sicht kann der Begriff balt-sl. **seila* ‘Kraft, Seele, Gesundheit’ neu interpretiert werden. Dieser kann dann von idg. **seH₂-(i)-* ‘binden’ abstammen, als das was Körper und Geist zusammen hält bzw. deren Kooperation gewährleistet. Diese Sicht hatte Beresnevičius (2001: 168) bereits kurz angerissen, als er eine Herkunft von lit. *sieti* ‘verbinden’, die von eben jener Wurzel abstammt, annahm. Wie dem auch sei – eine Wurzel der Struktur **sē(i)-*, wie auch von Boryś angesetzt, setzt einen Laryngal voraus, woraus durch Laryngalmetathese eine Schwundstufe als **siH-* entstehen würde, vor Konsonant als *sy-C-*. Genau wie neben *sieti* auch *syti* in gleicher Bedeutung besteht und *Lyda* (ein Fluss), *lydyti* ‘gießen (Metalle)’ neben *lieti* ‘gießen (Wasser)’ und zur gleichen Sippe gehörige *lytūs* neben *lietūs* ‘Regen’ zu idg. **leiH-* ‘gießen’ (Smoczyński 2003: 28-31), so wäre eine Variation von *sylf* und *sieľf* im Litauischen möglich, ohne dass man *sylf* ‘Kraft’ zwingend als Entlehnung aus einer Slawine ansehen muss. Selbst die genaue Übereinstimmung der Bedeutung von lit. *sylf* ‘Kraft’ mit den sl. Belegen ist kein sicherer Beweis, denn wie *turėti*

sveikatos 'stark sein' zeigt, ist die Beziehung von Gesundheit und Körperkraft auch sonst im Litauischen bekannt.

Literatur

- Beresnevičius, G. 2001: *Trumpas lietuvių ir prūsų religijos žodynas*. Vilnius: Aidai.
- Boryś, W. 2005: *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków: Wyd. Literackie.
- Greimas, Algirdas Julius 1990: *Tautos atminties beieškant*. Vilnius, Chicago: Mokslas, A. Mackaus knygų leidimo fondas.
- LEW = Fraenkel, E., 1962, 1965: *Litauisches etymologisches Wörterbuch I-II*. Heidelberg/Göttingen.
- Mažiulis, V. 1997: *Prūsų kalbos etimologijos žodynas IV – R–Z*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Pfleiderer, B.; Greifeld, K.; Bichmann, W. 1995: *Ritual und Heilung*. Berlin: Reimer.
- Smoczyński, W. 2003: *Hiat laryngalny w językach bałto-słowiańskich*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Notes on the Baltic and Slavic Structure of the Soul

Bernd Gliwa

A new etymology of Lithuanian *sveikata* ‘health’ is provided. The imperative **sueiki!* ‘go together!’ developed regularly into *sveiki!* ‘be healthy!’ having the behaviour of an newly created adjective *sveikas* ‘complete, healthy’. In traditional Lithuanian greetings *Sveiki, gyvi!* ‘Be healthy and alive!’ one found a twofold soul, consisting of *gyvybė* ‘life’ and *sveikata* ‘health’. Thus some fairy tales provide “live water” and “healing water”. Health results if the soul is fixed within the body. Therefore, Lithuanian *siela* ‘soul’ and the cognate Sl. **sila* ‘force’ is related to I.-E. **seHi-* ‘to connect, bind’. This indicates the soul being well incorporated into the body and names the physical part of the soul, leading to health and strongness of a person. Consequently, Lith. *turėti sveikatos* ‘having health’ means ‘being strong’.

SODOBNA MITOLOGIJA

MITOLOGIA CONTEMPORANEA

CONTEMPORARY MYTHOLOGY

The Destiny of Traditional Demonological Beliefs in Contemporary Ukrainian Society

Olesya Britsyna, Inna Golovakha-Hicks

Researched are the survivals of traditional pagan beliefs in contemporary society. It is considered that these elements of traditional culture are among crucial moments for an understanding of modern performers and their texts in contemporary agricultural and urban Ukrainian communities.

The study of survivals of traditional pagan beliefs in contemporary society is one of the most crucial moments for an understanding of modern performers and their texts in contemporary agricultural and urban Ukrainian communities. While declaring that the general system of traditional mythology has been destroyed a long time ago (in industrial or in the so called “non-traditional” society), we have to keep in mind that traditional beliefs of our contemporaries contain a great amount of mythological survivals. Contemporary bearers of traditional knowledge often combine mythological notions with a set of modern superstitions, which are often supported by mass media sources and are very different from the original traditional forms, nevertheless they have a lot of common features with mythology. As a result superstitions and mythological beliefs are frequently used as criteria for further modes of behavior in everyday life.

Fieldwork provided by folklorists in the recent decades in the different regions of Ukraine and the observations in urban communities have provided important evidence of the wide spread extent of traditional mythological beliefs. Demonological legends always were extremely popular in Ukrainian agricultural communities, and they still play an important role in spiritual life of people today.

It is worth stressing that traditional methods of collecting folklore in modern society often fail to show an accurate picture of the spread of demonological beliefs in a certain community. If one expects a great amount of stories and does not receive them from tellers at once, this does not prove the absence of traditional mythological knowledge in the community. Often people give negative answers to direct questions about witches, dragons, house demons, mythological notions about the crossroads, etc. This is a paradox, that splendid information is usually hidden, so one has to be extremely careful to notice everything concerned with the traditional mythological notions. Nevertheless they usually can be traced even in the everyday communication and behavior. Even mere conversation among neighbors often contains a lot of superstitions. For instance, we witnessed situations when conversation between a few women on the street would concentrate around a neighbor whom they suspect of doing a witchcraft, or a simple question of being lost in the forest would discover the complex of ancient beliefs on the topic of wrong behavior, which caused the situation of “being lost in the forest”. A sim-

ple mention of the crossroads often results in discussions about demonic forces acting there.

Oral transmission can't be considered as the unique source of mythological notions in contemporary life, since other sources, including official, also have to be investigated. We can't ignore, for instance, the fact that some holidays have become popular in Ukraine due to mass media sources (Halloween, St.-Valentine Day) and organically feted into ordinary's people life. Such new adopted traditions often are unified and do not possess any regional particularities and variations, which differs them from authentic folk traditions of certain regions.

Mythological plots in contemporary Ukraine have a tendency to occupy a specific region, while being absent in others. For instance, in some villages in Černihiv Poliss'ja we can notice an alive and actively functioning beliefs about the ability of a witch to turn into a wheel or into various animals, at the same time in Kyïv and Žytomyr regions this motif belongs to the passive repertoire, but at the same time in the repertoire of local performers there dominate some other traditional plots, for instance, the strong belief that a witch can harm you by giving you something [*dann'ja*]. Someone who touched the *dann'ja* (it can be a cup or a glass, which breaks in your hand) will be under the influence of witchcraft. The prohibition to borrow some thing or to give anything to others results from this belief. The strong regional dependency of various mythological texts can confuse the collectors and make them think that certain plots or motives died out in contemporary times, when in reality they are not functioning in particular villages but are widely spread in others. These regional preferences reflect the peculiarities of traditional culture of the different regions of Ukraine, which are often deeply rooted – so far as concerns the peculiarities of the ethnic traditions of the different tribes, which inhabited these territories in the ancient times. Such differences are so strong that even a long time can't unify them.

The limited interest in demonology (or so called “lower” mythology) during the romantic period can be easily explained by the fact that scholars were primarily interested in the atavistic rudiments of the “higher” mythology. At this time alive and actively functioning demonological plots did not attract collectors' and scholars' scientific curiosity. Demonological legends were actively collected by Ukrainian folklorists only at the end of the 19th – beginning of the 20th century. I. Nechyj-Levitsky, V. Hnatjuk, B. Hrynčenko, O. Malynka, V. Lesevyč, V. Myloradovyč and others collected a lot of demonological folk legends, often they did not pay as much attention to their study, as to the investigation of the other folk genres. Demonology has often been analyzed only in the context of folk pagan beliefs of the old Slavs. Neither performers of demonological prose nor texts themselves attracted any special attention. The Ukrainian writer, and folklorist I. Franko in his article “Bel parlar gentile” (1909) pointed out that folklorists should study folklore more widely, pay more attention to non-popular prosaic genres and create new approaches for the study of folk tradition and folk communication [Franko, 1986: 9]. Unfortunately, his ideas did not receive strong support at that time and folklorists concentrate all their attempts on the study of epic singers and later on the tale's recordings and performing, completely ignoring demonological prose. From today's point of view we can see that the very nature of demonological legends as genre is a base for its popularity among bearers.

If we turn our attention from the researches to the actual life of the folk demonological prose in the last 100 years in Ukrainian communities, we'll see a very interesting picture, and within the frames of this picture we'll see that folk demonology is one of the

most favorite genres of the Ukrainian folk performers and their listeners today. Active bearers of this tradition are present in both traditional agricultural and contemporary urban communities. Independently from politics and researcher's interests, demonological legends survived the time and historical changes and were passed on to the new generations. But the survival of the folk demonology and its popularity among members of the traditional agricultural communities is not as amazing as the influence it made on the world view and even on the mode of behavior of the contemporary urbanites. Collecting contemporary demonological legends in a traditional community we gained a chance to see clearly the origins of the superstitions and beliefs of our contemporaries which otherwise would look unexplainable, for instance, belief in supernatural forces among even most educated part of the population (cultural and political elite). Even among the most educated and technically minded persons in contemporary Ukraine there are extremely strong beliefs in witches, witchcraft, house demons, dead souls, sorceresses, and their influence on human life. Anthropologists who studied primitive cultures (C. Lévi - Strauss, A. Tylor, M. Morgan) all mentioned that for primitive tribes the reality itself is mythical. This would be a more or less accurate parallel to the contemporary spiritual life of Ukrainians. They are even building up the mythical reality using TV, newspapers, Internet. Let us prove it on various examples. The plot of the "dead returning" is very popular in today's Ukrainian agricultural and urban communities of different regions. Superstitions, beliefs, dreams' interpretation, rituals surrounding death itself, funeral and post-funeral period helping people to deal with death in a sort of pagan, primitive way. Traditional knowledge of any community has saved in a collective memory of the performers numerous texts of different genres and plots regarding the topic of the dead returning. For instance, the "dead fiancé's" motif is popular among bearers as a part of the folk narrative tradition (balladic and prosaic) and at the same time it was a constituent part of a set of superstitions and beliefs not only in traditional communities, but also in the urban culture. This motif gave important evidence of the traditional, most archaic understanding of the pass way between the worlds of the dead and alive, it equalizes wedding and death, giving us a picture of the world created by our ancestors and surviving in atavistic forms until most recent times. In urban communities we collected some clear examples of the fact that the traditional "dead fiancé" plot mirrored an influential, living belief widely spread among contemporary Ukrainians. For instance, in the Ukrainian newspaper *Факти* ("Fakty" – facts) in May 2005 was published an article about a tragic story, which had happened to a 14-year-old girl drowned in the river. Her grandma said in the interview that she heard the voice, which told her right after the death of the girl: "Your granddaughter got married. Fiancé from the grave came and took her." Thus, we are dealing here not just with a poetic symbolic language or simply a literary or folk plot, but with the actual alive belief of our contemporaries (let's point here also to an ancient, and at the same time alive today ritual of burying an unmarried girl in a wedding dress). Here is another clear example that, in contemporary Ukraine, the mass media are one of the most influential sources of transmission of traditional knowledge. In all the articles on catastrophes – personal, natural or social (people being killed, car accidents, murder, disappearance of the people) the first question an Ukrainian journalist would ask the victim would be: "Could you feel its coming, were you experiencing any signs from above?" The responses of the people can vary, but most commonly it would be such: "I saw a prediction in a dream, but did not interpret it correctly"; "The bird was beating into my window predicting the death";

“My dead ancestors came to warn me about the coming tragedy”; “The dog was barking all night”. We have to remember that such answers require the knowledge of traditional context at the very deep level (from both sides, because there are no explanations needed, neither for the person asking nor for the respondent): both sides have to know that according to traditional beliefs: dog barks when death is about to occur, cats and dogs feel when their owner will die and show it in various ways, birds can predict the death by flying into the house and pecking against the windows. This is going back to pagan beliefs that demons and the dead can turn into animals, birds can represent a dead soul, etc. Thus, we see that people found such questions to be not only normal, but even natural in the general conversation. A communicative artistic event arises in the conversation between the journalist and the witness of the event, and as a result the entire article looks like a folk narrative and all the readers become its audience. Let’s analyze more samples when mass media sources become a chain ring in the life of traditional demonological beliefs. Stuttering, epilepsy, fears of various kinds which people prefer to treat with the help of the sorceress, white witchcraft of folk healers which includes the use of the black cloth and egg rubbing as the main treating equipment. How do people find out about such healers? – Oral recommendation plays a big but not the main role. Much more influential are articles published in respected newspapers and magazines advertising the services of white witches (called *vorozky* and *znacharky* in Ukraine). The mentality of people is such that they often trust *vorozka* much more than hospitals and doctors (especially in cases when medicine is powerless). The same kind of behavior was very typical for Ukrainians at the end of the 19th century. People in the village would ignore doctors and go to the healers for treatment; if death was the result of the treatment, others would say that this was the destiny of the individual. The same concerns fortunetellers. At least four out of 17 TV channels permanently advertise the services of the future tellers, dream interpreters, white witches. Naïve hope was expressed by the priests of the 19th century that superstitions and belief in witchcraft, dead souls returning, and folk healers would disappear with the growth of literacy, but now we can say, that the spread of literacy fortunately did not influence the folk narrative tradition to a great deal. Today’s situation in terms of witchcraft, superstitious beliefs and traditional worldview is about the same as it was a hundred years ago, with the exception that all the literary sources were adapted by villagers as a part of the oral tradition (bible legends, magazine or newspaper articles are functioning inside the community as a natural, organic component of the oral tradition). Despite complete literacy of the population we can still trace living demonological beliefs. So far literacy has not dramatically influenced either the functioning of certain genders or the mentality of its bearers over the last century.

Today folklorists are confronted with the question: does traditional knowledge influence mass media sources, or are they becoming one of the most influential channels for the transmission of the oral tradition in modern times? The only thing we can say with certainty is that both the oral transmission and written sources are often serving the same purpose: to prolong and intensify the life of traditional knowledge. As a result, mythological elements become a part of the spiritual and everyday life of our contemporaries. Let’s take a closer look at some other aspects concerning the functioning of demonological motifs in agricultural and urban communities.

The narratives about the crossroads, and the set of superstitions, rites and rituals surrounding them can be an obvious evidence of widespread traditional beliefs and the

destiny of traditional mythological notions in contemporary oral culture. This is quite clearly presented in the texts, which reflect an attitude of contemporary villagers toward the crossroads. The traditional attitudes to the crossroads as to dangerous places inhabited by supernatural forces and creatures are extremely stable and steadily reproduced in Slavic oral culture. They are also well known in other ethnic cultures.

The research conducted in the different Ukrainian regions provides a source for investigation of traditional mythological notions, reflected in the everyday behavior and in the traditional narratives, its functioning and performance peculiarities during the 20th and at the very beginning of the 21st century.

Contemporary bearers often give a pragmatic explanation of the evident fact, that in Ukrainian villages the buildings as a rule are built far from the crossroads. This is quite opposite to the mode of the contemporary urban space organization. Mythological explanations are extremely rare now. But the evidence of survival of mythological notions is quite clear too. They are actualized in the stereotypes of the everyday behavior, often based on the traditional prohibitions and limitations. This provides a good example of the mode of the contemporary functioning of mythological notions.

Since traditional notions concerning crossroads are stable and reproduced in different cultures, scholars paid close attention to this topic, which helps to investigate important features of the mythological semantics of this locus, its ritual and sacred meaning in traditional occupations. On the basis of studies by our predecessors, we are going to make an attempt to look over the circle of motifs linked with the crossroads and reproduced by contemporary performers. These traditional notions constitute part of the much wider area of traditional mythological images. Russian folklorist E. Levkievskaja stressed that mythological semantic and ritual functions of the road appear to be the most noticeable in the places where two roads meet (crossroads) [Levkievskaja: 1999]. This why in folk tradition notions about the crossroads obtain semantic and poetic features of the road, the way of life, life's destiny. In folk imagination, the road at the crossing is interpreted as a border between two worlds: the world of the dead and the world of the living. It is the dangerous place where demonic forces are gathered. The texts, which reflect traditional notions about crossroads, vary not only verbally, but also in the plot details. The most commonly functioning motifs and plots among contemporary performers would be following:

- meeting with the mythological creature on the crossroads (demons, tornado, witch turned into a dog, etc.);
- house, which was built on the crossroads is uninhabitable. Only demonic creatures live there, those who ignore this fact become sick, die, or are disturbed by demonic forces and leave this house;

The mode of traditional behavior – some typical rituals and rites linked with the crossroads, which can be accompanied by the verbal component – also reflects the mythological semantic of this place. The most popular and actual among them today are:

- the removing, banishment, burying or demolishing of certain objects with sacral purpose (to protect or harm someone, to make a sacrifice, etc.);
- the sacral signs on the crossroads (for the needs of protection);
- the crossroads as a place for fortune telling, place for graves of those who died unnaturally, place for punishment, execution, etc.;
- the place, where people recollect dead ancestors.

Such beliefs are closely linked with traditional prohibitions, which limits the mode of behavior at the crossroads (for instance, prohibitions to stay there overnight, to pick up things which were dropped there, to sing or scream, and to leave litter on the crossroads.

All these prohibitions are based on the archaic notions which have been preserved in the memory of the folk bearers. There are many facts confirming the stability of traditional knowledge among contemporary bearers of tradition. Our fieldwork shows how alive those notions are in agricultural communities. We collected various texts which reflect a prohibition to build houses on crossroads. These are the stories about demons scaring the occupant of the house at night, and about a tornado chasing women on the crossroads. All of them come up in the conversations quite naturally and villagers (who tell the story) have no doubts that crossroads are sacred, demonic places. Older performers told us on numerous occasions that the new generation does not believe in the dangers of the crossroads, yet right after these remarks we would hear a story proving non-believers to be wrong. All these stories prove the stability of mythological images, their popularity.

It's the case that today's audience in Ukrainian folk communities' demands demonological legends and listens to them with greater interest than other folklore plots. This is why demonological legends give us not only a chance to analyze the life of certain narratives, but also an opportunity to understand the traditional worldview of its bearers. Texts themselves become a bridge to the traditionally oriented minds of the people who live in contemporary folk communities. If among urban bearers of tradition demonological knowledge exists as a set of superstitions, mythical beliefs and analogies, in the traditional agriculture communities they are functioning as fully organized texts some of which completely correspond to the recordings of the late 19th century. If you go to an Ukrainian village today, you will receive the full flavor of various demonological plots. Today's agricultural folk community gives the researcher a chance not only to hear the story, but to experience the presence of the house demons (*they have hairy hands, heavy, whispering voice*), to talk to dead souls, to see dragon flying through the chimney, to touch a witch's tail. All your senses are included in the transmission of the demonological legend. Whenever you are in the village, talking to the bearers of the tradition you can't logically deny the existence of the demonic forces and underestimate their influence on human life because the entire atmosphere of any communicative event is influenced by the traditional worldview of our ancestors. On the sample of the particular village we would like to prove that demonological legends are spontaneously transmitted in the natural context in today's Ukrainian agricultural community and even more widely spread than a hundred years ago in the same community.

During the last 12 years we thoroughly studied the folklore prosaic repertoire of the Ukrainian village Ploske. We consider Ploske to be a typical and quite representative contemporary Ukrainian folk community. Demonological prose narratives collected during these field trips include legends about house demons, male and female witches, white and black witchcraft, stories about returning of the dead, legends about mermaids, devils, sorceresses, texts built on the dream's interpretation. Some of these texts gave interesting and unexpected materials, which are very important for the study of the life of the contemporary prosaic tradition. Considering the fact that we had materials for comparative analysis of the contemporary texts, and those which were collected over a hundred years ago in Ploske by Ukrainian folklorist O. Malynka [Malynka, 1902], we could study the life of folk prose in this community in its historical dynamics and can compare its statuses

among active and passive bearers at the end of the 19th century and the beginning of the 21st century. During our fieldwork we used various techniques for collecting narratives as well as their context. Prosaic texts collected from contemporary narrators with video and audio equipment testify very clearly that at least in this community folklore is as alive as ever and its performers and audience are very enthusiastic about and active during the artistic communication. Even with repeated recordings of the same story from the same performer in different communicative situations, each had its own character and charm. During our research in Ploske we tried to follow the ‘vacuum-cleaner’ method (complete survey, when all the texts independently of their aesthetical value are recorded by the field worker). Incidentally, this was the method O. Malynka used in his fieldwork, and for doing this he was actively criticized by two most prominent folklorists at the time B. Hrynčenko and V. Hnatjuk. They argued that his texts were far away from being perfect, some of them V. Hnatjuk described as being damaged, uninteresting and lifeless [Hnatjuk, 1902: 42]. Ironically enough, O. Malynka’s recordings are much more valuable for contemporary scientists since they give a clearer picture of the actual life of folk tradition in the community at the particular historical time and give us a chance to make objective comparative analyses with today’s situation. His anthology has 52 prosaic texts from Ploske. Our materials collected at the turn of the 21st century (we recorded over 300 prosaic texts; most of which are demonological legends and tales) testify that the folk prose tradition in Ploske did not decrease over the century despite the strong belief of most folklorists of the second half of the 20th century that traditional folklore genres are dying and the number of knowledgeable performers is continuously decreasing. During our fieldwork we communicated with more than fifty performers, twenty of whom can be characterized as active. Most of our volunteer-performers were elderly and not highly educated women. They were the easiest to involve into communication, they knew a lot about traditions and what’s crucial – they believed in what they said. Folklore is a natural part of their existence and they perform not so much for listeners as for themselves. Whenever we would ask about particular demonological legend or plot, recorded in this community a century ago we would receive not only this text but variations as well (witch turning into cat or a dog, witch turning into a wagon wheel, the hard death of the male witch, the appearance of the house demon and his prediction of the future). All of these texts were familiar in a “full” plot development to most of our respondents. They would address us to the newspapers and bible texts for the references (a common element of the contemporary performing act) or swear that they saw witch’s tail and even touched it, felt the breath or the touch of the hob, heard his voice, they would use their neighbors as the addressee of the demonic forces action (dead mother came to my neighbor, hurricane at the cross-walk blew the neighbor away or the neighbor was a witch) and with this many witnesses you would have to believe that this is the world where such things happen.

Thus, all the plots and motifs recorded by O. Malynka are actually functioning in the natural context in contemporary Ploske. We also found more plots of demonological legends than folklorists of the 19th century have collected there. The mythical beliefs and traditionally oriented mentality of the people are present as strongly as was described by our predecessors. The recordings of the late 19th and of the very beginning of the 20th century give us a possibility for comparative analysis of the life of the demonological prose over the century in certain communities [see: Britsyna O., Golovakha I., 2004].

Materials collected there prove that traditions in the agricultural community are preserved and passed down through generations. All the traditional demonological per-

sonages are well known to the contemporary villagers, the plots and motifs recorded in the 19th century are functioning in traditional agricultural communities as a part of an active repertoire, the main element of the oral communication during which an exchange of the traditional knowledge occurs. Demonological prose is still an important part of the spiritual life of the traditional agricultural community today.

In cities demonological prose is functioning as a set of beliefs and superstitions which correspond to the traditional plots and pagan beliefs of previous generations. The traditional plots do not function as a part of an artistic communicative event in urban communities as actively as in village communities due to the specific nature of the urban folk communities versus the agricultural community: in the village the territorial closeness, the similarity of the life style and spiritual interests make the community much stronger traditionally oriented, traditions preserving unity. In the city, members of a particular folk community are much more flexible and mobile and influenced by many different factors. This makes it especially amazing how widely spread and influential traditional demonological beliefs among contemporary Ukrainian urbanites. The political, social, cultural and every day life of an ordinary Ukrainian urbanite is explained by the members of the community not through natural causes but through traditional understandings of the way things happen: husband left you – look for the white witch who will help return him to you, you are sick a lot – look for a black witch who makes you sick; people sincerely believe in the human or above human (demonic) influence over their life and they try to protect themselves with the help of traditional knowledge.

We began our article with a newspaper example, in order to show how widely spread and popular traditional plots are, let us finish with a similar example, which proves one more time the traditionally oriented world view of the contemporary people, their mythical consciousness and wish to explain events through the action of the supernatural forces. There was an article published in a Kyiv newspaper in 2004 describing a case of unexplainable evil. When the doctor of the small village with a very good reputation suddenly went crazy and killed four people in the village. The case is strange. But the reaction of the villagers to our understanding is much more strange: they all decided that the doctor could not behave like that, that the village's evil witch had got into his body and done it. Thus, the doctor is innocent and they are looking for the witch in order to punish her. In our opinion this example shows very clearly that agricultural and urban demonological beliefs are alive, close bound together and actively functioning in contemporary Ukrainian society.

The wide spread of demonological beliefs among urbanized people shows us that in contemporary Ukraine the connections (spiritual, cultural and economical) between the city and village are very tight and that the traditional agricultural way of living influences people's life more fully than urbanization influences traditional communities. In order to understand properly and to describe correctly the place of mythological survivals in the consciousness of Ukrainian urbanites and the popularity of demonological beliefs among them, we have to take into account that they are closely linked and often deeply rooted in the traditional culture of agricultural folk communities. Due to the natural causes, Ukrainians living in big cities have very tight connections to the village life: most of them have first generation relatives living in a nearby village, they visit them, they eat out of the village gardens, they celebrate big events in the villages among their relatives. As a result the traditional agriculture mentality influences urbanites as strongly as contemporary urban mode of life influences new coming individuals.

Bibliography

- Britsyna O., Golovakha I., 2004. Prozovij fol'klor sela Ploske na Černihivščyni (Teksty ta rozvidky). – Kyïv, Naukova Dumka.
[Брицина О., Головаха І. Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині: Тексти та розвідки. – К.: ІМФЕ НАНУ, 2004.]
- Franko I., 1986. Bel Parlar Gentile // Zibrannja tvoriv u 50 t. [Collected works in 50 vols]. Vol. 37, p. 8–20. – Kyïv, Naukova Dumka.
[Франко І.Я. Бел парлар gentle // Зібр. творів : У 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1982. – Т. 37. – С. 8–20.]
- Hnatjuk V., 1902. [Retsenzija na kn.: Sbornik materialov po maloruskomu fol'kloru, 1902, Černihiv]. Zapysky naukovoho tovaryštva im. T. Ševčenko, 1897. – Vol.– XVIII. – Book 4, p. 48–50.
[Гнатюк В. [Рец. на кн.: Гринченко Б. Д. Етнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Вып. 2. – Чернигов, 1897. – 390 с.] // Записки наук. т-ва ім. Т. Шевченка. – 1897. – Т. XVIII. – Кн. 4. – С. 48–50.]
- Levkievskaja E., 1999. Doroga. Slavjanskiye drevnosti: Etnolingvističeskij slovar'. – M., Meždunarodnyje otnošenija, p. 124–129.
[Левкиевская Е.Е. Дорога // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. – М.: Международные отношения, 1999. – С. 124–129.]
- Malynka O., 1902. Sbornik materialov po maloruskomu fol'kloru. – Černigov.
[Сборник материалов по малорусскому фольклору / Собр. Ал. Н. Малинка. – Чернигов, 1902. – 388 с.]

Razvoj tradicionalnih demonoloških verovanj v sodobni Ukrajini

Olesya Britsyna, Inna Golovakha-Hicks

Številni prežitki tradicionalnih poganskih verskih predstav v sodobni Ukrajini se pogosto pojavljajo v vsakdanjem družbenem življenju. Sodobni nosilci tradicionalnih veščin in znanja velikokrat združujejo stare verske sestavine z modernimi verovanji in ezoteriko. Ti moderni elementi prodirajo tudi prek množičnih občil in so drugačni od tradicionalnih verskih predstav, imajo pa mnogo skupnega z mitologijo. Avtorici sta kot primer predstavili verske predstave in prakse današnjega podeželskega prebivalstva, ki so povezane s križišči. Raziskovali sta v različnih ukrajinskih regijah, kot krajevni vzorec pa sta izbrali vas Ploske, kjer sta v zadnjih dvanajstih letih opravili temeljite terenske raziskave.

Študija je med drugim pokazala, da so verske predstave, mitološki vzorci in stare verske prakse močno prisotni tudi v mestih. Razširjeno verovanje v demone med ukrajinskimi meščani kaže na to, da so tudi v sodobni Ukrajini duhovne, kulturne in gospodarske vezi med mestom in vasjo še vedno zelo tesne in da ima tradicionalni poljedelski način življenja veliko večji vpliv na meščane, kot pa ga ima urbanizacija na tradicionalne skupnosti. Da bi resnično razumeli in pravilno ovrednotili mesto, ki ga imajo mitološki prežitki v zavesti ukrajinskih mestnih prebivalcev, in pa popularnost verovanja v demone med njimi, moramo upoštevati, da so meščani še vedno tesno povezani s tradicionalno ljudsko kulturo poljedelskih skupnosti in v njej pogosto tudi čvrsto zakoreninjeni.

Rekonstrukcija svetega prostora na primeru lokacije sv. Hilarija in Tacijana pri Robiču

Boštjan Kravanja

In the present article, I am examining different folk stories and legends that are attached to a small medieval church of st. Hilarius and Tacian in Western Slovenia not far from Slovenian-Italian border. I try to do this according to different variables, such as historical background of the wider area and archaeological findings, church history, toponimy, morphology and last but not least, comparative Slavic mythological findings. The expected result is a more or less exhaustive reconstruction of a sacred place that can serve as another case-model for researches of South Slavic (pre) Christian landscapes.

Sveti prostor sem raziskoval v Breginjskem kotu v letih med 1999 in 2002 tako, da sem izbrane lokacije ali območja poskušal prikazati v prepletu menjajočih se simbolnih sistemov (Kravanja 2002; 2006)¹. Pri razumevanju vloge svetega v okvirih družbeno politične moči sem raje, kot obravnaval zgolj mitološke vsebine, razširil svoje zanimanje tudi na druge svetovne nazore. K temu me je vodilo prepričanje, da skozi čas človek prek različnih simbolnih sistemov soustvarja in spreminja že tako nekonsistentno in improvizirano percepcijo življenjskega prostora. Ključne kulturne dosežke človeka tako najdem predvsem v interakcijah in prenosih različnih idej o zgradbi sveta (glej Kravanja 2005).

Analizo lokacije sv. Hilarija in Tacijana pri Robiču bom predstavil predvsem v prepletu dveh simbolnih sistemov svetega: *sveti prostor*, kot koncept za pogansko osmišljene kraje v odnosu do imaginarne mitološke pokrajine, in *sakralni prostor*, kot koncept za krščansko razumevanje zgradbe sveta. Preplet je pomemben za rekonstrukcijo celote svetega prostora (v širšem smislu), čeprav se ob tem zavedam, da gre tukaj za izrazito historično obravnavo že ustvarjenega prostora, kjer puščam številne druge dimenzije raziskovanja svetega ob strani (glej Angrosino 2004; Kravanja 2005: 263–5; prim.2005a).

Osnovne postavke poganskih idej o zgradbi sveta

Osnovno gradivo poganskega svetega prostora so zgodbe, ki se nanašajo na posamezna pomembna mesta v pokrajini. V njih je moč prepoznati prototipe slovanskih mitoloških zgodb, kot so bile rekonstruirane v okvirih primerjalne mitologije (Šmitek 2004; 1998; Belaj 1998). Ti prototipi se od primera do primera specifično prilagajajo fizični pokrajini, vanje pa se vpletajo tudi krščanske ideje o svetu in onstranstvu, ki nimajo jasne

¹ Za pomoč pri iskanju literature iz cerkvene zgodovine in pri poskusih tolmačenja toponimičnih problemov pri tej raziskavi se posebej zahvaljujem Silvu Torkarju (SAZU) in na splošno mentorju Zmagu Šmitku, Vitomiru Belaju ter številnim drugim, ki so na različne načine doprinesli k razreševanju posameznih kočljivejših vprašanj raziskave. Prvi, metodološki del tega prispevka sem objavil v SMS 8 (Kravanja 2005).

predpostavke o imanentni svetosti prostora, temveč fizični prostor vidijo predvsem kot družbeno politični teritorij (glej Kravanja 2005: 259–63).

Čeprav so v poganskem malikovanju možni tudi ostanki zgodnjega krščanstva, v obliki »sinkretistične heretične cerkve« v našem prostoru (Pleterski 1994: 302; prim. Pleterski in Belak 1995), bom na tem mestu obravnaval predvsem kontinuiteto poganstva oziroma njegovo medsebojno prežetost s srednjeveškim krščanstvom (prim. Kuret 1989), ki je nastopilo s karolinškim obdobjem od sredine 8. stoletja dalje. V našem primeru se ta prežetost natančneje nanaša predvsem na krščanstvo po madžarskih vpadih (od 2. polovice 10. stoletja dalje), ker se pred tem matrica krščanskih prostorov in cerkvene organizacije ni mogla vzpostaviti zaradi »prepiha« ob vpadih različnih ljudstev (glej Höfler 2001: 11–2).

Preučevanje južnoslovanske mitologije je bilo najbolj izrazito v obdobju t. i. mitološke šole, v drugi polovici 19. stoletja (preglede glej v: Slavec Gradišnik 2000: 123–7, 161–3; Belaj 1998: 39–41). Narodopisci, folkloristi, filologi itd. so se že po letu 1850 intenzivno ukvarjali tudi z motivom spopada med mitološkim junakom in zmajem (Šmitek 1998: 99). Takrat so se pojavile tudi teze o dualističnem verovanju južnih Slovanov, ki naj bi imelo izvor v zoroastrovskem iranskem dualizmu² (glej Pilar 1931: 1–11; Belaj 1998: 42–4; Šmitek 1998: 90–7; 2004: 219–22).

Značilna shema svetih krajev je bila naslednja: hrib v bližini vode, ki stoji levo od smeri njenega toka predstavlja boga svetlobe. Na desni strani vode je vzpetina, navadno bolj strma ali s pečino – »Devin skok« (glej Šmitek 2004: 220–3; prim. 2005), ki je mesto boga teme. Ta »svetišča« je krščanska cerkev ob prihodu zatrla ali prek gradnje cerkva privzela, njihova širša območja pa nadzorovala prek samostanov (Pilar 1931: 15–7).

Teorije o slovanskem svetem prostoru pa so sicer, nasproti od prej navedeni dualistične, *triadne*³. Triadnost je pri Indoevropcih pojasnjeval Georges Dumézil (1987), ki je družbo razdelil na duhovnike, kmete in vojake. Pri mitologiji Slovanov je tri kulturna mesta videl makedonski raziskovalec Nikos Čausidis (1994), preučevali pa so jih tudi Zmago Šmitek (2004: 217–40, prim. 2005), Vitomir Belaj (1998a) in Andrej Pleterski (1996; 2006). Zmago Šmitek je o tem trikotniku podal naslednjo shemo (2004: 224–5):

»/.../ slovanska toponimija [se] z mitološkimi konotacijami posredno ali neposredno navezuje predvsem na tri mitološke figure: Peruna, Velesa in Mokoš. Vsaka od zgoraj omenjenih binarnih opozicij ustreza eni od stranic v našem trikotniku, katerega vrh zavzema Perun, povezan z nebom, soncem, gromom in strelo. Velesa kot njegovo nasprotje, boga podzemlja (pogosto v podobi kače) postavimo na spodnji vogal /.../ Položaj boginje Mokoš bi moral biti nekje v sredini med obema oponentoma, saj je njen lik ambivalenten: pojavlja se kot gromovnikova sestra in/ali soproga, pa tudi kot ujetnica podzemskega Velesa /.../ Kot boginja plodnosti predstavlja po eni strani mokroto, dolino, noč in smrt, po drugi strani pa tudi ogenj, gorski vrh in življenje (rojstvo). Zato se na Mokoš vežejo tako oronimi kot tudi hidronimi.«

² Zoroaster ali Zaratustra je bil perzijski socialno-religijski prerok in reformator, ki je ločil poljedelce od nomadov in s tem ustvaril tudi dve idejni območji. Slovani naj bi pripadali vzhodnoindoevropski jezikovni veji, skupaj z Indijci, Iranci in Armenci, nasledniki zahodnoindoevropske veje pa naj bi bili Grki, Italci, Kelti in Germani (Pilar 1931: 13–4).

³ Ta razlika je pravzaprav le navidezna. Tudi dualistična teorija je, če upoštevamo še vodo kot tretji element med dvema bregovima, triadna, kar je v polemiki z Jakobom Kelemino leta 1926–7 v Etnologu zatrdil tudi sam Peisker (glej Šmitek 2004: 221–2).

Andrej Pleterski je povezanost treh kulturnih prostorov podal na nekoliko drugačen način. Kaže se mu namreč v specifičnih razmerjih, ki jih je moč razbrati v fizični pokrajini: pri razdaljah med mesti dveh moških božanstev in ženskim božanstvom je razmerje med 1 in koren iz 2. »Obredni kot« med 22° in 23° v trikotniku treh kulturnih mest pa povezuje mesti moških božanstev s strani ženskega in izhaja iz obeh sončnih obratov ter enakonočja. Pri tem je pomembna ločnica med mestom Velesa in Mokoši (voda ali pot), ki ločuje svetova mrtvih in živih, ta metrični sistem pa se nanaša tudi na lego grobov znotraj grobišč (Pleterski 1996: 182; prim. Pleterski 2006).

Prvi način gledanja se ukvarja z *mitološko pokrajino*, ki je rekonstruirana iz toponomije in folklornega gradiva, drugi način gledanja pa se ukvarja bolj s historično naselitvijo pokrajine, ki pa vključuje tudi različna legendarna izročila. Pri raziskavah posameznih primerov, kjer moramo vedno vzeti v zakup lokalne specifike in vsebinske okvire, ki jih je v prostor vneslo krščanstvo (glej npr. Pleterski 1994; 1996; 2006; Pleterski in Belak 1995), nam lahko služita kot modela za razumevanje in primerjanje. S strani krščanstva desakralizirano celoto mitološke pokrajine tako poskušamo rekonstruirati in prikazati v obrtnem zgodovinskem toku, prek procesov religijske spremembe.

Religiozni prostor Breginjskega kota

Breginjski kot, ki leži na skrajnem zahodu Slovenije, sestavlja 10 vasi, če ne upoštevamo v dolini ležečih vasi Staro selo, Robič in Kred. Od slednjih se cesta zlagoma dviguje proti zahodu, pod grebenom Stola na desni in rečico Nadižo v dolini ter masivom Mije na levi strani. Proti zahodu si občestne vasi sledijo: Potoki, Spodnja in Zgornja Borjana, Stanovišče, Homec, Sedlo in Breginj. Cesta pri Zgornji Borjani zavije levo proti dolini Nadiže do vasi Podbela, preči Nadižo in se vzpne na Stolu nasprotni greben Mije, kjer na okrog 700 m odmaknjeno leži zaselek Robidišče. Breginj leži v manjši kotlini, od koder cesta zavije proti jugovzhodu do vasi Logje, ki se nahaja na platoju, kakšnih 100 m nad Nadižo.

Nadiža se torej pri vasi Podbela – gledano proti izviru – odcepi od ceste proti vasi Logje, izvir pa se v dveh krakih nahaja višje ob slovensko-italijanski meji kot Črni potok in na italijanski strani kot Beli potok. Med številnimi pritoki, je za to mesto pomembnejši najnižji in največji potok Bela, ki se v Nadižo zlije pri vasi Podbela, izvira pa v masivu Stola zahodno od Breginja in teče skozi Breginj ter pod vasjo Sedlo.

Pomembne točke tega območja so:

- cerkev sv. Hilarija in Tacijana na gričku nad rečnim kolenom Nadiže med vasmi Kred in Robič. Na tem mestu Nadiža naredi oster zavoj, dalje teče med masivoma Mije in Matajurja proti Furlaniji (Julijski krajini) s centroma Čedad in Videm,
- cerkev sv. Helene na gričku Lup (»Na Lupu«), nad vasjo Podbela. Potok Bela teče pod njegovo severno stranjo (na svoji levi ima višje ležečo vas Sedlo) in se nekaj 100 m nižje zlije v Nadižo in
- kompleks cerkva župne cerkve sv. Nikolaja v Breginju, sv. Marije Snežne na gričku Kladje zahodno nad Breginjem in sv. Marjete na pobočju Stola severno od Breginja, na 973 višinskih metrih.

Vsaka od teh treh točk ali sklopov ima poleg historično-strateškega pomena še pomembne svetoprostorske lokacije, zgodbe iz folklornega izročila pa jih deloma povezujejo v enoten kompleks: ta tvori morfološkopomensko matrico, kjer se skupaj s sakralnimi zgradbami in časovnimi prerezi dinamično tvori topografija *religioznega prostora*⁴ Breginjskega kota (glej Kravanja 2002; 2006).

V cerkvenoupravnem smislu je območje gornjega Posočja od leta 1001 spadalo pod oglejski patriarh, od leta 1015 pa pod kapitelj v Čedadu. Vendar je v Kobaridu, kamor so spadale tudi vasi Breginjskega kota v srednjem veku, duhovnik omenjen šele leta 1213. Kobarid je skupaj z Volčami, Tolminom in Bovcem bil od leta 1297 skozi celoten srednji vek v polnih pravicah kapitlja (glej Höfler 2001: 21–2, 72).

Za te kraje pa je zelo pomembna tudi vloga benediktinskega samostana v Rožacu, ki si je z nakupi ter daritvami pridobil »skoraj strnjeno celoten desni breg Soče do Kobarida in posamezne vasi znotraj Tolminskega gospostva: tudi več vasi v Breginjskem kotu, katerih kmetije so večina ali vse pripadale v času urbarja 1524 samostanu« (po Trpin 2001: 3). Vasi Borjana, Potoki in Kred, so bile torej od ustanovitve leta 1083 dodeljene temu samostanu, ki je imel tu pravico do desetine od vsega (Rupnik 1997: 32; Höfler 2001: 74).

Cerkev Sv. Hilarija in Tacijana

Cerkev sv. Hilarija (Jelarja, Volarja⁵), ki je bila posvečena leta 1486 (Santonino 1991: 39; prim. Rupnik 1997: 42), je bila v popisu za jožefinsko reorganizacijo goriške grofije leta 1782 še vedno navedena kot fevd samostana Rožac (Höfler 2001: 73–4). Poleg sv. Andreja v vasi Svino in seveda dosti zgodnejše sv. Matere božje v Kobaridu je bila med prvimi na Kobariškem. Kot vse druge cerkve v Kotu je spadala pod župnijo Kobarid in je torej grajena na kobariškem cerkvenem zemljišču⁶ (glej Rupnik 1997: 38–42). V zvezi s tem je zanimiv naslednji navedek: »O gradnji te cerkve, katere začetki naj bi segali po pripovedkah v dobo poganstva in češčenja rimskega boga Mitra, nimamo dokumenta o dovoljenju za gradnjo /.../« (Rupnik 1997: 42). Škoda, da Rupnik na tem mestu ni navedel tudi vira teh pripovedk, če obstaja.

V folklornem izročilu obstaja zgodba o tem, da so cerkvico sv. Volarja ljudje iz Robiča začeli zidati na sosednjem griču *Deru*. Pri zidavi so imeli tam tudi kip svetnika, pa se je ta prikazoval na današnjem Volarju, ker mu je bolj ustrezalo na bolj sončni vzpetini. Cerkev so zato slednjič naredili na Volarju.⁷ Ta zgodba se zgleduje po številnih podobnih legendah o prikazovanih svetnikih, ki se nanašajo predvsem na Marijine romarske cerkve (npr. Sveta gora nad Solkanom in Višarje), pa tudi na druge (npr. Sv. Marjeta) (prim. Pilar 1931: 33).

⁴ Tukaj bi lahko celoto označili kot *sveti prostor* v najširšem smislu, če pa imamo v mislih proces njegovega nastajanja, je morda bolj točna opredelitev *religiozni prostor*. Slednjemu je sicer moč slediti v sprotnem nastajanju prek ritualnih praks na mikronivoju z etnografskim pristopom (glej Kravanja 2005: 257, 263–5), vendar pa ga lahko razumemo tudi kot celoto procesov religijskih sprememb v daljšem časovnem razdobju (Kravanja 2002; 2006).

⁵ Sv. Volar je »podomačeno« ime za sv. Hilarij. V nadaljevanju ga bom zaradi ekonomičnosti uporabljal namesto »sv. Hilarij in Tacijan«.

⁶ Cerkvino zemljišče bi načelno moralo obsegati le pas okoli cerkve (pokopališče?), ker je sicer zemljišče na vzpetini privatno. Po podatkih pa: parc. št. k. o. Kred: 245 (cerkvica sv. Volarja, last ž. urada Kobarid), 1757/4; 1757/22 (parcели okrog cerkvice, last Silva Žubra, Potoki 4), 232/2 (občinska last) (V.[uga] 1974).

⁷ Joža Lovrenčič (1921) je to zgodbo v pesmi opisal nekoliko drugače: cerkev naj bi nastala na vrhu »Dire«, griča ob Nadiži. Tu je bilo nekoč pogansko svetišče, zato je sv. Mohor tja poslal sv. Hilarija iz Ogleja. Čeprav je čudežno naredil dež, so ga pogani ubili in truplo vrgli v Nadižo (glej Dolenc 1991: 90).

Po izročilu o zidavi cerkvice iz arhivskega zapisa v krejski župniji je denar za gradnjo prispevala hiša št. 41 iz Robiča, zidarji pa so prišli iz Beneškega Brezja (Lavrenčič 1996: 10). Pomenljivo je, da je okoli cerkve bilo možno srednjeveško grobišče (V.[uga] 1974), tam in na *Deru* pa sta potrjeni tudi prazgodovinski gradišči (Župančič 1991: 168, 166; Osmuk 1997: 9; Gabrovec idr. 1975: 116).

O patrociniju in njegovih indikacijah

Hilarij je bil drugi škof v Ogleju (Schauber in Schindler 1995: 107). Po legendarnem izročilu naj bi ok. leta 280, ko je nasledil Mohorja, širil krščanstvo na celotno ozemlje Benečije in Istre (Bratož 1990: 332) ter z diakonom Tacijanom oznanjal vero po celotnem Noriku. Lokalna preganjalca vere, prefekt Beronij in poganski duhovnik Monofant sta Hilarija zaprla in mu ukazala darovati bogovom. Ker tega ni storil, ga je Beronij dal kruto mučiti. Pri tem je Hilarij molil in z dihom spremenil malike v prah. Vrgli so ga v ječo, kjer je našel tudi mučenega Tacijana. Skupaj sta celo noč molila in ob tem se je Oglej tresel in grmel. Beronij je dal 16. marca oba usmrtiti, ta dan pa je ostal god sv. Hilarija in Tacijana (po Lavrenčič 1996: 6).

Svojevrstno »bogoslужje« pri sv. Volarju so bile priprošnje za dež. Suše so bile pogosta grožnja kmetom tako v Kotu kot v Furlaniji, tako je imel sv. Volar velik romarski pomen tudi za beneške Slovence iz sosednjih vasi v Furlaniji. Leta 1895 so ob obnovi in povečavi te cerkvice, s prizidavo zvonika ob zahodni steni, dali veliko sredstev prav oni. K cerkvi so romali do druge svetovne vojne in verjeli so seveda tudi v čudežno moč bližnjega studenca (Lavrenčič 1996: 11).

Po lokalnem izročilu so namreč Volarja vrgli v Nadižo *Gejdi* (o njih bo še govora) in zato je postal sv. Volar priprošnjik za dež (Lavrenčič 1996: 10). Ta zgodba je podobna mučeništvu sv. Florjana, kar je nakazal že Lavrenčič (1996: 5), pri tem pa je možna tudi povezava s studencem, ki izvira pod cerkvijo in je kot številni taki »sveti izviri« zdravljen predvsem za oči.

Pri sv. Florijanu je šlo verjetno za čas najhujšega preganjanja kristjanov, pod cesarjem Dioklecijanom (edikt l. 303; razrušenje cerkve, sežig svetih spisov, aretacije cerkvenih voditeljev, prisile k žrtvovanju ipd.). Svoj »rojstni dan« (to je dan smrti) je Florijan mučeniško doživel 4. maja v Lorchu ob Anizi, kjer so ga Rimljani s kamnom, privezanim okoli vratu z mostu strmoglavili v reko Anizo. Legenda pravi, da so se temu, ki ga je potisnil, v tistem trenutku razlile oči. Florjanovo truplo, ki ga je reka naplavila na pečino, ščitil pa ga je orel, je našla neka ženska, po imenu Valerija in ga pokopala. Njej se je sv. Florijan pred tem pokazal v sanjah in njeni izmučeni vprežni živali osvežil z novim vodnim izviro (Pillinger 1985: 173–5). Studenec naj bi po legendi postal daleč naokoli znan po svoji zdravilni moči (Kuret 1989: 288).

Mogoče je, da ima ta zgodba antične izvire in se je kasneje razširila v krščanstvo. Usmrtitev z utopitvijo naj bi pogosto izvajali zato, da se za mučenci izgubi vsaka sled in se s tem prepreči čaščenje njihovih relikvij (glej Pillinger 1985: 176–7).⁸

⁸ Za širše uničevanje poganskih svetišč po uveljavitvi krščanstva pa – kot trdi Pillingerjeva – razen posameznih primerov, na ozemlju Avstrije v rimski dobi ni zanesljivih dokazov. V težje dostopnih hribovitih predelih krščanstvo niti ni moglo biti tako močno, poleg poganstva pa je bil za cerkev mogoče še bolj pereč problem ločina arijanizma, ki je na katoliške Romane pritiskala s severa (Pillinger 1985: 179–82). Arijski boji so se v oglejskem patriarhatu in Rimu vršili v 2. pol. 4. stoletja. V tem stoletju je bila ekspanzija krščanstva najmočnej-

Zdravilni izvir ob poti na cerkvico sv. Volarja, kot rečeno, ni osamljen primer. Posebno pri romarskih cerkvah je to pogost pojav. Povezuje se z različnimi svetniki, najpogosteje z Marijami (prim. Babič 2001: 65–81; Radešček 2000: 251), nekoliko redkeje s sv. Urhom (prim. Kuret 1989: 499–500). Zakaj je bil za našo cerkev izbran patrocinijski Hilarija in Tacijana, ki je za naše kraje izjemno redek?⁹ Cerkev je posvetil škof Pietro Carli iz Caorle 27. avgusta leta 1486. Spremljal ga je kancler oglejskega patriarha Paolo Santonino, ki je vse dogajanje v podrobnosti popisal v svojem popotnem dnevniku (1991: 39; prim. Lavrenčič 1996: 10; Rupnik 1997: 42).

Mogoče sta ravno onadva bila tista, ki sta se spomnila teh dveh oglejskih mučenikov. Če se namreč preselimo v duh tistega časa, je v 15. stoletju bilo to območje živahno trgovsko in marsikateremu kmetu se – do beneško-avstrijske vojne¹⁰ – ni prav slabo godilo, glavna skrb so mu bili cvetoči (in pogosto tihotapski) posli s Furlanijo (Lavrenčič 1996: 17; Rupnik 1997: 48). Na drugi strani pa je cerkev včasih vpeljala neznan ali dotlej neveljavljen patrocinijski prav v časih različnih stisk in s tem poskušala najti nove priprošnjike za božje poti (Timer 1999: 218). Bližnjo deželo Furlanijo, kot tudi celotno Tolminsko je v letih 1445, 1449 in 1467 prizadela huda kuga, ki je pobrala polovico prebivalstva (Rupnik 1997: 36), leta 1477 so bili v teh krajih tudi Turki¹¹, ki so takrat domnevno požgali župnijsko cerkev v Kobaridu. Zgoraj omenjeni škof Petro iz Caorle je posvetil pokopališče in cerkev v Kobaridu 28. avgusta leta 1486¹², dan po posvetitvi cerkvice sv. Volarja (Rupnik 1997: 37).

Glede na te nesreče in stalne grožnje suše, bi lahko sklepali, da sta bila sv. Hilarij in Tacijan izbrana kot zavetnika tega prebivalstva po gornjem vzorcu. Ali se je patrocinijski pri tem menjal, ne vemo. Glede na podobnost lokalne zgodbe z mučeništvom sv. Florjana, bi ta prostor prej povezovali z nekim vodnim božanstvom kot s kakšnim iz gornje, suhe in sončne sfere. Lokacija griča ob trgovski poti, ki je tukaj povezovala vzhod z zahodom, kot tudi morfološka pozicija vzpetine, iz katere se je dalo to pot kontrolirati, pa v vsakem primeru napeljuje na to, da bi bil pravi čudež, če ne bi v zgodovinskem toku različni svetovni nazori vanjo vpisovali svojih različnih pomenov.

Strateška lokacija ob vstopu v Kot

Grič, na katerem stoji cerkvica sv. Volarja, je začetek grebena, ki vodi na masiv Mije. Iz vseh ostalih strani ga obkroža zavoj Nadiže, nad katero se grič dviga v nedostopnih, ok. 20 m visokih skalnatih pečinah. Nmv. ima ok. 315 m (V.[uga] 1974). Dostop do cerkve je možen le po poti s severovzhodne strani, v vsakem primeru pa je potrebno prečiti rečico

ša v mestih, na podeželju pa je moralo krščanstvo počakati še eno do dve generaciji, v hribovitih predelih pa še bistveno več (Bratož 1990: 333–6; Bratož 1990a: 500).

⁹ Po podatkih iz letopisa cerkve na Slovenskem 1991, je sv. Hilariju in sv. Tacijanu posvečena samo ta cerkev (Timer 1999: 194–5 in 201), čeprav tukaj ni pregleda nad (sicer pogostimi) menjavami patrocinijev in seveda tukaj ni zajeto furlansko območje. Lavrenčič omenja s tem patrocinijem še zgodnji cerkvi v Gorici in Ogleju (1996: 10).

¹⁰ Beneško-avstrijska vojna se je začela v začetku 16. stoletja in je bistveno spremenila politični položaj prostora na naši zahodni etnični meji. Vojna je bila posledica zapletenih političnih odnosov, začela pa se je med nemškimi cesarjem Maksimilijanom in Benetkami (1508–1516) (Trpin 2001: 7).

¹¹ Lavrenčič (1996: 16) ta napad natančneje datira v konec meseca oktobra 1477 ali pa v julij 1478.

¹² »Očistil je cerkev device Marije in pokopališče nesnage nevernikov« – to je Turkov, »ker sta bila oskrunjena« osem let pred tem in ju ponovno posvetil. Rupnik datira Kobarško cerkev kot prvo na tem območju v »vsaj konec 12. st.« (Rupnik 1997: 42).

Nadižo. Na nasprotni strani Nadiže proti vzhodu je omenjena vzpetina z imenom *Der*, ki je proti zahodu tik nad vasjo Robič.

Na južni strani grička sv. Volarja se pod pečinami nahaja tako imenovana Turjeva jama¹³. Tu so bili najdeni prvi naselbinski sledovi tega območja iz bronaste dobe. Jama je bila »ugodno pribežališče ali morda tudi občasno bivališče že nekje v 11. stol. pr. n. št. Vzpetina nad jama, danes s cerkvico sv. Volarja, je bila verjetno v istem času utrjena naselbina«. (Osmuk 1997: 9) Tudi na *Deru* je po arheoloških podatkih obstajalo utrjeno gradišče. »/.../ položaj obeh gradišč [je] razumljiv, če ga ocenjujemo s stališča obrambe kobariškega področja pred napadi, ki so prihajali po dolini Nadiže navzgor.« (n.d.).

Prazgodovinski gradišči sta bili torej dobro ohranjeni in z dvojnimi obzidjem, tudi po raziskavah Marchesettija¹⁴ iz leta 1892. V Robiču so nadalje dokumentirane tudi najdbe rimske stavbe¹⁵ (Gabrovec idr. 1975: 116).

»Obe gradišči sta na obeh straneh reke povsem obvladovali starodavno prometno zvezo ob Nadiži in zapirali vsak pristop iz Furlanske nižine v zgornjo Soško dolino.« (V.[uga] 1974)

Strateško sta torej griča sv. Volarja s pripadajočo jama in *Der* nad Robičem že v prazgodovini pomenila azilno in mogoče obrambno funkcijo. Lega obeh gričev je podobna tudi Gradiču nad Kobaridom, za katerega gradišče so dokazi le za starejšo železno dobo – ne pred 8. do 7. st. pr. n. št.¹⁶; utrjena naselbina je izkoristila skalni osamelec ob izteku (suhe) doline med Nadižo in Sočo in vhodu v Mala soška korita (Osmuk 1997: 9).

Ta se – zanimivo – imenuje Škratova skala, na kar je navezано folklorno izročilo »o prijaznih škrtih, ki so bivali tam v posebni jami, ki se je raztezala po celem griču in imela več vhodov. Pred enim od njih naj bi stala ogromna skala, ki je nepoklicanim branila vstop v kraljestvo škrtov.« (Jernejčev 1920, nav. po: Raspes 2001: 40¹⁷).

¹³ Ta jama ima več imen, ki se nanašajo na menjajoče se lastnike okoliške zemlje. Prebivalci Kreda, Robiča in Potokov ji najpogosteje rečejo »Parulinčeva jama«. Pelerinč je bil prejšnji lastnik te zemlje, potem pa jo je odkupil »Tuorja« (Turja) – hišno ime iz Kreda. V literaturi se pojavlja tudi kot »Kovačeva jama« (Robič) in »Obernejcova jama« (Kred) ali pa kot »Grotta di S. Ilario di Robic.« (Gabrovec idr. 1975: 116).

¹⁴ »Edini načrtni poseg je bilo v preteklosti Marchesettijevo izkopavanje v Turjevi (Kovačevi) jami pri Robiču, od koder izvira verjetno najstarejša bronastodobna keramika v Posočju /.../ morda celo iz zgodnje bronaste dobe (bronz antico)«. C. Marchesetti je sondiral v jami že leta 1890 in našel bronastodobno lončevino ter bronasto iglo (šivanko). Leta 1892 je bronastodobno lončevino našel tudi na gradišču Sv. Volarja (Svoljšak 1988–9: 367 in 372).

¹⁵ To najdbo Osmukova interpretira z velikim gospodarskim vzponom Kobariškega od srede 2. st. pr. n. št. do zač. 1. st. pr. n. št. in z dobro cesto, ki je povezovala Robič, Staro selo (kjer je tudi odkopana stara naselbina) in Kobarid (Osmuk 1997: 10). »Ker je jasno, da je že v prazgodovini promet potekal predvsem po rečnih dolinah, menimo, da so kulturne prvine s področja severovzhodne Avstrije in Slovenije prodirale v Furlanijo prav skozi Nadiške doline.« (Bressan 1988–9: 523)

¹⁶ Gradič nad Kobaridom pomeni enega vodilnih središč svetolucijske kulturne skupine. V starejši železni dobi je obvladoval dolino med Sočo in Nadižo, do zgodnjega rimskega obdobja v prvih desetletjih našega štetja. V svojem razcvetu (6. do 5. st. pr. n. št.) je bil povezan s Furlanijo in širšim prostorom Posočja (Osmuk 1997: 9–10).

¹⁷ Nekoliko drugačno zgodbo o tej skali je dokumentiral Janez Dolenc (1992: 157). V njej se šolar reši škrate na skali z molitvijo in dobi žakeljček cekinov, s katerimi si kupi knjige.

Glede na to, da je ime patrocinija sv. Volarja na relativno majhnem platoju vzpetine, je glede drugih toponimov tukaj ostala slika nejasna. O tem, kako se morda imenujejo posamezni deli sv. Volarja ali posamezne pečine vzpetine, ljudje ne vedo nič. Tudi imena jame so se v svojih različicah navezovala na lastnike ledine. Tako nam je ostal le še pomen toponima *Der* [Dǐr̥g], ki v tem kompleksu tudi ni zanemarljiv, saj se – poleg izrazito strateške lege nad vasjo Robič nahaja na drugi (levi) strani reke. Pri tem, kot bomo videli, glede njegovega mitološkega pomena nismo prišli prav daleč, čeprav vprašanje ostaja v kontekstu celotnega svetega prostora odprto.

Po ljudski razlagi naj bi ta *Der* pomenil prostor, kjer je drla voda. Nadiža, ki je tudi sicer močno hudourniška rečica, naj bi namreč prej tekla drugod (tik ob vasi Kred) in ime-la mimo Dera močnejši tok.¹⁸ Vzpetina je večstopenjska in njene terase v spodnjem delu ljudje imenujejo *Derce* [Dǐr̥ce]. Lovrenčič (1921) je to ime zapisal z »Dir« (glej Dolenc 1991: 90). Beseda *der* je se je izkazala za natančno tolmačenje, do kolikor smo pač na tem mestu uspeli priti, težko rešljiva:

»1) *der Dörrboden*, Kras; – pl. *dere*, *das Ofengesims* /.../ – 2) = sušica, *die Schminde-sucht* /.../« (Pleteršnik 1894: 132).

»V Dalmaciji pa se že v najbolj zgodnjih spomenikih in v latinskem tekstu pojavlja apelativ *derrus* 'svet, ki ga je težko obdelati'. Vendar je problem, ali je današnje dalmatinsko *der* 'Rodung, ungepflügtes Land' poleg imena Veli Der, Ravni Der /.../ isto kot *đer*, *đerinja* 'pusta zemlja', /.../ iz predindoevropske osnove, **dara*, **derra*, lat. *terra*.« (Bezljaj 1958: 44).

Posoško (Bovško) različico imena *Dor* bi prej povezali z besedo *Dvor*, *Dvorec* (glej Bezljaj 1958: 43-4). V jožefinskem katastru (1822) je takšen kraj v Bovcu zapisan kot *Door* (glej Klavora 2001: 95), vendar v našem primeru ne more biti lingvistične povezave s kratkim *Dor* ali *Der*.

Težko bi torej pri toponimu *Der* našli kakšen bolj oprijemljiv pomen. Pri Bovški različici bi to bila beseda *Dvor*, kot je tam izpričana za mesto, kjer naj bi imeli svojo majhno rezidenco Rožaški bratje (Klavora 2001: 91, 99), sicer pa nam ostane najbolj logično tisti pomen, ki opisuje pusto zemljo, saj je geološka struktura *Dera* izrazito kraška, suha in kamnita.

Mitološki elementi vzpetine sv. Volarja

Na severni strani griča sv. Volarja, sta na bližnji terasi nad Nadižo, oddaljeni okrog 30 m od vznožja, dve veliki skali: *Stolica* in *Miza*. Nanju se veže osnovna pripoved o *Gejdih*¹⁹, zelo velikih ljudeh, ki so tam sedeli in jedli, včasih pa so si od tod umivali noge v Nadiži. Bili so tako veliki, da so lahko naredili korak s Stola na Mijo in z Mije na Matajur (Lavrenčič 1996: 6). *Gejdi* se pojavljajo tudi v širšem območju spodnjega Breginjskega

¹⁸ V tem kontekstu je zanimiva beseda **ođbr̥ezina*, kot imenski tip besede *Vodrež* na spodnjem Štajerskem (l. 1265, *Wodreis*), »po ljudski etimologiji pomeni ime 'svet, ki je izpostavljen poplavam' /.../« (Bezljaj 1958: 44). Hrvati poznajo v tem smislu hidronim *vododerina*.

¹⁹ »*Gejdi*« ali »*Ajdi*« morda pomenijo spomin na staroselce in njihova bivališča ter svete kraje (*Ajdovske dekllice*, *Ajdovski*, tudi *Judovski gradovi*, *cerkve* itd.). Podrobneje o *Ajdih* glej v Hrobat 2005.



Sv. Volar s pečino "Debelo čelo" na desni. Fotografija: B. Kravanja 2001.

kota (do avstrijsko-beneške meje) in v Sužidu, a pogledjmo si kako so svojo vlogo odigrali na sv. Volarju in njegovi lokaciji.

Po legendi jih je z griča in iz dežele pregnal sv. Volar, saj so (kot pogani) prebivali tukaj pred njim. Na griču so malikovali železno skledo, sv. Volar pa je vanjo iz Debelega čela (zahodno nad gričem) vrgel konjsko(!) podkev in jo razbil. Gejdi so ga za kazen vrgli v Nadižo (Lavrenčič 1996: 5–6).

V tej zgodbi je možno prepoznati temeljno strukturo kozmičnega prepira med Gromovnikom in Zmajem. Z rekonstrukcijami obredij in mitov sta jo začela utemeljevati leta 1965 V. N. Ivanov in V. N. Toporov, na hrvaškem pa leta 1987 R. Katičić (glej Belaj 1998: 43; Šmitek 1998: 91; Kropelj 1995: 148), sicer pa je »ubijalec zmaja« v pripovedkah razširjen po vsem svetu (pregled glej v: Kropelj 1995: 147, 149; primerjave in različice glej v: Šmitek 1998: 89–137; 1998a; Belaj 1998: 67–98).

Po ustnem izročilu iz vasi Potoki²⁰, je prebivališče Gejdov na sv. Volarju bilo pravzaprav precej »udobno«, saj so v prevotljeni vzpetini imeli svoje rove v podzemne svetove in v njih skrit zaklad. Bili so torej tudi v Turjevi jami, pot do vrha griča pa so imeli po njenem stranskem rovu. Jedli so na lepi sončni terasi pri Mizi in Stolu, iz Turjeve jame pa so pod zemljo imeli tri rove:

- desni je, kot omenjeno, vodil na vzpetino sv. Volarja,
- srednji na Mijo,
- levi pa v Landarsko jamo k sv. Juanu²¹.

²⁰ Za konkretnega informatorja se obrni na avtorja: bostjan.kravanja@guest.arnes.si .

²¹ Landarska jama se nahaja pri vasi Landar (Antro) v severnem masivu na Beneškem, oddaljena od Robiča nekje med 10 in 15 km zahodno. Je utrjena lokacija, urejena v cerkev sv. Janeza Krstnika v naravnem ambientu.

Ljudem so Gejdi rekli "drobnjak", "mravljaki" (Sužid), in "črviči"(Podbela). Poleg Gejdov so ljudje poznali tudi njihove žene – Gėjdukinje. Takšni liki so bili razširjeni tudi v gornjem Posočju. Rekli so jim tudi *star' očaki*, ki so imeli celo brino (smreko) za palico in *velike žene*, ki so se kar s hriba stegnile s korcem [zajemalka za vodo] v Sočo po vodo (Matičeto 1975: 183–4).

Z Gejdi je, kot rečeno, povezan tudi skriti zaklad. Dobiti ga je mogoče pod oltarjem v cerkvi sv. Volarja, čeprav je po drugih inačicah oltar postavljen nad votlino, ki vodi v jamo, a zaklad je lahko tudi v jami. Ta zgodba je šla tako daleč, da je bil okoli druge svetovne vojne ta oltar v neki noči razbit in so morali Krejci narediti novega (namig na to glej v: Lavrenčič 1996: 11 op. 45). Na bolj pošten način se je zaklad dalo pridobiti takole:

»Na sv. noč (24. december) moraš iti k cerkvi sv. Volarja in urezati tri enoletne leske. Nato moraš iti trikrat okoli cerkve in vsakokrat z eno lesko udariti na cerkvena vrata. Potem pokličeš Gejda in mu rečeš, naj ti dá zlato – in dal ti ga bo, vendar mu boš potem težko ušel. Nihče še ni poskusil (Potoki).« (Matičeto 1975: 183–4).

Paralela temu je Lovrenčičeva pesem »Zaklad« (1921). V cerkvi so po tej različici tri kadi zlata in neki pastir bi jih skoraj dobil, a se je ustrašil *mlinskega kamna*, ki je na niti visel nad kadmi²². Ta podrobnost bi znala skrivati nadaljnje povezave z gromovnikom. Mlinski kamni se namreč pogosto znajdejo v Perunovih rokah. Z njimi proizvajajo grom in blisk, okruški pa v obliki strel letijo proti zemlji (glej Belaj 1998: 97).

Česar se je ta pastir v pripovedi ustrašil, je bila morda gromovnikova strela. S tem bi lahko šli še dlje: v pastirju lahko vidimo na eni strani »lažnega ženina«, kočijaža, tudi junakovega dvojčka²³, ki želi prevarati ljudi in sebe razglasiti za rešitelja grofične (Kropej 1995: 147), demona-sovražnika boga, ki se je skrila za človekom in ga je gromovnik, ko ga je poskušal zadeti, ubil skupaj z njim (po Šmitek 1998: 113; o liku Svaroga glej v: Kropej 1998: 165–6). To je druga zgodba – ki se sicer na prvo navezuje, vendar se bolj kot na prostor nanaša na ciklični čas, čeprav vemo, da v resnici enega brez drugega ne moremo misliti celovito.

Na drugi strani je »dobri pastir« ena od Kresnikovih lastnosti. Je gospodar pašnikov na travnatem zagrobnem svetu, ovce pa so duše pokojnikov (po Šmitek 1998: 117–8).²⁴ Paralele z indoevropskimi miti so pri tem pogoste (npr. Mitrovi »obširni pašniki« v Avesti) (Šmitek 1999: 163), v našem primeru pa z gotovostjo trdimo samo, da ta pastirski lik spada v onstranski svet, ki ogrozi ta svet s tem, da se želi polastiti zlata, prežene pa ga sončno božanstvo oziroma strah pred njegovim orožjem.

Matičeto v Gejdi vidi »morda ohranjen spomin na staroselsko prebivalstvo teh krajev«, pri tem se naslanja na izročilo iz Sedla, po katerem so Gejdi nosili svoje mrtve pokopavat iz vasi Žaga (sosednja dolina na drugi strani pogorja Stola) čez Stol in izročilo iz Sužida, da »naši ljudje niso znali ne siriti ne mesti, gejdi pa so vse tisto znali«, skrivnost so izdali šele, ko so bili v to prisiljeni z zvijačo (roka v precepu) (Matičeto 1975: 183–4).

²² V različici, ki jo je zbral Janez Dolenc (1992: 42), se »en mož«, ki je želel na ta način z leskovimi šibami dobiti zaklad, ustraši črnega kozla, kar je verjetno isto kot hudič.

²³ O liku »zlega Kresnika« (Vidovina), ki naj bi bila faza degeneracije izvornega mita pod vplivom krščanstva glej Šmitek 1998: 92, božanska dvojčka pa sta tudi protagonista indoevropske mitologije, ki na ladiji odpeljeta domov ugrabljeno dekle (n.d.: 123).

²⁴ O povezovanju pastirja z Jurijem in »Gospodarjem volkov« oziroma Velesom glej Mencej 2001 (posebno 196–204 in 215–33).

V prototipu naše zgodbe je tudi pogosta grožnja iz spodnjega sveta vaščanom: plava, velika voda, jezero, potop, kozmični ocean. Voda tukaj predstavlja stanje pred stvarjenjem (glej Šmitek 2004: 12–29). Ta element je v našem primeru ohranjen v drobci iz izročila, ki pravi, da je bila nekoč dolina poplavljena in so se prvi ljudje po jezeru prevažali s čolni. Pristan so imeli v Debelem čelu in še danes je v tej ogromni skali kovinski obroč²⁵ (»rinka«), ki se ob vetrovnem vremenu sliši, kako udarja v skalo. Takšne »rinke« naj bi bile tudi v skalovju na drugi strani Mije, nad suho dolino Predel, ki se nahaja med vasjo Robidišče in vrhom Mije, čeznjo pa vodi bližnjica v Furlanijo (Pripovedi 1976: 15).

Iz zornega kota mitičnih predstav o kaosu in kozmosu, je tukaj opisano stanje, kakršno je bilo, preden je bil prostor »uvesoljen«, pred stvarjenjem Sveta. Red se vzpostavi v temeljni strukturi našega mita tako, da svetli bog prežene temnega. Če naj se ta naseli na tem prostoru, mora voda odteči na svoje mesto (v strugo), v njeno bližino (kamor spada) pa se mora umakniti tudi temni bog. Naslednja pripoved nam še nekoliko jasneje pokaže, kako so se splošnejše slovanske predstave o zgradbi sveta umestile na našo lokacijo:

»Beneška pripovedka pravi, da sta bila včasih Mija in Matajur skupaj, torej en sam breg. Med njima je bila lepa konča [koča?], v kateri je ležal Gaspuodbregi in gledal vse potoke, ki so se stekali k njegovim nogam. Na njegovi levi (čeparni) so žuboreli majhni potčki, ki so vsi skupaj zbrani komaj močili tisto lepo dolino, včasih pa so celo presahnili. Na njegovi desni so bili večji in lepši (guorši) potoki, ki so se pri svetem Volarju obrnili proti Kobaridu, se zlili v Sočo in z njo šli naprej proti morju.« (po Lavrenčič 1996a: 6)

Ta motiv je mogoče primerjati s svetopisemsko podobo raja na vrhu svetovne gore in vodnjaka življenja, od koder se na vse štiri strani neba stekajo reke sveta (glej Šmitek 2004: 281). Matajur ali *Baba*²⁶ (1613 m) tukaj predstavlja vlažno polovico hriba, Mija pa suho. Če bi se te vode res stekale po suhi dolini proti Kobaridu, bi bil Matajur glede na tok na njihovi desni strani (Veles), Mija pa na levi (Perun). Pri Volarju bi bilo mesto Mokoši. Ta »popravek« odnosov med hribi in vodami v zgodbi, postavlja mesto Sv. Volarja, kjer Nadiža (»napačno«) zavije v dolino med Matajur in Mijo, v podobne konstelacije kot vse višje ležeče svete kraje v Breginjskem kotu. V tej zgodbi je lega sv. Volarja še bolj podobna že omenjenemu Gradiču nad Kobaridom, Tonovcovemu gradu, Sv. Heleni na Lupu nad Podbelo, Sv. Mariji Snežni nad Breginjem in Gradcu nad Logmi. V vseh primerih je pomembno mesto na desni strani reke glede na tok, vzpetine na nasprotni strani reke pa so »suhe« in bolj ali manj dominantne.

Tovrstni odnosi med dvema hriboma in vodo se množijo v pokrajini na različnih lokacijah, določeni hribi pa s tem postanejo ambivalentni, odvisno od tega, glede na kateri nasprotni hrib in vodo nosijo pomen. Ljudem je npr. po izročilu iz vasi Potoki deseti brat preden je odšel na pot povedal, kako je zgrajena pokrajina, v kateri živijo:

²⁵ Različica tega obroča je zapisana v Lovrenčičevi pesmi *Jezero* (1921), le da jo on postavlja na Gladko čelo, ki je nekoliko više od Debelega čela. Janez Dolenc (1992) je nadalje zbral številne inačice iz drugih lokacij v Posočju, kot npr. Livek (43), Tolmin (135) in Logje (142).

²⁶ V staroslovanski mitologiji je *Baba* kot demonsko bitje poznana in se pri rekonstrukciji svetišča boga teme in zla pogosto pojavlja (Pilar 1931, 52 in tam nav. lit.; za pomene *Babe* glej tudi Kuret 1989; Šmitek 2004: 238–9). Vzpetina s tem imenom se nahaja tudi nad Kobaridom, nasproti njega pa se nahaja hrib z imenom Ognjeni vrh (!).



Sv. Helena na Lupu, spodaj vas Podbela, desno teče potok Bela, ki se (levi nanosi) zliva v rečico Nadižo. Desno čez Belo je dominanten masiv Stola, na katerega pobočju se nahaja cerkva sv. Marjete (973m nmv.), levo čez Nadižo pa vidimo masiv Mije. Fotografija: B. Kravanja 2001.

- Matajur (ali *Baba*) je v notranjosti sestavljen iz vode,
- Mija iz trupel,
- Stol pa iz kamenja in zlata.

Matajur in Mija se oba nahajata na desni strani Nadiže (in Bele!), Stol pa je na njeni levi. Predstavni svet je tukaj strukturiran tako, da Matajur predstavlja sfero tujega sveta onkraj vodá, Mija, ki je v prejšnji različici bila suh hrib in prebivališče Peruna, je tukaj bivališče mrtvih, Stol pa nam tukaj predstavlja simbol vrha Svetovne gore oziroma bivališče sončnega boga, ki na levi strani vseh vodá tega območja skrbi za urejen svet živih.

Ista logika razumevanja zgradbe prostora pa se uveljavlja tudi na manjših lokacijah, podobno kot je to ugotavljal Pleterski za grobišča (1996: 182) in pri analizi manjših lokacij na Policah (2006). V primeru legende o sv. Volarju, ki iz Debelega čela s konjsko podkvijo razbije malik Gejdov, shema svetega prostora glede na Nadižo ne ustreza tipični fizionomiji, saj bi se moral prostor gromovnika nahajati zgoraj levo od vode glede na njen tok²⁷. Naša slika se dopolni šele takrat, ko na prostor Debelega čela gledamo v kontekstu zdravnega izvira, ki se nahaja ravno v dolinici med obema vzpetinama, njegov tok pa gre po severnem pobočju vzpetine. V tem primeru je gromovnik na levi strani vode, Gejdi pa na njeni desni.

Sklepno vprašanje

Veles, ki je prebival v jami pod Volarjem in prišel ob koncu leta nevarno blizu Redu, v katerem so živeli ljudje, tukaj nastopa v obliki poganskih Gejdov – staroselcev. Perun, ki je iz Debelega čela s svojim orožjem – strelo, pregnal Gejde iz bližine ločnice med Kaosom in Kozmosom (ki je tudi ločnica med mrtvimi in živimi) – kulnega mesta ob zdravilnem izviru, tukaj nastopa kot sv. Volar, ki zna delati dež in je torej tudi po tej plati povezan z gromovnikom. Vendar je prostor sv. Volarja glede na gornje zgodbe o zakladu v bistvu prostor Velesa. »Zmaga« Volarja in njegova posest griča je krščanska interpretacija, ki po-

²⁷ Vprašanja, zakaj mora biti svetli bog ravno na levi strani vode, temni pa na desni, je bil med drugimi tudi eden od problemov, na katere Peisker ni znal natančno odgovoriti (Belaj 1998: 42). To bi bilo moč pojasniti s tem, da je človek na reko in njene bregove gledal proti izviru in ne »geografsko«, glede na njen tok.



Masiv Mije (desno) s pobočja Stola. Pod njim teče Nadiža, v ozadju Matajur ali Baba. Fotografija: B. Kravanja 2001.

meni zmago krščanstva nad poganstvom, kot sta na ta način interpretirana tudi »ubijalec zmaja« sv. Jurij in »gospodarica zmaja ali kač« sv. Marjeta.

Druga različica strukturiranosti tega prostora bi bila, da je kultno mesto ob Nadiži²⁸, bog teme na sv. Volarju, bog svetlobe pa na *Deru*. V tem primeru je teza, da je bilo prvotno pri Slovanih na vzpetini sv. Volarja grobišče, kot je to nakazal D. Vuga (1974), smiselna. Edina »motnja« pri tem je, da je *Der* nižji od Volarja, kar ne ustreza pomembni opoziciji zgoraj–spodaj. Vendar se pokrajine ne dá graditi in tudi ljudem je bila krajina ob prihodu dána v svoji naravni pojavnosti, pa še vedeti ne moremo, kakšna točno je bila npr. pred tisoč leti naša mikropokrajina. Tako ni čudno, da se na *Der* ne navezuje prav veliko folklornega gradiva, kljub temu da je tudi tam bilo utrjeno prazgodovinsko gradišče. Debelo čelo je primernejši prostor za Peruna tudi zato, ker je gromovnikovo mesto običajno ljudem nedostopno, čeprav še vedno ne moremo gromovnika zvesti le na en imenovalc, ker ima številne podobe, ki se menjajo v času in prostoru (glej Šmitek 1998: 133–4).

Pri tovrstni rekonstrukciji pa je, kot rečeno, pomembna tudi vloga krščanstva v prostoru. To je s cerkvijo in oltarjem prekrilo votline, kjer je po poganskem verovanju prebivala pošast. Dejstvo, da je sv. Volar ostal povezan z vodo v tem primeru ni naključno. Prvič je njegov lik, če ga povezujemo s Perunovim sinom Kresnikom, glede na ciklični čas že tako ambivalenten (glej Šmitek 1998a), drugič pa je krščanstvo, če je le moglo, v celoti konvertiralo središče sveta in prostor kozmičnega stvarjenja v demonski pekel. Tudi poganska božanstva so bila v teh procesih pogosto izenačena s hudičem.

Tovrstna zakrivanja predkrščanskih mitov in prestavljanja njihovih posamičnih simbolov v nove kontekste je bila umetnost, v katero so kristjani vlagali veliko svoje energije. Če so se hoteli vklopiti med ljudi, so morali poznati njihove mite in predstave o prostoru, hkrati pa so krščanske predstave o enem Bogu in ne le to, zahtevale predrugačenje idejnega prostora. Tako ni presenetljivo, da sta bila tudi Kresnik in Zeleni Jurij v posameznih primerih diabolizirana (Šmitek 1998: 137).

Ker vemo, da je cerkev sv. Hilarija in Tacijana spadala pod fevd Rožaškega samostana (Höfler 2001: 73–4, Trpin 2001: 1, 13, 15, 83; Cadau 1989: 57–73) – vasi Kred, Potoki in Borjana so bile samostanu dodeljene od gofa Henrika, po bratu Ulrihu, oglejskem patriarhu,

²⁸ Tudi za Nadižo je v Kotu znano, da je zdravilna rečica – predvsem za celjenje ran, pa tudi na splošno. Nikoli ni bilo eksplicitno rečeno, da je dobra za oči.



»Stemma delle terre slovene del cividalese, su cui si estendevano i possedi dell'abbazia di Rosazzo. Biblioteca Comunale di Udine.« (Cadau 1989: 52)

že leta 1083 in ta je imel tu pravico do desetine od vsega, torej pravo posestniško pravico (Rupnik 1997: 31–2) – nam naslednja upodobitev v grbu rožaških bratov za naše (slovansko) ozemlje, k katerim se bomo občasno še vrnil, lahko pove kaj več tudi o gornjem vprašanju:

Trije levi (»tre leoni«), ki so jih rožaški bratje videli med Slovani pod Čedadom (»Schiavonia sopra Cividale«), so upodobljeni v shemi dveh vzpetin, med njima je sonce, spodaj pa še nejasen dodatek, podoben majhni vzpetini. Beli (»bianco«)²⁹ se nahaja na desni strani, obe vzpetini pa sta enako visoki. Če si predstavljamo, da mora upodobitev biti uravnotežena in plastična, se tukaj ne smemo izgubljati v detajlih – simbola torej ne moremo jemati »dobesedno«. Možno pa je v njem prepoznati osnovno dualistično shemo, ki se je razcepila v tripartitno na račun »belega« na desni strani, oziroma na račun sonca zgoraj, kar bi lahko ustrezalo razmerju med Kresnikom in Perunom. Koliko podrobno so rožaški bratje poznali predstave svojih podložnikov, si lahko predstavljamo z naslednjo možnostjo:

»/.../ velika večina podložnikov pa je desetino [med leti 1736 in 1782] plačevala kapitlju, tudi v vaseh, kjer je činž³⁰ pripadal opatiji Rožac; le v njenih vaseh zahodno od Kobarida, ki niso spadale pod Tolmin, se desetina ne omenja; to najverjetneje pomeni, da jo je samostan pobiral neposredno.« (Trpin 2001: 15)

²⁹ Za označbo »belega« moramo sicer biti nekoliko previdni, ker lahko nakazuje tudi barvo polja v samem grbu (neformalno opozorilo Zmaga Šmitka).

³⁰ Dajatve so razdeljene na činžne in desetinske. Prve so šle činžnemu gospodu in se jim reče tudi pravdne. V grobem se delijo na veliko in malo pravdo. Prva je bila plačilo za najeto zemljo, druga pa je bila dajatev zemljiškemu gospodu za njegovo kuhinjo (Trpin 2001: 30).

Tukaj naj ponovno poudarim, da je bil prehod med Čedadom in vzhodnimi predeli («Predilska cesta») na našem mestu strateško zelo pomemben, kot je bila v predhabsburškem času za Kot pomembna tudi pripadajoča župnija – Kred (Trpin 2001: 83; Cadau 1989: 67). Ali je torej mogoče, da sta služila za osnovno predstavo mitološki shemi, ki so jo v srednjem veku na grbu svojih »slovanskih« fevdov upodobili rožaški benediktinci, ravno vzpetini sv. Volarja in Dera? V tem primeru bi bil tudi pomen *Dera* mogoče bolj jasen.

Literatura:

- Angrosino, Michael V., 2004. *The Culture of the Sacred. Exploring the Anthropology of Religion*. Illinois: Waveland Press.
- Babič, Matjaž, 2001. *Po poteh skrivnosti*. Ljubljana: Vale-Novak.
- Belaj, Vitomir, 1998. *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing.
- 1998a. 'Drugi pogled na podrijetlo imena grada Ivanca.' *Radovi Hrvatskog društva folklorista* 7: 29–39.
- Bezljaj, France, 1958. 'Stratigrafija Slovanov v luči onomastike. Referat za mednarodni slavistični kongres v Moskvi 1958.' *Slavistična revija* 11(1–2): 35–56.
- Bratož, Rajko, 1990. 'Vpliv oglejske cerkve na vzhodoalpski in predalpski prostor od 4 do 8. stoletja.' *Zgodovinski časopis* 44(3): 331–62.
- 1990a. 'Vpliv oglejske cerkve na vzhodoalpski in predalpski prostor od 4 do 8. stoletja (2. del).' *Zgodovinski časopis* 44(4): 489–520.
- Bressan, Francesca, 1988-1989. 'Le valli del Natisone e la Kovačeva jama di Robič.' V: *Arheološki vestnik* 39–40: 519–28.
- Cadua, Michela, 1989. *L'abbazia di Rosazzo*. Udine: Casamassima Libri.
- Čausidis, Nikos, 1994. *Mitskrite slike na Južite Sloveni*. Skopje: Mislja.
- Dolenc, Janez, 1991. 'Folklorne prvine v delih Joža Lovrenčiča.' *Goriški letnik. Zbornik Goriškega muzeja* 18: 89–95.
1992. *Zlati Bogatin. Tolminske povedke*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Dumézil, Georges, 1987 (1958). *Tridelna ideologija Indoevropcejev*. Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta (Studia Humanitatis).
- Gabrovec, Stane, Staško Jesse, Peter Petru, Jaroslav Šašel in Franc Truhlar, ur., 1975. *Arheološka najdišča Slovenije*. Ljubljana: SAZU, Inštitut za Arheologijo.
- Höfler, Janez, 2001. *Gradivo za historično topografijo predjožefinskih župnij na Slovenskem. Primorska. Oglejski patriarhat, Goriška nadškofija, Tržaška škofija*. Nova Gorica: Goriški muzej, Grad Kromberk.
- Hrobat, Katja, 2005. 'Ajdi z Ajdovščine nad Rodikom.' *Studia Mythologica Slavica* 8: 99–112.
- Jernejčev, 1920. 'Gradič nad Kobaridom.' *Edinost* 45(134): 28.
- Klavora, Fedja, 2001. 'Kaj je novega v Bovcu – o Rimljanih, Rožacu in Bovškem gradu?' V: *Trinkov koledar za leto 2001*. Čedad: Kulturno društvo Ivan Trinko. Str. 85–102.
- Kravanja, Boštjan, 2002. *Sveti svet. Topografija religioznega prostora na primeru Breginjskega kota*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta (neobjavljeno magistrsko delo).
- 2005: 'Sveti prostor v prepletu mitološke ideologije in simbolike kraja.' *Studia Mythologica Slavica* 8: 253–68.

- 2005a: 'Macedonian Crosses.' V: *Post-Yugoslav Lifeworlds. Between Tradition and Modernity*. Zmago Šmitek in Aneta Svetieva ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska Fakulteta. Str. 143–62.
2006. 'Sacred Meaning. The Significance of Extraordinary Places in Ordinary Settings.' V: *Ethnography of Protected Areas. Endangered Habitats – Endangered Cultures*. Peter Simonič ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta. Str. 49–70.
- Kroje, Monika, 1995. *Pravljica in stvarnost. Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravlji-
cah in povedkah ob primerih iz Štreklejeve zapuščine*. Ljubljana: ZRC SAZU.
1998. 'The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopoetic Heritage.'
Studia Mythologica Slavica 1: 153–67.
- Kuret, Niko, 1989. *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime*
1. Ljubljana: Družina.
- Lavrenčič, Aleksander, 1996. 'Ljudje z železnimi rokami in nogami. Nekaj utrinkov iz
preteklosti vasi ob zgornjem toku Nadiže.' *Zgodovina za vse, vse za zgodovino* 3(2):
5–21.
- 1996a. *Drobtinice izpot mize in stola*. Ljubljana: Oddelek za zgodovino, Filozofska
fakulteta (neobjavljena diplomska naloga).
- Lovrenčič, Joža, 1921. *Gorske pravljice*. Gorica: Goriška matica.
- Matiččetov, Milko, 1975. 'Duhovna kultura v gornjem Posočju (Predavanja na 18. kongresu
folkloristov Jugoslavije v Bovcu septembra 1971).' V: *Tolminski zbornik* (druga knji-
ga). Janez Dolenc ur. Tolmin: Kulturna skupnost Tolmin. Str. 179–95.
- Mencej, Mirjam, 2001. *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*. Ljubljana: Oddelek za etno-
logijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- Osmuk, Nada, 1997. 'Kobarid od prazgodovine do antike. Kratek zgodovinski pregled ob-
dobj in pripadajočih najdbišč.' V: *Kobarid*. Zdravko Likar, Alenka Raspet, Željko
Cimprič ur. Kobarid: Kobariški muzej. Str. 9–16.
- Peisker, Jan, 1928. *Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja?* Zagreb: Starohrvatska Pro-
svjeta N.S. 2 (separat).
- Pilar, Ivo, 1931. 'O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovu podrijetlu i značenju.' V:
Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena 28(1). D. Boranić ur. Zagreb: Jugo-
slavenska akademija znanosti i umjetnosti. Str. 1–86.
- Pillinger, Renate, 1985. 'Preganjanje kristjanov in uničevanje templjev na ozemlju Avstrije
v Rimski dobi.' *Zgodovinski časopis* 39(3): 173–83.
- Pleterski, Andrej, 1994. 'Ecclesia Demonibus Addicta. Povedka o poganskem svetišču v
Millstattu.' *Zgodovinski časopis* 48(3): 279–306.
1996. 'Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih.' *Zgodovinski časopis*
50(2): 163–85.
2006. 'Poliški tročan.' *Studia Mythologica Slavica* 9: 41–58.
- Pleterski, Andrej in Mateja Belak, 1995. 'ZBIVA: Cerkev v Vzhodnih Alpah od 8.–10. sto-
letja.' *Zgodovinski časopis* 49(1): 19–43.
- Pleteršnik, Maks, ur., 1894. *Slovensko-nemški slovar (prvi del)*. Izdan na troške rajnega kne-
zoškofa Ljubljanskega Antona Alojzija Wolfa, v Ljubljani: Založilo in na svetlo dalo
Knezoškofijstvo.
- Pripovedi, 1977. 'Pripovedi iz Breginjskega kota.' *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*
17(1): 14–5.

- Radešček, Rado, 2000. *Boj med svetlobo in temo. Izvori ljudskih vraž in običajev*. Idrija: Bogataj.
- Raspet, Alenka, 2001. *Sakralna znamenja v sociološki perspektivi (primer Kobariške)*. Ljubljana: FDV (neobjavljena diplomska naloga).
- Rupnik, Franc, 1997. 'Kraj in župnija Kobarid od začetka drugega tisočletja do leta 1848.' V: *Kobarid*. Zdravko Likar, Alenka Raspet, Željko Cimprič ur. Kobarid: Kobariški muzej. Str. 29–66.
- Santonino, Paolo, 1991. *Popotni dnevniki (1485-1487)*. Celovec, Dunaj in Ljubljana: Mohorjeva založba.
- Slavec Gradišnik, Ingrid, 2000. *Etnologija na Slovenskem: med čermi narodopisja in antropologije*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Svoljšak, Drago, 1988-9. 'Posočje v bronasti dobi.' *Arheološki vestnik* 39–40: 367–78.
- Šmitek, Zmago, 1998. *Kristalna gora. Mitološko izročilo Slovencev*. Ljubljana: Forma 7.
- 1998a. 'Kresnik: An Attempt at a Mythological Reconstruction.' *Studia Mythologica Slavica* 1: 93–118.
1999. 'The Image of the Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition.' *Studia Mythologica Slavica* 2: 161–95.
2004. *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- 2005: 'The Sacred Language of Toponyms.' V: *Post-Jugoslav Lifeworlds. Between Tradition and Modernity*. Zmago Šmitek in Aneta Svetieva ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Filozofska Fakulteta. Str. 13–35.
- Schauber, Vera in Michael Schindler, 1995 (1992). *Svetniki in godovni zavetniki za vsak dan v letu*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Timer, Marta, 1999. *Svetniki. Čaščenje in drugi pogledi na zahodnokrščanske svetnike*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta (neobjavljena diplomska naloga).
- Trpin, Drago, 2001. *Tolminska na začetku habsburške oblasti in njen urbar iz leta 1524*. Nova Gorica (neobjavljeno magistrsko delo, hrani Silvo Torkar na SAZU).
- V.[uga], Davorin, 1974. 'Kultura žarnih grobišč.' V: *Varstvo spomenikov* 17–19(1): 96.
- Župančič, Matej, 1991. 'Poznorimsko najdišče Molida pri Robiču (obč. Tolmin, Slovenija).' *Goriški letnik. Zbornik Goriškega muzeja* 18: 166–9.

Reconstruction of a Sacred Place. The Location of St. Hilarius and Tacian near Robič (Western Slovenia)

Boštjan Kravanja

The analysis of different cases of sacred place can be carried out by intertwining of different symbolic systems that have imbued important or extraordinary locations of landscapes with their different meanings throughout history (cf. Kravanja 2005). The location of a hill, where the small medieval church of St. Hilarius and Tacian is placed, is therefore presented as a *sacred place*, where Slavic mythological imagination plays an important role, but through examining its *sacral place* as well, where Church historical facts are both important as such, and also indicative for the placing of mythological ideas to the physical settings. I have thoroughly examined also other dimensions of researching of the *sacred* in English elsewhere (Kravanja 2005a; 2006), but here I rather focus on reconstruction of a small case, in order to show local specifics according to some other research models, try to examine it in the context of the wider area and conceptualise the place in terms of historical religious change.

There are numerous key locations in the wider area of Breginjski kot (Western Slovenia), where our church stands. The folk stories often connect them in a morphologically meaningful matrix, where together with sacral buildings and changes through time there is formed a dynamical topography of *religious space*. The imaginative matrix of the *sacred places* can be multiplied in one and the same landscape in many ways and relations. This means that different places can easily be ambivalent. For example a mountain, which in one relation represents a place of the thunder god *Perun* can in an other relation represent a place of the dead and underworld – a place of *Veles*.

We know that the goddess of fertility – *Mokoš* is attached to both, *Perun* and *Veles*, and depends on the time of the year, so she is ambivalent as well. On one side, she represents water, valley and death, on the other fire, mountaintop and life. St. Hilarius, who was otherwise a saint of Aquilea from the third c.AD., was according to a local folk tale at the same time in the role of a thunder god, who drove local giants (pagan “Gejdi”) out of the land by breaking their iron idol with a horse shoe, and in the role of some god connected with water, as the angry giants before leaving the land threw him into the river. In this last act, his story resembles the legend of St. Florian. In the first part of the story, we can recognise the prototype of the battle between the Hero and the Dragon.

It is no coincidence that St. Hilarus was an important local intercessor for rain in times of dry seasons. The pilgrims, who often came also from the wider area of Friuli from the Italian side of the border, also knew about a spring near the church, and that it cures the eyes.

In this area, a very important role was also held by the monastery of Rožac (Rosazzo), which was founded in 1083. The monks owned and controlled the villages around our church throughout the Middle Ages till 1782. The hill was itself strategically very important already in prehistory. Beneath the hill, there is a large cave (“Turjeva jama”), where archaeological findings were documented already from the 11th c.BC. Also, the hill itself and the neighbouring hill on the other side of the river *Nadiža* named *Der* were fortified, probably already then. From both hills, it was possible to control the old traffic road between the Germanic and Roman world. According to further evidence of mythological

meanings of the hill, the above mentioned giants lived also in the cave, from where they had many underground tunnels through which they could reach many places in the area.

They were usually guarding treasure underground. A story says that it was possible to find it under the altar of the church if one carried out a proper procedure with three rods. A shepherd tried to get it from the giant, but a millstone above the treasure scared him, so he ran away. This detail can indicate a weapon of the thunder god Perun, or his son and hero Kresnik. Further, in the shepherd it is possible to recognise an important Slavic mythological figure, the Master of wolves, one of the substitutes of Veles.

An important story is also the one about a “Mister Slope”, who is lying on a mountain and watches how the waters flow and gather at his feet. From his right (the mountain of *Baba*), the waters were plenty, from his left (the mountain of *Mija*), the waters were poor. In this imaginary picture of the “corrected” landscape, the flow of the river *Nadiža* is turned, so on its right we can recognize the place of Veles and on its left the place of Perun. These kinds of relations between the mountains and rivers are multiplied in the landscape and sometimes put some particular mountains in an ambivalent position, where the meaning is changed depending on which mountain and the river we relate it to. By the same logic we are able to trace also in micro-locations such as burial places and positions of stones.

In our case, the hill of St. Hilarius and Tacian is placed between two waters. On the one hand, it is placed on the right side of the wholesome spring (according to the flow) with the high rock on its left. This relation put the place into the position of Veles, although the hero is St. Hilarius himself in the role of Perun, who after the “battle” occupies the place. On the other hand, the hill is also on the right side of the river *Nadiža*, with another hill *Der* on its left. In this case, no significant mythological stories are attached to this constellation, but historically, the two hills were strategically very important. In a way, they are dominant in the micro scenery, but the neighbouring *Der* is lower than St. Hilarius, which might be the reason for this lack of some meaning attached to it. It is also possible, that a medieval graveyard was placed on the hill of St. Hilarius, which importantly points to the fact that usually there was water or a path between the place of people and the place of their dead.

Finally, we know that the Christians diabolised pagan sacred places by converting the initial myths and symbols and interpreting them as “victory of Christianity over paganism”, as for example in the case of St. George or St. Margaret. The above-mentioned monastery of Rožac (Rosazzo) had – for the lands of the Slavs “under the town of Cividale” (medieval local centre of Christianity) – a special coat-of-arms. Two mountains with the sun in the middle are depicted there. As the monks collected taxes directly from the people of these villages, they probably knew quite well what the folk beliefs were like. According to the fact that the hills of St. Hilarius and *Der* were the most important strategic places in this area, it is possible that the two are depicted in the coat-of-arms. In this case, the meaning of *Der* could be a bit clearer as well.

Razvoj podobe vampirja od folklore do računalniških iger

Simona Govednik

This article aims to show the development of the image of vampires from folklore to computer games and tries to determine in which ways folklore enters the mass media and which are its new functions and shapes. Different mass media have changed the image of the vampire for their own needs, and popular culture has embraced this new image, which differentiates from the one we find in tradition. But the vampire, though with a different image, still remains well recognised in popular culture. The vampire in contemporary computer games offers its own image built from different levels like literature and film.

Folklorne sestavine so v sodobnem svetu del dinamičnega in vseskozi se spreminjajočega sveta, v katerem vztrajajo in se mu prilagajajo. Prisotne so v številnih oblikah in imajo raznovrstne funkcije v sodobnem načinu življenja, na katerega vsakodnevno vplivajo množični mediji. Številne raziskave na koncu 20. in na začetku 21. stoletja so pokazale, da je folklor v veliki meri prisotna v vseh oblikah množičnih medijev. Kljub temu, da so njene oblike in funkcije v novih rabah pogosto popolnoma spremenjene, so to še vedno variante določenih tradicionalnih motivov. V tiskanih in vizualnih medijih najdemo mite, pripovedke, šale, verovanja in številna namigovanja na folklorne sestavine, ki jih ljudje prepoznavajo kot take.

Eno izmed pogosto prisotnih bitij, ki izhajajo iz folklornih verskih predstav in ga najdemo tudi v literaturi, gledaliških delih, filmih in računalniških igrah, je vampir. Dejstvo je, da v nekaterih računalniških igrah osrednjo vlogo igrajo vampirji. Da bi lahko ugotovili, kakšna je njihova podoba v računalniških igrah in zakaj ter kakšne so njihove funkcije v množičnih medijih danes, je treba raziskati pot motiva od folklornih verovanj v preteklosti do vstopa v literarna in umetniška dela, ki so povzročila ponovno oživljenje vampirja in omogočila njegov obstoj in popularizacijo.

Preučevanje verovanja v vampirja kot dela folklornega gradiva številnih ljudstev vzhodne in južne Evrope nam razkriva bistvo, ki se skriva za omenjenim demonskim bitjem noči. Vampirji so predstavljali grožnjo celotni skupnosti, zato so prebivalci s skupnim delovanjem in izvajanjem predpisanih preventivnih obredov zaščitili skupnost in jo ohranjali kot celoto. V 19. stoletju, ko je izginjajoči motiv vampirja pritegnil umetniške in literarne ustvarjalce, vampir ni bil več nevarno demonsko bitje, ampak bitje s človeško podobo, ki so ga zaznamovali skrivnostna privlačnost, zapeljevanje oz. erotičnost in vzvišenost.

Folklorno izročilo ljudstev južne in vzhodne Evrope pozna številne različice verovanja v vampirja, ki se kaže v vampirjevi drugačni podobi in nadnaravnih sposobnostih. Novo nastale variante potrjujejo pomembnost motiva v sedanjosti. Na specifičen način se vampir pojavlja tudi v računalniških igrah. Da bi lahko razumeli podobo vampirja v

računalniških igrah, kot najnovejši obliki množične zabave, je treba opredeliti spremembe, ki jih je podoba vampirja doživela že v literarnih, gledaliških in filmskih delih.

Verovanja v vampirja pri vzhodno- in južnoevropskih ljudstvih

Vampirji so eno izmed najbolj strašnih in fascinantnih bitij, kar jih najdemo v folklori. Vampir v številnih verovanjih velja za nečistega umrlega, ki ponoči vstaja iz groba in škoduje ljudem in živini tako, da pije njihovo kri (Radenković 2001: 61). Izvor tovrstnih verovanj je neposredno povezan z miti o nastanku sveta. Ko vrhovni bog iz kaosa ustvari red, nastane tudi svet demonov, med katere spadajo vampirji (Radin 1996: 5). Verovanje v vampirja je povezano s predstavami o povratnikih in nečistih umrlih, ki so se širile predvsem v jugovzhodni Evropi in drugod pri Slovanih, poznajo pa jih tudi druge kulture po svetu (Kropej 2004: 659).

Prvi zapisi o pojavu vampirjev se pojavljajo v delih srednjeveških kronistov. Na območju Slovenije, natančneje v Bovcu, je bil prvi primer vampirjev zapisan že v sredini 15. stoletja,¹ posamezni primeri se na širšem južnem in vzhodnem evropskem prostoru pojavljajo do 18. stoletja, ko je večji del Evrope zajela t. i. »vampiriska epidemija«, ko so postali izkopi trupel in skrunjenje grobov nekaj vsakdanjega. Konec 18. stoletja je verovanje izgubilo na pomenu, vendar se je kljub temu v redkih primerih ohranilo tudi v 20. stoletju.²

Kako močno je bilo verovanje v vampirje vpeto v vsakdanje življenje, lahko razberemo iz številnega obredja in ritualov, ki so preprečevali »povampirjenje« dojenčka ali pokojnika, omogočali zaščito ljudi in uničenje vampirjev. Folklorno izročilo na obravnavanem območju vampirje v grobem deli na dva tipa, in sicer žive in mrtve vampirje, hkrati pa pozna njim podoba bitja, kot so na primer volkodlaki in vedomci, s katerimi se izročilo o vampirjih pogosto prepleta. Na Balkanskem polotoku se obredi, povezani z vampirji in ukrepi za zaščito pred njimi, skoraj v celoti prepletajo z verovanjem v volkodlake (Radenković 2001: 60). Živi vampirji veljajo za zaščitnike skupnosti, saj so jim pripisovali nadnaravne sposobnosti, kot sta jasnovidnost in prepoznavanje mrtvih vampirjev, ki jih lahko tudi pokončajo (Oinas 1998: 51). Nenavadno rojstvo novega člana v skupnosti so pogosto pripisovali rojstvu živega vampirja. Otrok, ki se je rodil z ostanki placente na glavi oz. v srajčki, z zobmi, več kot desetimi prsti na rokah ali nogah, je veljal za živega vampirja. V kasnejših življenjskih obdobjih pa so bile znak živega vampirja tudi zraščene obrvi (Oinas 1998: 48). Kljub spoštljivemu odnosu skupnosti do živega vampirja je njegova smrt za skupnost pomenila nevarnost, saj naj bi po smrti postal mrtvi vampir, ki skupnosti škoduje, zato so takšne ljudi pokopavali posebno pazljivo.

Škodovanje vampirjev je bilo večinoma omejeno na skupnost, ki so ji pripadali v času življenja. Večina obredov zaščite pred vampirji se je izvajala v času prelomnih življenjskih trenutkov, kot sta rojstvo in smrt. Večina opisov verovanja v vampirja omenja prav pomen obredov, povezanih s smrtjo. Če niso bili uspešno izvedeni vsi predpisani obredi, se je lahko vsak pokojnik »povampiril«. Največje tveganje za nastanek vampirja je pomenila tudi smrt samomorilcev, neporočenih mladih in vseh, ki so umrli nečiste smrti

¹ Zgodba pripoveduje o neki ženski iz Bovca, ki je umrla leta 1435 in za katero so verjeli, da hodi ljudem pit kri (Dolenc 1984: 196, prim. Matičetov 1986: 68).

² V nekaterih makedonskih vaseh so skupnosti še v prvih desetletjih 20. stoletja izvajale ritual izkopavanja tri, pet, sedem ali devet let po pogrebu, da bi se prepričale o primernem razkroju trupla in posredno o prehodu pokojnikove duše v onstranstvo (Risteski 1999: 96-97).

(Vinogradova 1999: 45–49). Nečisti umrli ni mogel oditi v onstranstvo, zato se je vračal na tostranstvo in škodoval svojcem. Če je v neki skupnosti zaporedoma umrlo več ljudi, se je začelo govoriti, da gre za delovanje vampirja. Zato so v takem primeru odkopali grob pokojnika, za katerega so predvidevali, da se je »povampiril«, in ga natančno pregledali. Če truplo ni razpadlo v določenem časovnem obdobju, navadno v štiridesetih dneh po smrti, in je kazalo »življenjske« znake, kot so gibljivi sklepi in krvava podoba, so ljudje truplo prebodli z lesenim kolom in ga na ta način za vedno pritrtili v grob (Čajkanović 1998: 77), ga obglavili ali/in sežgali³ ter tako pokončali vampirja.

Vampir po južno- in vzhodnoevropskih verovanjih spada med demone, zato je tudi njegova podoba temu primerna. V nekaterih variantah verovanja vampir nima obrvi, nosu, hrbta in rok, prav tako nima kosti ali telesnih organov; je kot vreča, polna krvi (Radenković 2001: 61). Po verovanju v Slavoniji pa so mrtvi vampirji visoke in močne postave (Đorđević 1953: 53). Ljubinko Radenković piše, da se vampirji od ljudi razlikujejo po močni oz. ogromni postavi, hkrati pa omenja tudi veliko glavo in rep, rdeč obraz in rdeče oči vampirja. V večini verovanj je podoba vampirja tesno povezana s truplom pokojnika, ki ni razpadlo. Mrtvi vampir je v večini primerov opisan kot zabuhel in z rdečimi očmi, ustnicami in zobmi. Slednji so lahko bleščeče beli ali pa črni in gnili (Radin 1996: 35). Predvsem na Balkanskem polotoku je poznan frazem »rdeč kot vampir«. Rdeča barva je omenjena v številnih opisih vampirjev, ki so bili zabeleženi na različnih predelih Evrope. Vampir ima rdeč obraz zaradi pitja krvi, razloge za takšno podobo pa lahko iščemo tudi pri starejših predstavah o bogovih in demonih, ki so si jih razna ljudstva predstavljala kot rdeča (Radin 1996: 27).

Lastnosti in nadnaravne sposobnosti mrtvih vampirjev, ki škodujejo ljudem, so številne in zelo raznolike. Vampirjem škoduje sončna svetloba, zato napadajo ljudi zgolj ponoči, navadno okrog polnoči. Med njihove nadnaravne značilnosti spada zmožnost metamorfoze v živali, ponavadi gre za domače živali, lahko pa tudi za volkove ali netopirje, v podobi katerih navadno strašijo svojce in sovaščane. Odnos vampirjev do vode je različen, saj nekatera ljudstva verjamejo, da imajo vampirji nad vodo moč in lahko priključijo dež, spet drugi pa so prepričani, da voda vampirjem škoduje. V Romuniji, na primer, verjamejo, da imajo vampirji moč nad dežjem in če se zmocijo, začne deževati (Murgoci 1998: 22). Ponekod v Srbiji pa je razširjeno prav nasprotno verovanje, in sicer da vampir ne more prečkati reke ali iti skozi trnje, zato se vode boji (Đorđević 1953: 35). Še posebno močno se je boji, če je blagoslovljena, zato uporabo blagoslovljene vode pogosto zasledimo pri obredih pokopa, zaščite pred vampirji in njihovem uničenju. To verovanje se nanaša na koncept nečistih duš, ki ne morejo zapustiti tostranstva in oditi v onstranstvo, med obema svetovoma pa je po splošnih verovanjih meja zelo pogosto prav voda (Mencej 1997: 8).

Za številne epidemije bolezni in vremenske nevšečnosti so ljudje v 18. stoletju krivili vampirje. Verovanje je bilo tako močno razširjeno, da sta cerkvena in posvetna oblast uvedli številne preiskave omenjenih primerov, prepovedi izvajanja uničevanja vampirjev in visoke kazni za kršitelje (Fine 1998: 60–61). V času vampirske epidemije so razsvetljenci in visoka duhovščina pogosto razpravljali o pojavu vampirjev, nastala so tudi mnoga dela, v katerih je poudarek predvsem na dokazovanju, da vampirjev sploh ni.⁴ To je povzročilo,

³ Ukrajinski izraz za vampirja je *upyr* in označuje tistega, ki ni sežgan. Nad pokojnikom ni bil izveden pogrebni obred, zaradi česar umrli ne more imeti spokoja in je na nek način še vedno »živ« (Zavadska 2002: 198).

⁴ Eno najbolj znamenitih tovrstnih del je delo Augustina Calmeta z naslovom *Razprava o oživelih duhovih, izobčencih, upirjih ali vampirjih, volkodlakih na Ogrskem, Moravskem itd.*, ki je izšlo v Parizu leta 1746 (po: Marigny 1995: 70).

da je verovanje na širšem južno- in vzhodnoevropskem prostoru počasi zamiralo. Kljub temu so se na nekaterih območjih, na primer v Makedoniji, Romuniji in Srbiji, verovanja v vampirje ohranila še do konca 20. in začetka 21. stoletja. Bistvo verovanja v vampirja je izgubilo na pomenu, saj so si ljudje številne pojave začeli razlagati bolj racionalno ali pa je vloga mrtvega vampirja kot nevarnosti pripadla krščanskemu hudiču. Lahko bi rekli, da so vampirji v začetku 20. stoletja v okviru likovne umetnosti in množičnih medijev, kot so literarna, gledališka in filmska dela, postali splošno priljubljena tematika. Ljudje se zbirajo v vampirskih društvih oziroma kultih kot nekakšni »živi« vampirji in verujejo, da s pitjem krvi pridobivajo življenjsko moč.⁵ V času pustovanja se veliko ljudi preobleče v vampirje, nekateri pa se vampirjev in njihovega škodovanja še vedno bojijo.⁶

Vstop vampirja v množične medije in popularno kulturo 20. in 21. stoletja

Literatura in likovna umetnost

V obdobju romantike v prvi polovici 19. stoletja so vampirji navduševali predvsem takratne pesnike, na primer C. Baudelaira, J. Keatsa in S. T. Coleridgeja, ki so vampirje opisovali kot usodne in zapeljive ženske, ki prinašajo smrt (Marigny 1995: 70). Tudi likovna dela iz takratnega obdobja uprizarjajo fatalne ženske in poudarjajo seksualnost, povezano s pitjem krvi. Do konca 19. stoletja se je z izidom nekaterih literarnih del,⁷ predvsem romana *Drakula*⁸ Brama Stokerja, zgodil pomemben prelom. Ne glede na številne vplive na podobo vampirja iz različnih umetnosti je Stoker gradivo črpal predvsem iz ljudskih verovanj, hkrati pa je vampirja oziroma *Drakulo* tudi prostorsko in časovno umestil. Dogajanje v romanu je postavljeno na konec 19. stoletja, osrednji lik pa je grof Drakula, ki živi v odmaknjem srednjeveškem gradu v romunski pokrajini Transilvaniji. Na začetku romana je grof »visok starec, oblečen v črno od nog do glave, njegova roka je mrzla kot led, roka mrtveca« (Stoker [1897]1978: 30). Opis njegove fizične podobe in še posebno obraza je zelo podroben. Grof ima »zakrivljen nos oz. orlovski profil, visoko čelo, košate in zraščene obrvi, usta s krutim izrazom, ki skrivajo bleščeče bele in koničaste zobe, koničaste uhlje, brado, ki izkazuje moč, bled obraz in roke, poraščene do sredine dlani z dolgimi koničastimi nohti« (Stoker [1897]1978: 31). Lahko se spremeni v volka ali netopirja, nima odseva v ogledalu, boji se sončne svetlobe, česna, krščanskih simbolov in blagoslovljene vode (Marigny 1995: 82). Stoker je med pisanjem romana veliko časa preživel v knjižnicah, kjer je prebiral zapise o vzhodnoevropski folklori, zgodovini Romunije in o Vladu Drakuli⁹ oz. Vladu Požigalcu, vladarju romunske pokrajine Valahije iz 15. stoletja, po katerem je poimenoval svoje delo in osrednjega antagonist.

⁵ Črpanje življenjskih sil/energije od drugih za podaljšanje lastne vitalnosti.

⁶ Leta 1973 je v Londonu zabeležena smrt poljskega imigranta, ki se je zadušil s česnom. Moški je veroval, da so v njegovi ulici vampirji in se je hotel s soljo in česnom zaščititi pred njimi (Oinas 1998: 50).

⁷ Dela o vampirjih, ki so izšla pred Stokerjevim romanom, vendar niso bila popularna v tako veliki meri: *The Vampire* Johna W. Polidorija iz leta 1819, *Les Fleurs du mal* Charlesa P. Baudelaira iz leta 1866, *Carmilla* Josepha S. Le Fanuja iz leta 1871 itd.

⁸ Roman *Drakula* je izšel leta 1897 v Londonu, prvi slovenski prevod je izšel leta 1969.

⁹ Vlad Dracula ni edina zgodovinska oseba, za katero so domnevali, da je živi vampir. Podobne metode mučenja in ubijanja ljudi, kot jih je uporabljal Vlad, sta uporabljala tudi Gilles de Rais v Franciji v 15. stoletju in Madžarka Erzsébet Bathory v 17. stoletju, zato so tudi zanju verjeli, da sta vampirja.

Roman *Dracula* je nastal v Veliki Britaniji v času, ko je bila seksualnost tabu tema v družbi. Ker so erotični prizori v romanu povezani z vampirjevim pitjem krvi, je omenjena seksualnost predstavljena na družbeno sprejemljiv način, saj se vse dogaja okrog zlega in demonskega bitja - vampirja. Kljub svoji demonškosti pa je vampirjeva podoba zelo »človeška«, celo vzvišena in aristokratska. Prav vampirjeva demonškost in erotičnost v povezavi z vzvišenostjo so omenjeni lik približale množicam, ki so to podobo sprejele in ponotranjile.

Podoba vampirja v gledališču

Stoker je poleg romana napisal tudi za gledališče prirejeno dramo *Dracula*, ki je bila prvič uprizorjena šele dve desetletji po avtorjevi smrti, leta 1927, vendar pa je postala izredno uspešna in priljubljena. Od začetka 20. stoletja so po Stokerjevem romanu začele nastajati številne gledališke predstave, filmi in televizijske nadaljevanke ter številna literarna dela o vampirjih. Podoba grofa Drakule je bila prirejena gledališki predlogi, zato ni bila popolnoma identična podobi iz romana. Grof Drakula v njej ni bil star in poraščen po rokah kot v romanu, ampak uglajen in urejen. Večerna obleka in črna pelerina z visokim ovratnikom,¹⁰ ki ju je nosil blede »grof Drakula« v omenjeni predstavi, sta postali neločljivi del predstave o vampirjevem videzu, ki so ga prevzeli tudi filmski ustvarjalci.

Podoba vampirja v gledališču je bila podobno kot v literarnih delih povezana s seksualnostjo in mračnostjo. Vizualizacija vampirjeve podobe je bila seveda prirejena razmeram v gledališču in načinu igranja, vendar se je kljub temu prenesla tudi na druge vizualne medije, predvsem na film.

Vampirji na filmskem platnu

Preden je leta 1931 v Hollywoodu v Združenih državah Amerike po Stokerjevem romanu nastal film *Dracula*, sta v Evropi že nastala dva filma o vampirjih. Leta 1922 je bil prvič predvajan nemi film nemškega režiserja Friedricha Murnaua *Nosferatu*, v katerem je bil vampir bolj krhek, manjši in bolj demonskega videza kot pa lik grofa Drakule v Stokerjevem romanu. Desetletje kasneje je danski režiser Carl T. Dreyer ustvaril film z naslovom *Vampir*, v katerem poskuša osrednji junak Julian West zaščititi svoji dve sestri pred vampirjem. Omenjena filma nista dosegla večjega uspeha, prav nasprotno pa se je zgodilo leta 1931 v Združenih državah Amerike s filmom *Dracula* Toda Browninga, v katerem je glavno vlogo odigral madžarski igralec Bella Ligos (Marigny 1995: 91). Podoba vampirja oziroma Drakule je izhajala iz gledališke upodobitve, saj je bil lik uglajen, postaven in gosposki. V ZDA je film dosegel izredno gledanost in priljubljenost, ki je vodila v nastanek številnih literarnih del in množice filmov. Prvi film v barvah, ki je najbolj povzel videz Stokerjeve *Drakule*, pa je nedvomno film Terenca Fisherja *Drakulova môra*, v katerem je kot grof Drakula nastopil Christopher Lee. Visokorasel mož s košatimi obrvmi, orlovskega nosu, s konicastimi zobmi in zlobnim pogledom je očaral množice v ZDA. Navdušenje nad vampirji se je v 50. letih 20. stoletja iz ZDA razširilo v Evropo, kar je pomenilo, da je v Evropi postala priljubljena prirejena oziroma »ameriška« podoba vampirja. Da imajo

¹⁰ Naj kot zanimivost omenim, da je bila črna pelerina z visokim ovratnikom v predstavi nujno potrebna v prizorih, ko grof Drakula v hipu izgine. Ker je bil oder temen, se je igralec le zavrtel stran od publike in se stopil s črno kuliso ter na ta način »izginil«.

vampirji v sodobnem načinu življenja še vedno pomembno mesto, dokazuje preko 200 filmov, ki so nastali do leta 2007. Zanimivo je, da je velika večina filmskih ustvarjalcev črpala vampirjevo podobo iz Stokerjevega romana *Dracula*¹¹.

Z *Drakulo* in drugimi literarnimi deli je torej folklorni motiv prešel meje ljudskega verovanja in preko množičnih medijev vstopil v popularno kulturo, v kateri nastajajo filmi o vampirjih, televizijske nadaljevanke, stripi, računalniške igre in igre za igralne konzole.¹² Velik uspeh romana je botroval izrednemu zanimanju za vampirje v popularni kulturi, vendar podoba ni temeljila na ljudskih verovanjih in vampir ni bil prepoznan kot krvavo in nerazpadlo truplo, ampak kot aristokratski, erotično zaznamovan in mračni vampir, torej podoba iz romana. Posledično se je oblikovala nova podoba vampirja, ki se je prilagodila najprej gledališču, nato še filmu. Zanimivo je, da je bila krvava podoba, po kateri se v folklornih verovanjih prepozna vampirja, v množičnih medijih dokaj hitro izpuščena.

O vampirjih je nastalo veliko literarnih del, filmov in televizijskih nadaljevanek, ki vampirje obravnavajo kot junake¹³ ali nevarne nasprotnike. Podoba vampirja se še vedno spreminja, saj vsako literarno delo ali vsak film doda ali odvzame nekatere značilnosti, ki so jih vampirjem pripisali ustvarjalci pred njimi. Konec 20. stoletja se je začel razvijati še en množični medij – računalnik, skupaj z njim pa tudi računalniške igre, ki nam ponujajo svojo različico podobe »sodobnih« vampirjev.

Vampirji v računalniških igrah

Raziskovanje sodobnih množičnih medijev je pokazalo, da zaradi različnih načinov komunikacije in drugačne rabe folklornih elementov nastajajo nove oblike folklore. V zvezi z računalniško tehnologijo sta se po mnenju Alana Dundesa razvili dve vrsti folklore: prva je »folklor o računalnikih«, ki zajema šale in drugo gradivo v zvezi z računalniki, in druga »računalniška folklor«, s katero označujemo elemente folklore, ki se prenašajo preko računalnika, na primer elektronske pošte, interneta in računalniških iger (Dundes 1980: 17). Danes obstajajo računalniške igre, v katerih kot osrednji junak nastopa vampir in ki so se razvile kot posledica razvoja računalniške tehnologije. Analiza teh iger kaže, da gre v primeru vampirjev po eni strani za kontinuiteto motiva tudi po njegovem vstopu v množične medije, po drugi strani pa nastajajo »nove« pojavne oblike vampirjev, spreminjajo se njihove podobe, funkcije in pomen, kar omogoča obstoj verovanja v vampirja tudi v sedanosti. Vampir tako ostaja priljubljen in prepoznaven lik tudi v 21. stoletju, kar dokazujejo številna vampirska društva,¹⁴ filmi o vampirjih in nenazadnje vampirske računalniške igre. V nadaljevanju bom skušala analizirati podobo petih računalniških vampirskih likov in odgovoriti na vprašanja o razlogih za nastanek takšne podobe.

Po letu 1971, ko je bila narejena prva igra na računalniku, je nastalo veliko število računalniških iger, ki se delijo na različne žanre, od strelskih, strateških, akcijskih, pustolo-

¹¹ Vir: <http://www.vampiremovies.co.uk/>

¹² Igralna konzola ali videokonzola je naprava, ki jo uporabnik priključi na televizijski sprejemnik. V videokonzolo se namesti kaseto ali CD, na katerem je naložena igra. Ko se naprava vključi, se na televizijskem sprejemniku pokaže slika in uporabnik lahko začne igrati. Uporabnik usmerja dogajanje s pomočjo igralnega ploščka, ki ga drži v rokah.

¹³ V 21. stoletju je vampir predstavljen kot uglajen gospod z bledo poltjo in koničastima podočnikoma, s pomočjo katerih pije kri iz vratu privlačnih mladenk.

¹⁴ Vir: <http://vampires.meetup.com/>

vskih in dirkaških iger do fantazijskega igranja vlog. Največkrat se žanri med seboj prepletajo, kar velja tudi za šest računalniških iger, v katerih so glavni liki živi ali mrtvi vampirji, ki jih bom obravnavala v nadaljevanju. To so: *Vampire the Masquerade – Redemption*, *Soul Reaver 2*, *Blood Omen 2*, *Legacy of Kain – Defiance*, *Bloodrayne 2* in *Sacred*.¹⁵

V dveh igrah v vlogi osrednjega protagonista nastopata ženska lika, in sicer pol vampirka oz. dhampir z imenom Rayne in Vampirka. Prvi lik je predstavljen kot otrok vampirja in človeške matere in ima sposobnost, da vidi mrtve vampirje in jih pokonča. Avtorji jo poimenujejo »dhampir«, izraz za vampirjevega otroka, ki ga najdemo v folklornih verovanjih na Češkem in Moravskem (Marigny 1995: 56). Videz lika je grajen na kontrastih, kot so rdeči lasje in zelene oči ali blede polt in črna oblačila. Pri Rayne je z oblačili in celotnim videzom močno poudarjena seksualnost, kar pogosto zasledimo v literarnih in filmskih delih. Tako kot v folklornem gradivu o živih vampirjih kot v računalniški igri *Bloodrayne* 2¹⁶ je naloga junakinje, da rešuje človeštvo pred zlom. V folklori je delovanje živega vampirja navadno omejeno na določeno skupnost, včasih tudi na okoliške skupnosti (Vukanović 1976: 217–218), v igri pa (ne)uspešnost junakinje vpliva na usodo vsega (v igri namišljenega) sveta. Največja specifičnost polvampirke v igri je izpostavljenost njene vampirske narave, saj ji škoduje sončna svetloba in nasprotnikom pije kri, kar v ljudskih verovanjih velja za značilnost oz. dejanje mrtvih vampirjev. Osrednji vampirski lik v omenjeni igri so avtorji sicer imenovali pol vampir oz. dhampir, vendar lahko, če igro primerjamo s folklornim gradivom o vampirjih, vidimo, da gre za prepletanje značilnosti živih in mrtvih vampirjev.

Posebnost je tudi vampirka v igri *Sacred*,¹⁷ ker lahko svojo podobo poljubno spremeni iz človeške v vampirsko in obratno. Kot človek lik vampirke spominja na žensko različico viteza. Lik ima rjave lase, obrazne poteze so človeške, prav tako polt. Ko pa pride do njene transformacije v vampirja, ki jo sproži igralec, postane lik bolj demonški. Vampirko obliva rumeno-rdeča svetloba, lasje postanejo bele barve, pokažejo se vampirski zobje in prsti na njenih rokah postanejo kremplji. Njen oklep postane črno-rdeče barve, spremeni pa se tudi zvočna kulisa. Kot človek se lik proti sovražnikom bori predvsem s hladnim orožjem, v vampirski obliki pa uporablja svoje kremplje, s katerimi izvaja več vrst borilnih veščin. Če primerjamo vampirsko obliko lika v igri in ljudskim verovanjem v vampirja, najdemo med njima nekatere vzporednice, kot so občutljivost na svetlobo, pitje krvi in spreminjanje žrtev v vampirje. Gre tudi za namige o sposobnosti metamorfoze, sposobnosti, ki je prav tako prisotna in ljudskem verovanju v vampirja. Vampirka lahko namreč na pomoč prikličje volka ali jato netopirjev, ki napadajo sovražnike. V



¹⁵ Vampirski maškara – odrešitev, Žanjec duš 2, Krvavo znamenje 2, Kajnova zapuščina-upornišvo, Krvava Rayne 2, Sveto – avtoričini prevodi imen računalniških iger.

¹⁶ BloodRayne 2, avtor: Terminal Reality, založnik: Majesco 2005.

¹⁷ Sacred, <http://eng.sacred-game.com/>

folklori južno- in vzhodnoevropskih ljudstev pogosto zasledimo, da se vampir in volk oz. volkodlak pojavljata skupaj. Predvsem na Balkanskem polotoku sta se izročili o vampirjih in volkodlakih povsem prepletli, kar se kaže na primer v enakih vampirjevih in volkodlakovih lastnostih, kot sta občutljivost na svetlobo in sposobnost metamorfoze, predvsem pa se podobnosti kažejo v obredih za zaščito pred vampirji in v načinih njihovega uničenja (Čajkanović 1998: 83).

V večini obravnavanih računalniških iger so osrednji junaki mrtvi vampirji. Zgodba v igri *Vampire: The Masquerade-Redemption* govori o vitezu Cristophu Romualdu, ki po



vampirjevem ugrizu sam postane vampir. Kot vampirju mu škodujeta sončna svetloba in (blagoslovljena) voda, pitje krvi pa postane nujno za ohranitev moči. Osrednji cilj igre je uničenje zlega demona oz. Vukodlaka in odrešitev sveta. Ime osrednjega nasprotnika Vukodlak¹⁸ izhaja iz srbskega jezika in dobesedno pomeni človeka, ki se lahko spremeni v volka (Đorđević 1953: 12). Podobo junaka kot vampirja zaznamujejo koničasti podočniki in bleda polt, ki ju pogosto zasledimo v literarnih in filmskih delih. Junak je postaven

in močen. Njegove obrazne poteze so stroge in ostre. Pitje krvi, ki je sicer eden izmed načinov škodovanja ljudem v folklornem gradivu, je v igri omejeno, saj junak ne sme ubiti človeka, ki mu pije kri. Če vampir ne upošteva omejitev, v nekem trenutku poblazni in igra se konča. Dejanje, ki v verovanjih najbolj zaznamuje vampirja, je v igri omejeno na najmanjšo možno raven, da sploh lahko govorimo o junaku kot o vampirju. V igri se pojavljajo elementi, kot so leseni koli in blagoslovljena voda kot orožje ter ščitniki vratu in prsi, ki se navezujejo na folklorno gradivo in na kasnejšo podobo iz literature, gledališča in filma. Najpogosteje se v ljudskem izročilu omenja glogov kol, s katerim v predelu srca ali popka prebodejo truplo pokojnika in s tem dejanjem izpustijo njegovo dušo ali pa ga pritrldijo v grob (Čajkanović 1998: 77). Tudi zaščita vratu postane smiselna, če upoštevamo, da je tako v umetnosti kot v literarnih in filmskih delih vrat najpogostejše mesto vampirjevega ugriza oz. pitja krvi.

Zadnja dva vampirska lika, Raziel in Kain, sta junaka serije računalniških iger z naslovom *Legacy of Kain*. Raziel se na izročilo o vampirjih navezuje le posredno, saj v igri izvemo, da je bil vampir v preteklosti, vendar ga je Kain pogubil in Raziel se je s pomočjo črne magije ponovno vrnil v obliki zle duše. Raziel torej sega v samo bistvo verovanja v vampirje, in sicer v verovanje v nečiste duše, ki ne morejo preiti v onstranstvo in se zato maščujejo živečim sorodnikom in sovaščanom na tem svetu. To se v igri kaže tudi s sposobnostjo lika Raziela, da sicer lahko vstopa iz mejnega sveta duš v svet živih in se tam maščuje živečim, vendar ne more za vedno oditi v onostranstvo. Posebnost lika je, da ne pije krvi, ampak srka duše nasprotnikov, kar pa ima tako kot pitje krvi za posledico ohranjanje oz. obnavljanje lastne življenjske energije. Podoba lika spominja na vampirsko le po koničastih podočnikih in krempljih na rokah, modra polt, krila in kopita pa poudarjajo demonskost in drugačnost lika.

¹⁸ Podoba Vukodlaka pa ni, kot bi morda pričakovali, podoba volka, ampak bolj spominja na zmaja, zato ga omenjam kot zanimivost.



V isti seriji kot osrednji lik nastopa vampir Kain, ki je izredno zanimiv zaradi svojih sposobnosti in podobe. Je visoke postave in ima blede sivkasto polt. S svojimi belimi lasmi spominja na starca, vendar je njegova koža brez gub. Obrazne poteze so stroge in pogled sovražen. Oči se pri pitju krvi rdeče svetijo. Telo je atletske postave. Njegove roke nimajo prstov, ampak kremplje, ki so vampirjevo glavno orožje. V igri je poudarjeno, da je Kain kot vampir fizično močnejši od ljudi, zato lahko skače višje, se giblje v popolni tišini in neslišno ter počasi pada. Megla mu daje zavetje in v njej postane neviden. Vampirji v igri se lahko med seboj pogovarjajo v mislih in z mislimi nadzorujejo ljudi in predmete. Zobje so beli in ostri, podočniki so podaljšani. Na ustnicah ni znakov krvi, saj ima lik vnaprej določen način pitja krvi. Kain je v teku igre prisiljen piti kri, da si s tem povrne življenje. Ves čas mu namreč upada količina življenjske energije, zato lahko lik umre, če ne pije krvi. Kot zanimivost naj omenim, da ima lik tudi sposobnost metamorfoze, saj se lahko spremeni v jato netopirjev, kar mu omogoča lažje premagovanje razdalj.

Vampir v 21. stoletju

S pregledom verovanj v vampirja v južno- in vzhodnoevropskih državah, podobe vampirja v umetnosti, gledaliških igrah in filmu, z analizo vampirskih likov v računalniških igrah ter z medsebojno primerjavo omenjenih sklopov sem skušala ugotoviti, kakšen je razvoj podobe vampirja skozi čas. Da gre za kontinuiteto, je razvidno predvsem v motivih pitja krvi, sposobnosti metamorfoze ter občutljivosti na sončno svetlobo in vodo, ker se omenjene prvine pojavljajo v vseh obravnavanih sklopih. Podoba vampirskih likov v računalniških igrah je zgrajena iz značilnosti, ki jih najdemo tako v verovanjih¹⁹ kot v množičnih medijih. Nekatere značilnosti, povezane z verovanjem v vampirja, so si celo nasprotne.²⁰ Vampir v folklornih verovanjih je s svojo podobo in škodovanjem v skupnosti vzbujal strah, s prehodom v literaturo in druge medije pa se je njegova podoba bistveno spremenila.

Raziskovalci verovanja v vampirja so se v preteklosti v veliki meri osredotočali načine prepoznavanja vampirjev in na obredja povezana z njihovim uničenjem, kjer podoba vampirja ni bila bistvenega pomena in je bila največkrat navedena le v drobcih. Podobo vampirja v popularni kulturi pa je nedvomno najbolj zaznamoval Bram Stoker, ki je vampirja v svojem romanu *Dracula* podrobno opisal in ga časovno in prostorsko umestil, kar je imelo velike posledice za samo podobo. To podobo zaznamuje vampir kot aristokratski in gosposki lik, ki pa ima poudarjeno dolge podočnike in nohte. Bled obraz in stroge obrazne poteze njegovo demonskost le nakazujejo. V umetnosti in literarnih delih je erotičnost postala z večjim številom tovrstnih del bolj in bolj poudarjena. Pitje krvi iz vratu je postalo najbolj razpoznavno vampirjevo dejanje. V literarnih delih, na primer *Draculi*, je vampirju pripisana skoraj človeška podoba, ki je zaznamovana z vzvišenostjo in erotičnostjo in ki ne temelji več na vampirju kot prežeči nevarnosti za skupnost.

Ko govorimo o vampirjih v računalniških igrah, lahko ugotovimo, da so avtorji iger v njih uporabili najbolj pogoste značilnosti in dejanja vampirjev, ki jih najdemo v folklori. Prav tako se zdi, da so avtorji črpali ideje iz literarnih in umetnostnih del, filmov in gledaliških predstav, saj v njih opazimo erotičnost, dolge zobe in pitje krvi iz vratu. Za ženske vampirske like lahko rečemo, da imajo poudarjeno seksualno podobo in privlačnost, moški vampirski liki pa so fizično zelo močni in postavni. Takšen videz je najverjetneje posledica teženja k privlačnosti in zanimivosti iger, v katerih je eden osrednjih ciljev, da se igralec poistoveti z likom v igri. Nekatere značilnosti vampirjev pa zasledimo samo v računalniških igrah. Dolge skoke, počasno padanje, polt nenavadne barve in poudarjene telesne poteze, ki povečujejo demonski videz, na primer kopita, prvič zasledimo prav v računalniških igrah. Prav kombinacija novih motivov in obenem najbolj razpoznavnih potez vampirjev iz folklore in predhodnih medijev omogoča računalniškim igram, da so vampirski junaki v njih prepoznani kot taki, torej vampirji. Uvajanje novih značilnosti pa hkrati ustvarja svež in drugačen videz od podob vampirjev v preteklosti, ki igralce tako vedno znova pritegne.

Kljub temu da gre v množičnih medijih za uporabo in izrabo folklornih motivov, je dejstvo, da so to nenazadnje njihove variante starih verovanj, kar potrjuje tezo, da gre pri verovanju v vampirja za kontinuiteto. Vampirji vstopajo v popularno kulturo skozi literar-

¹⁹ Verovanje v vampirja je na višku svoje razširjenosti v 18. stoletju zajemalo veliko geografsko območje oziroma večji del Evrope, zato ga danes poznamo v veliki pestrosti.

²⁰ Primer odnosa vampirjev do vode, kjer mu ponekod voda škodi, druge pa ima nad njo moč.

na dela, filme in preko računalniških iger, kar podaljšuje njihov obstoj v prihodnosti. Novi mediji so vampirjem pripisali in ustvarili nove funkcije in so stare potisnili v ozadje, kar pa ni povzročilo izginotja verovanja v vampirje, ampak je te zgolj prilagodilo novim potrebam in sodobnemu času, v katerem se pojavljajo, ter tako zagotovilo njihov kontinuiran obstoj tudi v prihodnosti.

Uporabljeni viri in literatura

- Čajkanović, Veselin, The killing of a Vampire, *The Vampire: A Casebook*, Dundes Alan, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998, 72–84.
- Dolenc, Janez, Vedomci v Posočju: od stoletnici dveh objav, *Goriški letnik*, let. 11, 1984, 196–197.
- Dundes, Alan, *Interpreting Folklore*, Bloomington, Indiana University Press, 1980.
- Dorđević, Tihomir, *Vampir i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju*, Beograd, Narodna biblioteka Srbije, 1953.
- Fine, John V. A., jr., In Defense of Vampires, *The Vampire: A Casebook*, Dundes Alan, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998, 57–66.
- Kroječ, Monika, Vampir, *Slovenski etnološki leksikon*, Angelos Baš (ur.), Ljubljana, Mladinska knjiga, 2004, 659.
- Marigny, Jean, *Vampirji znova na pohodu*, Ljubljana, DZS, 1995.
- Matičetoč, Milko, Vampiri, lupi mannari gufi, *Leggende del friuli e delle alpi giulie*, Anton von Mailly, Gorizia, Editrice Goriziana, 1986, 68–69, 187–188.
- Mencej, Mirjam, *Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti*, Ljubljana, Slovensko etnološko društvo, 1997.
- Murgoci, Agnes, The Vampire in Roumania, *The Vampire: A Casebook*, Dundes Alan, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998, 12–34.
- Oinas, Felix, East European Vampires, *The Vampire: A Casebook*, Dundes Alan, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998, 47–56.
- Radenković, Ljubinko, *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*, Beograd, Zepter Book World, 2001, 60–63.
- Radin, Ana, *Motiv vampirja v mitu in književnosti*, Beograd, Prosveta, 1996.
- Risteski, Ljupčo S., The Concept of Death in the Folk Culture of Macedonians, *Etnolog* 9, 1, 1999, 87–98.
- Wilson, Katharina M., The History of the Word *Vampire*, *The Vampire: A Casebook*, Dundes Alan, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998, 3–11.
- Vinogradova, Lyudmila N., Notions of »Good« and »Bad« Death in the System of Slavic Beliefs, *Etnolog* 9, 1, 1999, 45–49.
- Vukanović, Tatomir P. The Vampire, *Vampires of the Slavs*, Jan Perkowski, Michigan, Litocrafters, 1976, 201–234.
- Zavads'ka, Viktorija, Upir, *100 najvidomišych obraziv ukrains'koi mifologij*, Talančuk Oleni, Kyiv, Orfej, 2002, 198–201.

Internetni viri

<http://vampires.meetup.com/>

Obravnavane igre

BloodRayne 2, avtor: Terminal Reality, založnik: Majesco 2005.

<http://www.xgpgaming.com/content.php?category=Xbox&type=review&id=610>, 1. 3. 2007

<http://www.lunabean.com/guides/bloodrayne2.php>, 1. 3. 2007

Sacred, avtor: Studio II Software in Ascaron Entertainment, založnik: Encore 2004.

<http://eng.sacred-game.com/>, 2. 3. 2007

Vampire:The Masquerade-Redemption, avtor: White Wolf game studios, založnik: Activision, 1991.

Serijska Legacy of Kain; Soul Reaver 2, Blood Omen 2, Legacy of Kain: Defiance

<http://pc.ign.com/articles/446/446735p3.html>, 3. 3. 2007

The Development of the Vampire Image from Folklore to Computer Games

Simona Govednik

Tradition has an important place in contemporary mass media. My comparative research into the image of vampires in folklore and in computer games tried to determine in which ways folklore enters the mass media and which are its new functions and shapes. I argued that the influence between media and folklore is mutual.

From the Middle Ages onwards the belief in vampires has migrated from Southern and Eastern Europe to other European regions and beyond, to the USA. The most important novel featuring vampires was written in the late 19th century by Bram Stoker. His novel *Dracula* plays an important role in shaping the image of the vampire, since many authors wrote books and made movies according to Stoker's main vampire character, Count Dracula. In the middle of the 20th century a new image of the vampire has come back to Europe from the USA, mainly through literature and films. The most successful movie named *Dracula* was directed by Tod Browning in the United States in 1931. As a result of the great success of the film, vampires started to emerge more and more in different mass media and became a part of everyday life.

Different mass media have changed the image of the vampire for their own needs, and popular culture embraced this new image, which differentiates from the one we find in tradition. In my analysis of modern mass media I focused mainly on computer games and the image of the vampire in them. I argue that authors of computer games, which developed as a result of progress in the computer industry towards the end of 20th century, are collecting ideas and motifs from different levels. On the one hand, they make the image of the vampire on the basis of tradition. On the other hand, they take ideas from popular culture (literature, films). Finally, they shape an image of the vampire based on the needs of the genre of computer games. As a result of this, new types of folklore emerge.

I argue that computer technology and computer games are an important part of the contemporary way of life, and their contribution to the spreading of folklore motifs and the emerging of new folklore shapes is great.

RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH

**RECENSIONES ET SEGNALAZIONI
DEI LIBRI**

BOOK REVIEWS

Devijacije i promašaji. Etnografija domaćeg socijalizma, a cura di Lada Čale Feldman e Ines Prica. Zagreb, Institut za etnologiju i folkloristiku (biblioteca Nova Etnografija) 2006, 267 pp.

Mentre negli ambienti scientifici occidentali si va sempre più sgonfiando la novità e l'attrattiva delle ricerche sui paesi in transizione, cresce l'interesse per l'analisi etnologica e antropologica dell'antecedente periodo del socialismo. Sembra però che anche gli sforzi per la creazione di un'antropologia del socialismo vengano considerati una prerogativa degli studiosi occidentali, come afferma con vena polemica Ines Prica, l'autrice del saggio introduttivo a questa raccolta di studi e, accanto a Lada Čale Feldman, curatrice del volume. Allo sguardo occidentale Prica rimprovera soprattutto la fissazione, in senso tematico e metodologico, della cesura storica rappresentata dalla caduta del muro, come pure l'ingenua fede nell'immediata sprovincializzazione delle società trovatasi improvvisamente senza la cortina.

Osservati e osservatori allo stesso momento, le autrici e gli autori (questi ultimi in netta minoranza, 2 a 8) di questo volume definiscono la propria posizione come intermedia fra la continuità con le etnologie locali e la familiarità con i nuovi approcci occidentali. Caratteristica ormai consolidata fra gli studiosi di questo campo è la loro aperta teorizzazione della performatività del discorso dello studioso condizionato dalla propria posizione nella società e dall'esperienza storica. Quest'ultima nel loro caso si riferisce sia alla vita nel socialismo sia al trauma della guerra che lo seguì e le cui cause rappresentano una delle principali questioni dell'intero volume.

L'etnologia »di casa« precedente la caduta del muro si occupava prevalentemente di folclore e degli aspetti della cultura borghese rimasti invariati nel socialismo. Eppure, le obiezioni critiche sulla sua eccessiva attenzione per i singoli fenomeni nazionali, che qualche volta finivano in semplici accuse di nazionalismo, perdevano di vista la contraddittorietà ed eventuale sovversività di un indirizzo nazionalistico della disciplina che pure esisteva e operava all'interno del regime socialista. A parte questo, la tradizione etnologica locale, in particolare dagli anni Settanta in poi, offre ai conoscitori che oggi sono in grado di attingervi una significativa seppur non abbondante letteratura sull'etnologia della contemporaneità. Alcuni esempi: gli studi sloveni sulla cultura della classe operaia, a suo tempo oggetto di critiche per l'eccessivo marxismo; oppure, i lavori di Dunja Rihtman Auguštin sulla quotidianità degli anni Ottanta, al cui resoconto scritto nel 1992 si richiama il titolo del saggio introduttivo a questa raccolta (Ines Prica, *Etnologija postsocijalizma i prije - L'etnologia del postsocialismo e di ciò che lo precedette*). E' proprio questo il filone che l'autrice dichiara di volere tenere a mente, per evitare di seguire esclusivamente le tracce della citata svolta tematica e metodologica occidentale, e per mantenere vivo l'interesse per i fenomeni sociali la cui durata supera la faticosa cesura storica.

Le innovazioni metodologiche degli approcci presenti nel volume riguardano invece gli incontri fra l'etnologia, l'antropologia culturale e gli studi culturali. Nei saggi spesso appare il materiale di ricerca tipico dei *cultural studies*, come i media, le riviste, o le canzoni. Dean Duda per esempio (*»Užas je moja furka«: socijalistički urbani imaginarij Branimira Štulića - »L'orrore è il mio sballo»: l'immaginario socialista urbano di Branimir Štulić*) analizza i testi delle canzoni di B. Štulić, cercando di definire il posto della cultura popolare nel socialismo, tra l'accettazione e l'opposizione come i suoi poli estremi - disegnati, in

riferimento alla società capitalista, dai teorici degli studi culturali. Se Stuart Hall, citato da Duda, nel 1981 vedeva nell'opposizione della cultura di massa all'egemonia del potere il luogo del possibile avvento del socialismo, quale doveva essere il ruolo dell'opposizione in una società che socialista lo era già? Nelle canzoni di Štulić Duda intravede uno specifico "modernismo socialista della cultura popolare", caratterizzato da un continuo scambio fra la cultura "alta" nelle sue espressioni artistiche ed accademiche da una parte, e quella "bassa", popolare dall'altra. E' un pensiero critico e intransigente che sceglie i mezzi di comunicazione di massa perché li considera degni ed efficaci. Avallando i principi di fondo dell'ideologia dominante (soprattutto quelli riguardanti la libertà e l'emancipazione), esso è allo stesso tempo lontanissimo da ogni accettazione egemonica. Ma questa posizione, intellettuale ed elitaria nonostante la sua popolarità (e nonostante il *revival* odierno dei suoi prodotti musicali), è caduta presto in oblio, rimanendo una specie di promessa non mantenuta di una possibile uscita dalla crisi.

Questo problema di fondo dell'applicazione degli studi culturali a una società socialista è al centro del saggio di Reana Senjković (*Izgubljeni u prijenosu. O kulturnim studijima u uvjetima vladavine ljevice - Lost in transmission. Sugli studi culturali nelle condizioni del governo socialista*). Le dinamiche fra il potere governativo e l'eventuale sovversività della cultura di massa proposte dalla scuola di Birmingham, in un sistema socialista si presentano esattamente alla rovescia. Era possibile per gli ideologi di allora (come Stipe Šušar, per esempio) riconoscere la forza progressiva nei fenomeni di massa che fuoriuscivano dal dettato della cultura ufficiale, progressiva anch'essa per (auto)definizione? Benché all'epoca gli articoli della scuola britannica venissero regolarmente tradotti, il pensiero ufficiale della sinistra jugoslava è rimasto fondamentalmente incapace di elaborare un'adeguata teoria dei media. Più inclini alla scuola di Francoforte che a Gramsci, e generalmente soddisfatti della definizione dei media come dell'"oppio delle masse" e della cultura popolare come di una nociva importazione occidentale, gli ideologi del socialismo, come si evince dall'analisi di Senjković, sono rimasti chiusi in un elitismo astratto e ripetitivo, che contemplava una futura alta cultura per tutti ed era incapace di pensare alle esigenze dei loro contemporanei. Lottica post-socialista permette all'autrice di rivelare, in dialogo con i teorici e i critici dei *cultural studies* (in particolare con i lavori pubblicati in *Cultural Studies in Question*, London, 1997), le debolezze del loro stesso pensiero, e di pensare, basandosi su alcuni dei più rinomati teorici dei media (K. Askew, R. Wilk, F. Ginsburg, L. Abu-Lughod, B. Larkin) e antropologi culturali (M. Coman) una possibile antropologia dei media del socialismo e del postsocialismo.

Le citate debolezze degli studi culturali riguardano, tra l'altro, la rigidità del paradigma che rende difficile l'individuazione di elementi conservatori all'interno dei fenomeni d'opposizione, cioè divergenti dalla prassi dominante. Proprio questa sembra essere una delle più imbarazzanti esperienze degli ideologi jugoslavi, di cui testimonia un documento-fantasma (mai pubblicato in Croazia, eppure conosciuto e criticato da numerosi pubblicisti), oggetto dell'analisi di Lada Čale Feldman (*Bijela knjiga: nepočudna književnost u kulturnostudijskoj perspektivi - Il Libro bianco: la letteratura non gradita nell'ottica degli studi culturali*). Il documento «segreto» del partito comunista, stilato nell'orwelliano 1984, era una specie di index di libri considerati antijugoslavi e antisocialisti, in prevalenza a causa delle loro idee nazionalistiche. Ma Čale Feldman non esamina le responsabilità degli intellettuali propagatori del nazionalismo. In controcorrente rispetto ai ben noti studi come quello di A.B. Wachtel, e in sintonia invece con le analisi dello scioglimento

dell'Unione sovietica sviluppate dall'antropologo russo Jurčak/Yurchak, l'autrice analizza i fenomeni della ricezione e della cultura di massa che succedevano intorno al Libro bianco, per arrivare a indicare, come principale responsabile della rovinosa caduta del sistema, lo stesso peccato originale dei governanti descritto nell'articolo di Senjković. All'origine della disgregazione non starebbe dunque l'ascesa dei nazionalismi, come la causa più ovvia e generalmente citata, ma un decadimento interno delle strutture, uno svuotamento di significati e un'inutile eco dei significanti, il cui vacuum si offrì in seguito anche a contenuti nazionalistici. Il procedimento argomentativo che evita di porre in diretto e inequivocabile rapporto di causa ed effetto i nazionalismi e la caduta del sistema jugoslavo, ma li rovescia, o comunque li tratta come fenomeni di contingenza storica e non di fatale necessità, credo possa avere un effetto di sollievo per qualsiasi lettore contemporaneo, e specialmente per chi ha assistito da vicino agli avvenimenti degli anni Novanta: certamente un amaro sollievo, ma comunque la possibilità di trovare anche nel periodo antecedente la guerra, e di non doverle quindi inventare dal nulla, vie alternative alla crisi dell'idea del progresso.

Anche Svetlana Slapšak (*Osveta slabih učenika: stilistika i raspad predratne disidencije u Srbiji - La vendetta dei cattivi allievi: la stilistica e la decadenza della dissidenza serba dell'anteguerra*) arriva a una simile conclusione, seppure partendo dall'opposto punto di vista, ovvero dall'analisi retorica dei testi di quell'opposizione nazionalistica che le altre studiose avevano intenzionalmente messo in secondo piano. Sembra che Slapšak abbia bisogno di reintrodurre l'argomento delle cause nazionalistiche per poter riaccendere la discussione sulle responsabilità degli intellettuali, ma la sua dimostrazione dell'impressionante somiglianza fra la retorica dei dissidenti e il discorso dominante del socialismo la riporta al tema della lingua svuotata di significati. Per quanto riguarda gli obiettivi delle due propagande, lo stesso mezzo retorico, avverte Slapšak, non fu usato allo stesso modo dai maestri e dai loro cattivi allievi: mentre i primi ipnotizzavano le masse nella loro immobilità, i secondi le volevano portare all'estrema mobilitazione. Perché la dissidenza, inizialmente identificatasi con i valori come libertà d'espressione, rispetto dei diritti umani e democrazia, ha deviato sulla strada del progresso già abbandonata dal regime, ed ha ammaliato le masse con un discorso mediatico ereditato e vuoto di significati? Da questa domanda deriva una delle parole chiavi del volume, quella della deviazione, che accanto al fallimento e allo svuotamento semantico appare in quasi tutti gli articoli, sia che trattino del discorso governativo, che di quello dell'opposizione.

Della creazione di una memoria storica comune ai popoli jugoslavi attraverso riti pubblici, monumenti e manifestazioni commemorative riguardanti la Seconda guerra mondiale tratta l'articolo di Renata Jambrešić Kirin (*Politika sjećanja na drugi svjetski rat u doba medijske reprodukcije socijalističke kulture - La politica del ricordo della seconda guerra mondiale ai tempi della riproduzione mediatica della cultura socialista*), sempre con particolare attenzione alla cultura di massa. Sembra inevitabile che proprio in questo articolo, a proposito della memoria, vengano introdotti l'ottica e i metodi dei *gender studies*, dal momento che, come dice la citazione da John Gillis in apertura dell'articolo, «le elites degli uomini, portatori del progresso, avevano sentito come il passato stesse loro sfuggendo molto più velocemente che alle donne». E' da citare a questo proposito un altro recente volume, la miscellanea *Između roda i naroda (Tra il genere e la nazione, Zagreb, 2004)* curata da Renata Jambrešić e Tea Škokić, in cui 20 autrici e autori hanno sperimentato i metodi degli studi femminili su temi etnologici tradizionali e moderni e sulla teoria della nazione. Ciò che però rende quest'ultimo lavoro di Jambrešić parte integrante di *Devijacije*

è la sintonia con gli altri saggi della raccolta nella constatazione del disagio, o addirittura di una certa avversione, del governo socialista nei confronti delle masse dei consumatori delle riviste e dei film prodotti sotto la più o meno vigile tutela del regime. Il disagio si riferiva soprattutto all'incontrollabile produttività della memoria personale che poteva provocare la frammentarizzazione della memoria collettiva, e con ciò minacciare l'ideologia ufficiale della tolleranza. All'analisi degli articoli della rivista »Arena« proposti da Jambrešić Kirin non sfugge però il processo opposto, cioè l'adattamento più o meno inconscio delle storie personali a quella ufficiale. Inoltre, l'importanza delle storie individuali e la loro azione sovversiva nei confronti della monodiscorsività della memoria ufficiale non vieta all'autrice di tenere a mente i pericoli di un pensiero che, vicino al sentimento religioso, è poco incline a interrogarsi e tende invece a trasformarsi nell'imperativo del ricordo rivolto a tutta la comunità. Sulla memoria posttraumatica l'autrice si avvale dei saggi di Giorgio Agamben, e dei recenti studi anglosassoni, tra cui il volume *Memory and Power in Post-War Europe*, curato da J.W.Muller.

Il lavoro della creazione di una memoria comune non si riferisce solo al passato traumatico ma anche, come dimostra l'articolo di Ivo Žanić (*Podvučeno žutim: Raspad Jugoslavije i značenjsko-funkcionalne transformacije jedne krilatice* - »Sottolineato in giallo«: *Lo scioglimento della Jugoslavia e le trasformazioni semantico-funzionali di uno slogan*), alle operazioni di marketing che accompagnavano la creazione di una nuova società di consumo. Il »comune tetto simbolico« qui è delineato attraverso uno slogan pubblicitario nato nel 1973, il »Podvučeno žutim« appunto, del mobilificio sloveno Lesnina. La storia dello slogan, dal linguaggio dei media alla cultura di massa, e dal messaggio economico a quello politico, rispecchia i cambiamenti dell'atteggiamento delle altre repubbliche federali verso la Slovenia, diventando un sintomo della perdita della memoria comune, fino alla creazione di prospettive inconciliabili. Dopo averlo visto accompagnare i più crudi discorsi della guerra, Žanić segue questo sintomo fino ai nostri giorni quando, per i nuovi giornalisti ignari delle sue implicazioni storiche, lo slogan sopravvive svuotato di connotazioni politiche, come una qualsiasi benigna e simpatica allusione alla Slovenia.

Le difficoltà della memoria e l'ansia del progresso hanno portato la società jugoslava a idealizzare i bambini come esseri liberi dal peso del passato, e a creare una particolare variante socialista di quell'idea moderna sulla specificità dell'infanzia, la cui storia all'interno della civiltà occidentale è stata descritta da Philippe Aries. Maja Brkljačić (*Svinjska glava. Priča o djetinjstvu - La testa del maiale. Una storia sull'infanzia*) analizza le pietrificate forme narrative intorno all'infanzia di Tito, che dovevano servire alla costruzione di un paradigma della mobilità sociale (dalle umili origini alle alte cariche) e della continuità dello spirito eroico, ribelle e rivoluzionario, rappresentato come caratteristica peculiare della regione natale di Tito, dal tardo medioevo ad oggi. A questo proposito vengono citati i precedenti studi di Ivo Žanić, mentre l'accento al tradizionalismo patriarcale e all'esclusione dei personaggi e della memoria femminile corrisponde alle affermazioni di Jambrešić in questo stesso volume, la quale ne sottolineava anche la significativa differenza rispetto al modello sovietico, più radicale nella svolta con il passato. Sul tema delle donne nel socialismo vale la pena consultare anche il volume *Ženski biografski leksikon. Sjećanje žena na život u socijalizmu (Dizionario biografico femminile. Il periodo socialista nel ricordo delle donne)*, edito nel 2004 dal Centar za ženske studije (Centro di studi femminili) di Zagabria.

L'organizzazione jugoslava dei pionieri è invece l'oggetto dell'analisi di Ildiko Erdei (*Odrastanje u poznom socijalizmu: od "pionira malenih" do "vojske potrošača"* - *Crescere nel*

tardo socialismo: dai »piccoli pionieri« all'«esercito dei consumatori»), che esamina il progressivo indebolimento dei contenuti ideologici nei programmi pedagogici dello stato. Il »comune tetto simbolico«, per dirla con Žanić, è qui rappresentato da un'infanzia jugoslava che, come si evince anche dall'analisi dei racconti personali contenuti nel *Leksikon jugoslavenske mitologije* (*Dizionario della mitologia jugoslava*, Beograd-Zagreb, 2004), dagli anni '70 in poi si basava soprattutto su un mercato comune, e consisteva nel consumo degli stessi prodotti: giocattoli, abbigliamento, riviste per bambini, serie TV e dolci. Questo specifico "socialismo consumista" porta anche Erdei a concludere come le manifestazioni della cultura di massa per l'ideologia ufficiale rappresentassero una patata bollente, davanti alla quale il regime non seppe che assumere un atteggiamento ambivalente. Ne seguì una frammentarizzazione del mercato in cui la difesa del "nostro prodotto" comincia a segnare i confini fra noi e gli altri. Il risentimento, l'invidia del godimento degli altri e l'odio che ne deriva vengono dall'autrice brevemente delineati attraverso i concetti elaborati da Žižek.

Conclude il volume il racconto della visita di un gruppo di studenti di etnologia, guidati dall'etnologa norvegese Kirsti Mathiesen Hjemdahl, a Kumrovec, in occasione del 112. anniversario della nascita di Josip Broz Tito (K. Mathiesen Hjemdahl e Nevena Škrbić Alempijević, *»Jesi li jedna od nas? S proslave Titova 112. rođendana - Sei una di noi? Appunti dal festeggiamento del 112. compleanno di Tito*). Andando alla ricerca delle trasformazioni dei riti commemorativi dopo che le parti della memoria da essi elaborate sono diventate non gradite, i giovani etnologi vi sperimentano la difficile posizione dell'osservatore-partecipante, prendendo coscienza del condizionamento politico dell'etnologia stessa.

La raccolta di saggi *Devijacije i promašaji* segnala, accanto ad alcuni altri recenti titoli qui citati, la crescita dell'interesse per lo studio dell'etnologia del socialismo, e il suo contemporaneo sviluppo metodologico in correlazione con gli studi culturali e l'antropologia culturale. Il volume si interroga, guardando ai fenomeni della quotidianità, su alcune questioni cruciali del periodo fra il 1945 e il 1991, proponendo delle ipotesi innovative sulle ragioni degli avvenimenti che hanno segnato la fine del millennio. Aggiornatissimo nei metodi e nella conoscenza degli studi anglosassoni sul campo, il lavoro delle autrici e degli autori è originale, indipendente nelle conclusioni, e caratterizzato da un coerente approccio postcoloniale.

Natka Badurina

Avtorici Larisa Fialkova in Maria Yelenevskaya z Univerze v Haifi – v knjigi, ki je rezultat njunih večletnih raziskav, – predstavljata življenje in usode ruskih izseljencev, priseljenih v Izrael okoli leta 1990, v času razpada Sovjetske zveze, ko je prišlo v njihovi domovini do velikih sprememb. Danes predstavljajo priseljenci iz bivše Sovjetske zveze kar eno šestino prebivalstva v Izraelu in ker so tako številčno zastopani, so tudi pomembno vplivali na kulturno podobo Izraela.

Avtorici sta svoje razisakve osnovali na intervjujih s posamezniki ali manjšimi skupinami in pri tem zbrali kar 143 informatorjev, s katerimi sta se pogovarjali ob različnih priložnostih in v različnih okoljih. Ker je knjiga osnovana na osebnih pripovedih, se skozi besede sovjetskih priseljencev in njihove življenjske zgodbe pred nami odvija težko življenje v domovini, selitev in prilagajanje na nove razmere v popolnoma drugem svetu, kakor tudi življenje po vključitvi v novo okolje.

Sami priseljeni iz bivše Sovjetske zveze sta se lažje vživeli v življenje raziskovane skupine. Svoje sogovornike sta intervjuvali, nato pa z ustrežno metodologijo analizirali njihove odgovore ter pri tem prepoznavali poleg življenjskih izkušenj tudi njihove teorije o jeziku, o Sovjetski zvezi, o Izraelu, o mentalitetah različnih ljudstev, o ksenofobiji in številnih drugih vprašanjih. V odgovorih sta tudi odkrivali, kaj jim pomenita matična in kaj nova domovina, ter simboliko kulturne krajine, ki pri tem nastaja. Vprašanja so vsebovala sedem osnovnih tem, in sicer: 1. razlog za imigracijo, 2. prvi vtisi o Izraelu, 3. kontakti z veterani Izraelci ali Arabci, 4. delo in študijske izkušnje v Izraelu, 5. aktivnosti v prostem času pred in po imigraciji, 6. navade (habitus) in šege pred in po imigraciji, 7. jezikovne prilagoditve in spremembe v uporabi jezika.

Ugotovili sta, da izseljenci kmalu po prihodu v drugo domovino razvijajo večslojno identiteto, kajti domače in gostiteljčine interakcije se stopnjujejo in puščajo v njihovem življenju intenzivne sledi. Globoke spremembe, s katerimi so se morali soočiti, bralec prepozna skozi besede, misli, spomine in čustva, saj odsevajo v opisih njihovih življenjskih izkušenj. Skozi pripovedi prepoznavamo njihovo družbeno aktivnost in pogled na svet.

Na osebno pripoved avtorici gledata kot na multižanrski diskurz, vendar sta pou-darek prenesli z generalnega na individualno. Ker so Sovjeti precej drugačni od prišlekov iz drugih držav, izkazujejo tudi nekoliko drugačne vzorce adaptacije in akulturacije kot drugi priseljenci. Tam, kjer se naselijo, se srečujejo sicer s podobnimi socialnimi problemi kot drugi priseljenci, vendar jih večkrat rešujejo na drugačne načine. Tudi odklonilen odnos nove družbene sredine pogosto čutijo na lastni koži, saj se ta kaže že skozi vzdevke, s katerimi jih zaničljivo žalijo. Tako so psebej na ruske priseljence aplicirani izrazi, kot alkoholiki, prenašalci AIDS-a, mafiozi, prostitutke, bolševiki ipd.

V knjigi sta avtorici podrobneje raziskali problematiko, ki obsega imigracijo in evolucijo identitete; podobo drugega v osebnih pripovedih; simbolične dimenzije časa in prostora; srečna naključja, usode in čudeže v življenju imigrantov; jezik in identiteto ter novo življenje sovjetske folklorne v Izraelu. Med raziskovanjem si nista zastavljali nekih predhodnih teoretičnih izhodišč in hipotez, kajti – kot je ugotovil že Robert Atkinson (1998) – predhodne teoretične predpostavke lahko škodujejo kvaliteti raziskave generalno.

Avtorici sta med drugim ugotovili, da se stiki z informatorji najlažje razvijejo ob posebnih priveditvah, kot so srečanja, praznovanja, poroke ipd. Poleg tega se ljudje danes radi razpišejo tudi prek interenetnih forumov ali drugih medijev. Tovrstni mediji namreč vzpodbujajo izmenjave osebnih pripovedi, kar omogoča tudi psihično sproščanje piscev. Tudi pogovor z ljudmi lahko pomaga sprostiti težke izkušnje iz preteklosti, tako se je raziskovalkama dogajalo, da so nekateri informatorji po pogovoru z njima izrazili hvaležnost, da so lahko 'razčistili' z izkušnjami in dogodki iz težkih obdobij v svojem življenju.

Zgodbe, ki so bile zbrane, so bodisi enkratna izpoved, bodisi delček pripovedovalčevega 'stalnega repertoarja'. Nekatero pripovedi vključujejo tudi performativne elemente, čeprav so bile pripovedovane pogosto le enemu poslušalcu. Pripovedi namreč delujejo kot oblika posredovanja med posameznikom in družbo in se lahko spremenijo iz osebne v širše družbeno pričevanje, ko jih začnejo reproducirati tudi drugi pripovedovalci. Za pripovedi je značilna fluidnost žanrov in tudi avtorici ugotavljata, da imigrantske osebne pripovedi včasih kažejo podobnosti s tradicionalnimi pripovedmi, kot so pravljice, legende, zgodovinske povedke ipd. Zanimivo je, da pripovedovalci isto pripoved pogosto preoblikujejo in jo pozneje povedo drugače, kar je rezultat postopne prilagoditve posameznika novemu okolju.

Raziskava je bila osnovana na intervjuju in razumevanju kulture v vseh svojih kompleksnih oblikah, pritegnjen je bil tudi študij komunikacij. Zaradi tega so se koncepti in modeli, ki so jih razvili komunikacijski teoretiki, kot sta bila že Roman Jakobson (1960) in semiotik Jurij Lotman (1977), prenesli v etnografske raziskave. Uporabljena je bila predvsem kvalitativna metoda, intervjuje pa sta avtorici klasificirali kot strukturirane, semistrukturirane in nestrukturirane.

Študija je interdisciplinarna in se uvršča med etnologijo in diasporne študije. Avtorici že uvodoma povesta, da sta metodološko posegali tako po etnoloških in antropoloških metodah, kot tudi po lingvističnih, socio-psiholoških, socioloških, političnih in geografskih metodologijah. Podrobneje sta se ukvarjali tudi z vprašanji etike pri tovrstnih raziskavah, temelječih na osebnih izpovedih intervjuvancev, in prišli do zaključka, da morajo biti informatorji zaščiteni in imeti možnost ostati popolnoma anonimni.

Knjiga je metodološko inovativna zaradi svoje interdisciplinarnosti, istočasno pa odraža veliko senzibilnost in razumevanje avtoric pri zaznavanju in interpretaciji različnih občutkov in življenjskih izkušenj ljudi, ki bi ostali sicer skriti v podtonih in med vrsticami povedanega.

Monika Kropelj

Ljupčo S. Risteski: Kategoriite prostor i vreme vo narodnata kultura na Makedoncite. Matica makedonska, Skopje 2005. 460 strani, raznovrstne neoštevilčene ilustracije med besedilom.

Prostor in čas sta tisti osi, ki medsebojno povezujeta silno različne znanstvene vede. Še posebej tesno pa združujeta različne humanistične discipline. Da brez njiju ne gre, je v arheologiji samoumevno in o tem ne velja izgubljeni besed. Vendar ni povsod v humanistiki tako. Medtem ko je časovna os splošno priznana in upoštevana, je bil prostor marsikdaj zapostavljen. To pomanjkljivost skuša odpravljati knjiga makedonskega etnologa Ljupča Risteskega. Gre za objavo njegove doktorske disertacije, ki jo je obranil na univerzi v Skopju. Tema, ki si jo je izbral, je tako celovita, da je ni mogoče predstaviti niti na dolgo, kaj šele na kratko. Kogar zanima vsebina njegove knjige, si jo bo moral pač prebrati sam. Na tem mestu lahko posredujem samo nekaj svojih mislih, ki so se mi porodile o delu kot celoti.

Tesno povezanost prostora in časa priznava tudi sodobna fizikalna teorija, ki je zato oblikovala pojem *prostorčas*. V razumevanju nekdanjih ljudi pa je bilo to tako samoumevno, da o tem sploh niso razpravljali, ampak so tako preprosto živeli. Zato si Risteski dela niti ni mogel olajšati s tem, da bi obravnaval samo en ali drugi vidik. Dobil bi nerazumljivega spačka. V obširnem teoretskem uvodu poskuša avtor opredeliti predmet svojega proučevanja. Neodvisno od definicij, ki jih ponuja, pa predmet pojasnjuje njegova raziskava sama, ki zajema gospodarske, družbene, religiozne, pravne, identitetne vidike, lahko bi rekli življenje v njegovi celoti. Resna omejitev je pravzaprav ena sama. Gre za življenje podeželja, za njegovo povezanost z naravo in njenimi silami. V neagrarnem okolju mest je življenjski model povsem drugačen, ločen od narave, mnogo bolj pogojen z odnosi med ljudmi in vzpostavlja drugačen sistem, ki ga je treba proučevati v drugačnem sklopu. Ker pa nekoč ogromna večina ljudi ni živela v mestih, pričujoča raziskava zajema skoraj vse, kar nas zanima tudi kot arheologe. S tem da obravnava prostor, knjiga namreč vzpostavlja skupno polje raziskav tudi z arheologijo. Ta vidik nas v tem poročilu najbolj zanima.

Največji del knjige obsegajo različni vidiki prostora v ljudski kulturi. Avtor jih je razporedil po različnih ravneh opazovanja. Začne s človeškim telesom kot osnovnim izhodiščem človeškega opazovanja ter hkrati merilom, ki ga imamo vedno s seboj. Temu sledijo bivališča, vaški prostor, regija, vesolje z Zemljo. Zlasti poglavja o bivališču, vaškem prostoru in regiji so nabita s podatki, ki so pomembni za arheološke interpretacije. Samo kot primer naj navedem odgovor na starodavno arheološko dilemo o grobiščih; ali so zrcalo sveta mrtvih ali sveta živih. V makedonski ljudski kulturi ni nikakršnega dvoma. Pokopališče je »večno selo«. Urejeno je po sistemu obstoječe socialne, prostorske in mitske koncepcije vasi. Upošteva družinsko-rodovni sistem, ki že obstoji v vasi. Vsi pripadniki skupnosti natančno poznajo rodovno ureditev grobov. Zato se ne more zgoditi, da bi bil kdo pokopan na parcelo, ki ne pripada njegovemu rodu. Vzklik, s kakšno pravico smemo to ugotovitev prenašati na starejše čase, druge skupnosti in prostore, je pričakovan. Odgovor nanj pa je lahko samo večplasten. Gotovo je splošno uporabna že zavest, da ljudska kultura pozna pravila ravnanja. Pri tem ni pomembno, kakšne so njihove posamične oblike in koliko so te stare. Pomembno je, da ni nikakršnega dvoma, da ljudje niso živeli kaotično. Zato tudi arheoloških struktur ne smemo vnaprej imeti za naključne, četudi so nam danes še tako nenavadne in nejasne. Če nam je v sedanjosti nekaj nerazumljivo, še ne pomeni, da ni

posledica načrtne človekove dejavnosti v preteklosti. Gre torej preprosto za naš zorni kot. Ali smo pripravljene nekaj uzreti, ali ne. Ljudska kultura nam ponuja razlagalne modele. Manjše ko so bile spremembe v času in prostoru, večja je njihova uporabnost. S številom strukturnih povezav med arheološko strukturo in strukturo ljudske kulture narašča verjetnost, da sta obe nastali v podobnem procesu, katerega opis daje ljudska kultura. To metodo že dolgo s pridom izkoriščajo arheologi v Ameriki (glej sosednje pročilo o knjigi Ivana Šprajca). Zakaj je ne bi tudi v Evropi? Dejansko jo nekateri že.

Risteski namenja posebno poglavje zanimivemu vprašanju, kolikšna je arhaičnost makedonske ljudske kulture in zakaj je taka, kot je. Čeprav gre za temo, ki bo deležna še mnogih raziskav, se mu že v tem prvem poskusu posreči prepričljiva zgodba o ljudeh na prostoru Makedonije, kjer so se skozi stoletja srednjega in novega veka medsebojno izničevali različni oblastniško-politični interesi. S tem so ustvarjali nekako praznino, ki so jo ljudje zapolnili s svojo ljudsko kulturo, da jim je dajala edino trdno življenjsko oporo. Dejansko vsakodnevno življenje so urejale vaške skupnosti, ki so ponekod preživele do danes. Pravno-politični sistem vsakokratne državne oblasti je bil pri tem samo neizogibna nujnost. Moč vaške skupnosti je bila tolikšna, da je v odnosu do cerkve kot organizacije narekovala tudi ravnanje vaških duhovnikov. V izbiro je skupnost ponujala izgon. Zelo poenostavljeno bi lahko rekli, da se je v Makedoniji stari (poganski) veri posrečila odlična krščanska mimikrija.

Drugi del knjige govori o ljudskem pojmovanju časa. Avtor ga logično uvaja z miti o stvarjenju sveta. Obravnava različne načine merjenja in pojmovanja časa v teku dneva in leta. Opiše ciklično pojmovanje časa, ki je prevladujoče v ljudski kulturi in mu doda primere linearnega pojmovanja, ki so bolj ali manj učeno-cerkvenega izvora. V pravi ljudski kulturi nastopajo predvsem pri potrebi razložiti lastni izvor. Krožni, ponavljajoči tek časa relativizira diskusijo o začetku leta. Avtor jo naravnost salomonsko razreši z ugotovitvijo, da je bila ta pač odvisna od skupnosti, ki jo je oblikovala. Leto poljedelcev se začne jeseni z jesensko setvijo, leto pastirjev spomladi z odhodom živine na pašnike. Delo zaključujeta obsežen povzetek ter bogat seznam literature.

Razumljivo je, da ima tako celovito zastavljena študija svoje močnejše in šibkejše dele. Vsaj meni je bila najbolj všeč pri poglavjih o topografiji bivališča in vaškega prostora. Verjetno pa je pri tako raznoliki knjigi to v veliki meri odvisno tudi od osebnih zanimanj bralca. Ne nazadnje je tudi ljudsko gradivo nekje bogatejše, drugod revnejše. Prav tako ni važno ali se z avtorjevimi razlagami v celoti strinjamo ali ne. Povsod jih namreč bogato ilustrira z gradivom, s čimer nudi bralcu demokratično možnost lastnega mnenja. Priznati mu moramo pogum in samozavest, s katero premošča nekatere praznine in nas z njo vodi skozi snov. V navidezno kaotičnem gradivu se mu je posrečilo vzpostaviti obrise sistema in prepričljivo opozoriti na njegovo celovitost. Kdor bo po branju te knjige še vedno mislil, da je ljudska kultura samo skupek vraževerij, ni razumel ničesar. Morda bi se ponavljanje nekaterih odlomkov gradiva zdelo komu odvečno, vendar je prav to dokaz mnogostranske celovitosti ljudske kulture. En stavek, eno dejanje vedno služi več namenom hkrati. In ker je knjiga dvodimenzionalni prostor, kjer je možno samo linerano podajanje snovi, v različnih kontekstih neizogibno srečujemo isto. Pri slikovnem gradivu je avtorju ponagajala tiskarna, ki je njegovo dobro zastavljeno koledarsko preglednico letnih praznikov popačila do nerazpoznavnosti.

Iz navedenih razlogov je Makedonija etnoarheološki raj. Tam še živi tisto, kar je pri nas že izumrlo. Žal ta raj ni večen. Hitro kopni z vsako izumrlo vaško hišo, z vsako opu-

stelo vasjo, z vsemi spremembami, ki jih prinaša moderno življenje. Makedonski kolegi se tega dobro zavedajo in z velikim entuziazmom zbirajo terensko gradivo. Knjiga Ljupča Risteskega je njegov veliki sad. Je večkratni kompliment; makedonski etnologiji, ki jo umešča na svetovno raven, skopski univerzi, kjer nastajajo tako dobre disertacije, predvsem pa tudi Makedoniji in Makedoncem, ki so svojo silovito ljudsko kulturo, tudi v veselje stroke, ohranili do danes. Avtor je na delo lahko ponosen. Okrajšana in prevedena v angleščino ter z ustrežno promocijo bi knjiga mogla postati svetovna uspešnica.

Andrej Pleterski

Nikos Čausidis: Kosmološki liki. Simbolizacija i mitologizacija na kosmosot vo likovniot medium. Skopje 2005. 1. del: 439 str. besedila, 2. del: 61 paginiranih strani, 202 dvostranski tabli.

V historičnih vedah je dolgo časa prevladovalo prepričanje, da arheologija, ki gradi svoje historične interpretacije z analizo materialnih virov, zaradi takih virov, ne more raziskovati duhovne kulture. Delo, ki je pred nami je živo zanikanje takih jalovih stališč. Ideja, da obstajajo tudi kulture, ki niso poznale t.i. pisave (hieroglifske, zlogovne, črkovne), so pa znale zapisovati svoje ideje s pomočjo preprostih ideogramov, seveda ni nova. Nerešena je ostala težka naloga, kako metodološko prepričljivo pojasniti njihovo vsebino. S to odgovorno nalogo se spopada Nikos Čausidis. Pred nami je nekoliko predelana različica njegove doktorske disertacije, ki jo je v Skopju uspešno zagovarjal leta 2002. Gre za knjigi velikega formata, v prvi je besedilo, v drugi izjemno bogato slikovno gradivo.

Avtor je pravilno ocenil, da je rešitev navedenega metodološkega vprašanja mogoče doseči samo z metodo, ki upošteva multidimenzionalnost problema. Pri tem je analizo običajnih štirih dimenzij (prostora in časa) razširil tudi na peto dimenzijo (človeška psiha v najširšem pomenu), ki je bila doslej v raziskovalnih paradigmah arheologije zanemarljena, vendar je za razumevanje različnih historičnih procesov zelo pomembna, saj pojasnjuje človeka kot subjekt sprememb. Vir, ki ga je Čausidis pri svoji analizi uporabil, so bile predvsem likovne upodobitve, ki so se ohranile na arheološkem gradivu. Izbral je tiste, za katere je menil, da prikazujejo t.i. »mitske slike« – ideograme prastarih verovanj o ureditvi sveta, veselja, delovanja sil narave. Želja, da prikaže procese, ki so vplivali na spremembe mitskih slik, v celoti, je narekovala obsežno zbirko slik.

Uvodno poglavje ima naslov »kozmos«. V njem avtor predstavi nekdanje človeško razumevanje strukture in funkcioniranja kozmosa in mehanizme vizualizacije tega razumevanja. Pri tem predstavlja različne rešitve, ki so jih narekovali tudi različni materiali ter dvodimenzionalnost ali trodimenzionalnost likovnih medijev. Izredno nazorna je pojasnitev, kako so nekdanji ljudje rešili problem nujne dimenzionalne redukcije pri likovnem zapisu. Na primer, kako na dvodimenzionalni ploskvi prikazati dimenzijo časa. Morda najbolj pomembna je ugotovitev, da so mitske slike najprej nastale v zavesti ljudi, torej v peti dimenziji in so jih šele nato skušali materializirati. Pri tem ta materializacija ni bila omejena samo na likovne upodobitve, ampak se je pokazala tudi v običajih, govoru, pisnih virih. Prav to, da je isti mentalni proces puščal svoje strukturne sledove v različnih vrstah historičnih virov, daje možnost interdisciplinarne metode, ki lahko preverja verodostojnost rezultatov, ki so bili pridobljeni z analizo ene same vrste virov, ter nadalje omogoča zapolnitev praznin, ki zevajo v strukturah ene same vrste virov. Metodo interdisciplinarne analize je avtor uporabil sproti pri posamičnih korakih svojega dela.

Poglavju o veselju sledijo poglavja, ki prikazujejo njegove posamezne sestavine. Prvo je poglavje o rombu kot simbolu zemlje. Avtor pojasni mehanizme identifikacije med zemljo in romбом, med zemljo in ženskim principom, ter konkretno z ženskimi genitalijami. Obravnava tudi druge geometrijske like z istim simbolnim pomenom. Ista duhovna predstava je imela lahko različne konkretne izraze, ne samo geometrijske, ampak tudi antropomorfne, zoomorfne, fitomorfne ter celo poljubne kombinacije vseh štirih. Tako je bilo tudi s simbolom zemlje na dvoravnih zaponkah, ki ima pogosto podobo žene v porodni pozi. Porodnici je zato namenjeno naslednje poglavje. Avtor določi tri vrste

procesov, ki so tak simbolični lik oblikovali: akcentiranje, naracijo in redukcijo. Važen pa je bil tudi proces dopolnjevanja ženske figure z geometrijskimi, zoomorfnimi in fitomorfni simboli.

Sledi predstavitev »slabšega, gršega, hujšega« značaja istega pola, za katerega so ljudje iznašli lik zmaja. To je naslov četrtega glavnega poglavja. Zmaj je moška komponenta htonskega. Zato avtor najprej obdela vlogo živali v simbolizaciji te sfere. Pomembna je ugotovitev, da so zmajeva usta, usta htonskega boga, ki se pojavlja v slovanski mitologiji tudi kot Usač, substitut vulve, kraja, iz katerega se rojevajo kozmični elementi, ki so neobhodni za človekovo eksistenco. To je interpretacija, ki je v odličnem sozvočju z očitno biseksualnostjo tega kozmičnega pola. V tem smislu izzveni tudi interpretacija, da kozmogonsko žrtvovanje zmaja omogoča stvaritev ex nihilo, na enak način, kot to storijo ženske s porodom. Avtor potrjuje eksistenco apostrofirane mitske slike tudi s pomočjo pisnih in folklornih virov.

Pri predstavitvi drugega pola vesolja – neba avtor predstavlja prostorski nivo in izvedbene oblike glede na vodoravno in glede na navpično projekcijo. Tako pojasni pri ločnih zaponkah polkrožno obliko kot navpično projekcijo nebesnega svoda, polkrožne izrastline na njenem obodu pa pomenijo različne faze potovanja sonca na njem. Skozi likovno analizo ugotavlja tudi dualistične koncepte ter v zvezi z njimi sestavine, ki naj bi zagotavljale harmonijo. V širši primerjalni analizi predstavi še rojstvo personaliziranega neba iz telesa mitske porodnice, hieros gamos med nebom in zemljo ter spopad nebesnega in htonskega pola. Zlasti zadnje dvoje so elementi, ki jih dobro poznamo že iz rekonstrukcij praslovanskega mita, kot so jih ponudili Ivanov, Toporov, Katičić, Belaj.

Angleški povzetek je dovolj obsežen, da bo vzbudil skomine tudi bralcem, ki jim je makedonščina tuja. Radovednosti pa jim ne bo potešil. Kazalo bi razmišljati o okrajšani angleški različici knjige, bralcev po svetu je zanjo gotovo dovolj. Potreben je samo ustrezen založnik.

Glavna vrednost knjige je na generalni ravni. Avtor je uspešno razvil metodo interpretacije slik, ki jih je prepričljivo prepoznal kot mitske, s pomočjo mnogodimenzionalne analize struktur in procesov, ki so jih povzročile. Odslej bomo lažje razločevali med diletantskimi spekulacijami in z znanstveno metodo pridobljenimi rezultati. Izjemno bogata zbirka slik s podrobnimi razlagami pa vsakemu bralcu omogoča tudi uporabo dela kot enciklopedičnega priročnika mitskih slik. Lahko bi jo tudi označili kot nekak abecednik. Šele sedaj, ko ga imamo, začutimo, kako smo ga prej pogrešali.

Andrej Pleterški

Ivan Šprajc: Quetzalcóatlova zvezda. Planet Venera v Mezoameriki. Založba ZRC, Ljubljana 2006. 208 str., 30 slik, 23 barvnih prilog.

Maji, Azteki, Yucatan, piramide so magične besede, ki privlačijo bralce in obiskovalce. Prekašata jih morda samo še besedi faraoni in Egipt. Mehika je očarala tudi Ivana Šprajca, da ji je posvetil svoje raziskovalno življenje. Seznanil se je z arheoastronomijo in tam opravil tovrstni doktorat. Objavljen je bil v španščini v Mehiki, v poljudnoznanstveni seriji, kar je avtorju narekovalo način podajanja snovi. Slovenski prevod je avtorsko dopolnjen in posodobljen.

Predgovor k slovenski izdaji predstavlja osnovne zgodovinske podatke, prostorsko in pojmovno določi Mezoameriko ter opredeli za arheoastronomijo vse tiste vidike življenja, ki imajo kakšno zvezo z opazovanjem nebesnih teles. Začetna poglavja so nato namenjena astronomskemu opisu gibanja Venere (Večernice in Danice), predstavitvi majevskega koledarja, vzpostavitvi mitske in praktične povezave med božanstvi, pojavljanjem Večernice, menjavanjem sušnih in mokrih letnih dob ter rastjo koruze kot glavne poljščine. Ker pa so stari Mezoameričani povezovali Venero tudi z vojno, žrtvovanji, je posebno poglavje namenjeno tudi temu vidiku. Opiše pa tudi simboliko igre z žogo. Zadnje poglavje predstavlja avtorjeve lastne raziskave pomena Večernice, ki ga dokazuje tudi z astronomsko usmeritvijo nekaterih zgradb, ki jih je raziskoval. V sklepnih razmišljanjih povzema pripoved. Delo zaključuje bibliografski pregled.

Šprajc kramlja z bralcem, ga drži v stalni napetosti s pomočjo zgodb o odkritjih in spoznanjih. Na nevsiljiv način ga seznanj z magijo, z zgodovino religije, ko so ljudje po svoji podobi ustvarili bogove, da bi preko njih s pomočjo obredov mogli vplivati na vzdrževanje ravnovesij v naravi, od katerih je bilo odvisno njihovo preživetje. Podaja tudi izjemno zanimiv odgovor na vprašanje, zakaj majevski koledar v tolikšni meri sloni na zapletenih gibanjih Venere, čeprav bi čas lahko obvladali na mnogo preprostejši način z opazovanjem letnega navideznega gibanja Sonca in zvezd. Pravi takole: »Verovanja, ki so obkrožala planet Venero so bila sestavni del kozmologije ali pogleda na svet, toda z razvojem socialne diferenciacije in pojavom države jih je izkoristil, modificiral in uporabil kot instrument ideološke dominacije vladajoči sloj, ki se je delal odgovornega za pravilno delovanje vesolja in skušal prepričati podanike, da je nadaljevanje pravnega reda pogojeno s primernim izvajanjem kulta in obredov, za katere je bil zadolžen. Bolj dovršena astronomska znanja so omogočala bolj učinkovito doseganje teh ciljev, ker je bilo mogoče primerne trenutke za vsako ceremonialno dejanje določiti z večjo natančnostjo. Vrhu tega so zanesljive napovedi nebesnih dogodkov, ki so vzbujale občudovanje množic, in ustrezne astrološke prerokbe prispevale k legitimaciji oblasti, s tem pa tudi k upravičevanju privilegijev vladarjev in njihovih sodelavcev in služabnikov, ki so se posvečali svečeništvu, astronomiji in koledarju« (str. 192). Kdo je že rekel: »Religija je opij ljudstva«? Popularnost tez Karla Marxa na zahodu ni presenetljiva, če potrditve zanje prihajajo že iz Mezoamerike. In v tej točki se lahko vprašamo, ali je šlo res za čisto naključje, da se je Hernán Cortés pojavil v letu prerokovane Quetzalcóatlove vrnitve in ovenčan z njegovo mitsko avreolo sesul imperij Aztekov? Je historični Quetzalcóatl predvidel, da bo sistem propadel, ker bo dosegel točko lastnega absurda, in jo nekako »programiral« z napovedjo svoje vrnitve? Odgovora seveda ni. Vendar želim s temi vprašanji opozoriti, kako mikavne spekulacije ponuja tako zanimivo napisana knjiga.

Šprajčeva knjiga je kot dobra potica. Ni samo iz okusnega testa in odličnega nadeva, ampak so v njej tudi sočne rozine, ki si jih bo našel bralec sam. Meni je to na primer avtorjeva misel, kako »na osnovi našega lastnega znanja ločimo od znanosti ideje, ki jih imamo za napačne, ter jih prenesemo na področje verovanj. Vendar slednja niso nič manj resnična in veljavna za družbo, v kateri so vzniknila, saj razlagajo objektivno stvarnost v skladu z razpoložljivim znanjem; čeprav po današnjih kriterijih ne predstavljajo znanstvenega videnja sveta, po svoje prav tako odražajo opazovanje resničnih in konkretnih dejstev« (str. 58). Gre torej za to, kar bi karikirano lahko imenovali »znanost starih časov«, in za to, kar poimenujemo z dvema besedama kot »mitsko stvarnost«. Dokler je ne razumemo, ne razumemo ljudske kulture, kot je prepričljivo pokazal Ljupčo Risteski (glej sosednje poročilo). Z zadovoljstvom ugotavljam, da je mitska stvarnost postala uveljavljen pojem znanstvene analize in zato verjetno ne bo več predmet kritikasterskega posmeha, kot je bila v preteklosti. Tudi za to sem hvaležen Šprajcu.

Medtem je postalo očitno, da obravnavano delo ne teši samo radovednosti glede Mezoamerike in njenih izročil, ampak je enako ali celo še bolj pomembno za razumevanje preteklosti in sedanjosti tostran Velike luže. Kajti včasih je treba na tuje, da doma uzreš tisto, kar je bilo ves čas pred nosom, pa prav zaradi tega ni postalo razvidno.

Šprajc nas skozi snov vodi z zanesljivim korakom, velikim znanjem, svetovno, predvsem pa človeško širino. Njegova knjiga je mojstrski izdelek priljudne znanosti. Lahko smo ponosni, da njen mojster ustvarja med nami.

Andrej Pleterški

Slovenske ljudske pripovedi. Miti in legende. / Slovenian Folk narratives. Myths and Legends. Izbor in uvodna beseda: Zmago Šmitek. Izbor slikovnega gradiva in spremna beseda: Inga Miklavčič Brezigar. Izdala: Državna založba Slovenije, v sodelovanju z Goriškim muzejem Kromberk (zbirka Živo izročilo), 2006, 191 str.

Knjiga Slovenian Folk narratives. Myths and Legends. / Slovenske ljudske pripovedi. Miti in legende, čeprav natisnjena tako v slovenščini kot angleščini, je očitno v prvi vrsti namenjena tujcem. Predstavlja nekakšen reprezentativni izbor vsega, kar avtorji imenujejo »miti in legende«, na Slovenskem, in je kot taka primerna tudi za domače knjižne police. Prinaša najbolj znane ali najpomembnejše »mite«, pripovedi o bajnih bitjih, legende in druge povedke, ki jih najdemo na različnih koncih Slovenije, zlasti v zapisih s konca 19. in začetka 20. stoletja.

Uvod z naslovom Miti in legende v slovenskem izročilu, ki ga je napisal Zmago Šmitek (str. 4-21, v slovenščini in angleščini), na kratko prikaže strukturo knjige oz. odločitev za izbor posameznih zgodb ter predstavi nekatere slovenske »mite« in legende, najpomembnejša slovenska bajna bitja ter obenem še njihove bistvene karakteristike, funkcije, razširjenost in na nekaterih mestih paralele s folkloro drugih ljudstev. Vsi omenjeni motivi, osebe in zgodbe so bili že bolj natančno obdelani v njegovi knjigi Mitološko izročilo Slovencev (Študentska založba, Ljubljana 2004) in v seriji tematsko zastavljenih knjig z naslovom Zakladnica slovenskih ljudskih pripovedi, ki izhaja pri Didakti v Radovljici (uredniki Monika Kropelj, Roberto Dapit, Zmago Šmitek) in v okviru katere je Šmitek naredil izbor in napisal spremno besedilo že za več knjig, zato jih na tem mestu ni potrebno posebej predstavljati.

Knjiga je, kot se spodobi za reprezentativno darilo, tudi bogato opremljena s slikovnim gradivom – prikazom kmečkih skrinj. Izbor fotografij je naredila Inga Miklavčič-Brezigar, ki je prispevala tudi spremno besedo Skrinje v slovenski ljudski kulturi nekdaj in danes (str. 178-189, v slovenščini in angleščini), v kateri je prikazala vlogo skrinje v vsakdanjem in obrednem življenju ljudi, razvoj skrinje od prazgodovine do danes, upodobitve na skrinjah, tehnologijo njihove izdelave ter specifične skrinj po slovenskih pokrajinah.

Pred nami je, kratka, gotovo tiste vrste knjiga, ki jo bomo z veseljem podarili vsakomur, ki se zanima za slovensko »mitologijo«, obenem pa zapolnjuje tržno nišo, ki je doslej predstavljala veliko težavo pri odločitvi, kaj podariti kolegom iz tujine, ki se zanimajo za slovensko bajeslovje, a ne razumejo slovenskega jezika!

Mirjam Mencej

Bibliografija *Studia mythologica Slavica* 1–10 (1998–2007)

Stanka Drnovšek

- Agapkina, Tatjana A.** (Moskva, Rusija)
Mifologija derev'ev v tradiconnoj kul'ture Slavjan: leščina (Corylus avellana). SmS 1, 1998, 183–194.
O todorcah, rusalkah i procih navjah (mertvecy-demony i »nečistyje« pokojniki v vesennem kalendare slavjanskih narodov). SmS 2, 1999, 145–160.
Sžužetika vostočnoslavjanskih zagovorov v sopostavitel'nom aspekte (zagovory zolotnika i boleznej života). SmS 9, 2006, 243–275.
- Ajdačić, Dejan** (Beograd, Srbija; Kijev, Ukrajina)
Govor demona u slovenskim književnostima 19. veka. SmS 1, 1998, 299–306.
Letenje demona u slovenskom folkloru i književnostima 19. veka. SmS 2, 1999, 307–317.
O vilama u narodnim baladama. SmS 4, 2001, 207–224.
Vila ljubavnica u književnosti srpskog romantizma. SmS 5, 2002, 191–204.
- Anastasova, Ekaterina** (Sofija, Bolgarija)
Letjačaja ikona – semantika i funkcii odnoj legendi. SmS 10, 2007, 229–237.
- Auksalaukis, Gintautas** (Vilnius, Litva)
Recenzija: M. Mikhailov, Mythologica Slovenica. Poskus rekonstrukcije slovenskega pogankega izročila. Mladika, Trst 2003. SmS 6, 2003, 298.
- Badurina, Natka** (Videm, Italija)
Recenzija: Devijacije i promašaji. Etnografija domačeg socijalizma, a cura di Lada Čale Feldman e Ines Prica. Zagreb, Institut za etnologiju i folkloristiku (biblioteca Nova Etnografija) 2006 SmS 10, 2007, 311–315.
- Bar-Itzhak, Haya** (Haifa, Izrael)
Folklore as an expression of intercultural communication between Jews and Poles - king Jan III Sobieski in Jewish Legends. SmS 7, 2004, 91–106.
Cross-Cultural Narration in the Nineteenth Century: Jewish Folk Narratives Transcribed by a Polish Author. SmS 10, 2007, 239–259.
- Belak, Mateja** (Ljubljana, Slovenija)
Structures in the area of Lauterhofen in Bavaria (soavtor: A. Pleterski). SmS 7, 2004, 43–61.

- Belova, Olga** (Moskva, Rusija)
»Kurica ne ptica...« Demonologičeskaja orintologija v kroskuljturnom prostranstve (soavtor: V. Petrukhin). SmS 10, 2007, 197–206.
- Borghini, Alberto** (Pisa, Italija)
Il gomito nel folklore: linee per una tipologia : una fiaba russa e l'antico racconto di Teseo nel labirinto cretese. SmS 2, 1999, 233–243.
- Britsyna, Olesya** (Kijev, Ukrajina)
The Destiny of Traditional Demonological Beliefs in Contemporary Ukrainian Society (soavtorica: I. Golovakha-Hicks). SmS 10, 2007, 267–276.
- Ciglenečki, Slavko** (Ljubljana, Slovenija)
Late traces of the cults of Cybele and Attis : the origins of the Kurenti and of the pinewood marriage (»borovo gostüvanje«). SmS 2, 1999, 21–31.
- Čausidis, Nikos** (Skopje, Makedonija)
Slovenskite panteoni vo likovnite medium: Svarog. SmS 1, 1998, 75–92.
Mythical pictures of the South Slavs. SmS 2, 1999, 275–296.
Dažbog vo hronikata na Malala i negovite relacii so drugi srednovekovni i folklorni izvori. SmS 3, 2000, 23–41.
Mitskite oponenti na ranosrednovekovite pojasni jezičinja. SmS 4, 2001, 47–80.
Ranosrednovekovnata bronzena raka od Romanija i nejzinite relacii so slovenskite paganski tradicii. SmS 6, 2003, 37–106.
Crepna i vršnik. Mitološko – semiotička analiza (soavtor: G. Nikolov). SmS 9, 2006, 97–160.
Mitologiziranoto gumno vo slovenskate tradicionalna kultura – I. SmS 10, 2007, 83–104.
- Čop, Joža** (Brod v Bohinju, Slovenija)
O Črnem biku ali Čarnem juncu. SmS 9, 2006, 345–355.
- Dapit, Roberto** (Videm, Italija)
Manifestazioni dell'aldila attraverso le testimonianze dei resiani. SmS 2, 1999, 99–144.
Il motivo del Salvatore nella culla in un racconto popolare resiano. SmS 3, 2000, 161–171.
Moč besede, moč prednikov: zagovorni obrazci v Reziji in drugje. SmS 4, 2001, 141–158.
- Detelić, Mirjana** (Beograd, Srbija)
Saint Sisinnius in the twilight zone of oral literature. SmS 4, 2001, 225–240.
- Dini, Pietro U.** (Pisa, Italija)
*Nota su sl. *ubog- »demone domestico« e it. povero »defunto«.* SmS 1, 1998, 259–262.
- Drnovšek, Stanka** (Ljubljana, Slovenija)
Bibliografija Studia mythologica Slavica 1–10 (1998–2007) SmS 10, 2007, 325–336.

- Dučyc, Ljudmila** (Minsk, Belorusija)
Kul' tavyja drevy u Belarusi. SmS 3, 2000, 57–61.
Kul' tavyja kamjani Belarusi (soavtorji: E. Ljaukou, A. Karabana-
 nau, E. Zaikouski, V. Vinakurau). SmS 3, 2000, 43–56.
- Eckert, Rainer** (Greifswald / Berlin, Nemčija)
Eine Slawische und Baltische Erdgottheit. SmS 2, 1999, 207–218.
*Zur Verehrung des Herdfeuers bei den Balten und zu einer Li-
 tauischen Feuergottheit.* SmS 4, 2001, 253–263.
- Evzlin, Mihail** (Madrid, Španija)
*O kosmogoničeskoj osnovi motiva »zmeja i devy« v svjazi s mo-
 tivom »stranstvija v podzemnoe carstvo«: (na materiale russkih
 skazok).* SmS 2, 1999, 219–232.
Sireny, ili stranstvie po strane smerti. SmS 4, 2001, 189–206.
Derevo potencial'nyh mirov. SmS 9, 2006, 225–242.
- Faccani, Remo** (Videm, Italija)
Evel Gasparini. Dalla letteratura russa all'etnologia slava. SmS 10, 2007, 119–136.
- Fialkova, Larisa** (Haifa, Izrael)
*When time and space are not longer the same: stories about im-
 migration* (soavtorica: M. N. Yelenevskaja). SmS 5, 2002, 207–230.
How to outsmart the system: immigrants' trickster stories (soav-
 torica: M. N. Yelenevskaja). SmS 9, 2006, 279–296.
- Garzonio, Stefano** (Pisa, Italija)
*Alcune considerazioni sul pantheon slavo nell'opera di Aleksandr
 Radiščev.* SmS 1, 1998, 291–298.
- Gliwa, Bernd** (Žaiginy, Litva)
*Die litauischen mythischen Wesen Laime und Laume und die
 frühe Ontogenese des Menschen* (soavtorica: D. Šeškauskaite). SmS 6, 2003, 267–285.
*Einige litauische Ortssagen, bodenlose Gewässer und Frau Holle
 (KHM 24, ATU 480).* SmS 8, 2005, 187–223.
*Kurze Bemerkungen zum baltischen und slawischen Modell der
 Seele. In memoriam Gintaras Beresnevičius (1961–2006).* SmS 10, 2007, 261–264.
- Godal, Jon** (Rissa, Norveška)
*Maritime skills and astronomic knowledge in the Viking Age Bal-
 tic Sea* (soavtor: G. Indruszewski). SmS 9, 2006, 15–39.
- Golema, Martin** (Banska Bystrica, Slovaška)
*Kosmova a Dalimilova »dívčí válka« ako metafora indoeuróp-
 skej vojny funkcií.* SmS 8, 2005, 137–156.
Medieval Saint Ploughmen and Pagan Slavic Mythology. SmS 10, 2007, 155–177.

- Golovakha-Hicks, Inna** (Kijev, Ukrajina)
The Destiny of Traditional Demonological Beliefs in Contemporary Ukrainian Society (soavtorica: O. Britsyna). SmS 10, 2007, 267–276.
- Govednik, Simona** (Ljubljana, Slovenija)
Razvoj podobe vampirja od folklore do računalniških iger. SmS 10, 2007, 297–308.
- Hrobat, Katja** (Ljubljana, Slovenija)
Ustno izročilo o lintverju kot indikator ritualnega prostora antične skupnosti Ajdovščine nad Rodikom. SmS 7, 2004, 63–78.
Ajdi z Ajdovščine nad Rodikom. SmS 8, 2005, 99–112.
- Hrovatin, Ivan M.** (Ljubljana, Slovenija)
Slovene pagan sacred landscape: study case: the Bistrica Plain (soavtor: B. Štular). SmS 5, 2002, 43–68.
Izročilo o jezeru in zmaju kot kozmogonski mit. SmS 10, 2007, 105–115.
- Indruszewski, George** (Roskilde, Danska)
Maritime skills and astronomic knowledge in the Viking Age Baltic Sea (soavtor: J. Godal). SmS 9, 2006, 15–39.
- Kahl, Hans-Dietrich** (Gießen, Nemčija)
Der ostseeslawische Kultstrand bei Ralswiek auf Rügen (8.–10. Jh.): Bemerkungen zu einem neuen archäologischen Dokumentationsband. SmS 3, 2000, 223–238.
Der erloschene Slawentum des Obermaingebietes und sein vorchristlicher Opferbrauch (trebo) im Spiegel eines mutmaßlich würzburgischen Synodalbeschlusses aus dem 10. Jahrhundert. SmS 7, 2004, 11–42.
Kultbilder im Vorchristlichen Slawentum Sondierungsgänge an Hand eines Marmorfragments aus Kärnten mit Ausblicken auf den Quellenwert von Schriftzeugnissen des 8.–12. Jh.. SmS 8, 2005, 9–55.
- Kaiser, Karmen** (Ptuj, Slovenija)
Obredni kot in zgodnjesrednjeveško grobišče na Brezju nad Zrečami. SmS 7, 2004, 79–88.
- Kaman, Erzsébet** (Budimpešta, Madžarska)
Paradigma prazdnika v trudah V. Ja. Proppa i M. M. Bahtina. SmS 2, 1999, 261–273.
Narodnie običaji v dvih prazdnikoj Presvjatoj Bogorodici. SmS 8, 2005, 157–165.
- Karabanau, Aljaksandr** (Minsk, Belorusija)
Kul' tavyja kamjani Belarusi (soavtorji: E. Ljaukou, L. Dučyc, E. Zaikouski, V. Vinakourau). SmS 3, 2000, 43–56.
- Kolev, Nikolai** (Veliko Trnovo, Bolgarija)
Zu einigen Legenden und Überlieferungen von Wasserquellen in Bulgarien. SmS 1, 1998, 195–204.

- Kravanja, Boštjan** (Ljubljana, Slovenija)
Sveti prostor v prepletu mitološke ideologije in simbolike kraja. SmS 8, 2005, 253–268.
 Recenzija: *Zmago Šmitek in Aneta Svetieva (ur.), Post-Yugoslav Lifeworlds. Between Tradition and Modernity. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2005.* SmS 9, 2006, 341–342
Rekonstrukcija svetega prostora na primeru lokacije sv. Hilarija in Tacijana pri Robiču. SmS 10, 2007, 277–295.
- Kropej, Monika** (Ljubljana, Slovenija)
The Horse as a Cosmological Creature in Slovene Mythopoetic Heritage. SmS 1, 1998, 153–167.
The tenth child in folk tradition. SmS 3, 2000, 75–88.
Cosmology and deities in Slovene folk narrative and song tradition. SmS 6, 2003, 121–148.
Contemporary legends from the Slovene karst in comparison with fairylore and belief traditions. SmS 8, 2005, 227–250.
 Recenzija: *Larisa Fialkova, Maria N. Yelenevskaya, Ex-soviets in Israel. From Personal Narratives to a Group Portrait. Detroit: Wayne State University Press 2007.* SmS 10, 2007, 316–317.
- Kuret, Niko** († Ljubljana, Slovenija)
Zum Ursprung der Herbergsuche. SmS 1, 1998, 23–25.
- Kürti, László** (Miskolcz, Madžarska)
The way of the Táltos: a critical reassessment of the religious-magical specialist. SmS 3, 2000, 89–114.
- Laurinkienė, Nijolė** (Vilnius, Litva)
Transformations of the Lithuanian God Perkunas. SmS 3, 2000, 149–157.
 Recenzija: *Eine Religionswissenschaftliche Studie über den Schlangenkult der Balten. Yvonne Luven, Der Kult der Hauschlange, V: Quellen und Studien zur baltischen Geschichte, Band 17. Köln – Weimar – Wien, Böhlau 2000.* SmS 4, 2001, 265–268.
Das Thema der Kosmogonie in litauischen Folklorenarrativen. SmS 6, 2003, 249–265.
- Levkievskaja, Elena E.** (Moskva, Rusija)
K voprosy ob odnoj mistifikacii ili gogolevskij Vij pri svete ukraïnskoj mifologii. SmS 1, 1998, 307–316.
- Ljaukou, Ernst** (Minsk, Belorusija)
Kul' tavyja kamjani Belarusi (soavtorji: A. Karabanau, L. Dučyc, E. Zaïkouski, V. Vinakurau). SmS 3, 2000, 43–56.
- Lobač, Uladzimir** (Minsk, Belorusija)
Eras u belaruskaj tradycyjnaj kul' tury. SmS 6, 2003, 205–248.
- Loma, Aleksandar** (Beograd, Srbija)
Interpretationes Slavicae, Some Early Mythological Glosses. SmS 1, 1998, 45–53.

- Lozica, Ivan** (Zagreb, Hrvaška)
U susret drugoj mitologiji. Porod od tmine: Jokastine kćeri i unuke. SmS 10, 2007, 137–153.
- Ložar-Podlogar, Helena** (Ljubljana, Slovenija)
Kres: die Sonnenwendbräuche der Slowenen. SmS 1, 1998, 225–242.
- Lyle, Emily** (Edinburgh, Velika Britanija)
A structure for the gods: the Indo-European pantheon reconsidered. SmS 9, 2006, 163–168.
- Macháček, Jiří** (Brno, Češka)
Altslawische Kultstrukturen in Pohansko bei Břeclav (Tschechische Republik) (soavtor: A. Pleterski). SmS 3, 2000, 9–22.
- Mareš, Jiří J.** (Praha, Češka)
Astronomische Grundlagen einiger frühmittelalterlichen Kultstellen in Praha (soavtor: A. Pleterski). SmS 6, 2003, 9–35.
- Marjanić, Suzana** (Zagreb, Hrvaška)
The Dyadic goddess and doutheism in Nodilo's The ancient faith of the Serbs and the Croats. SmS 6, 2003, 181–203.
Witches' zoopsychonavigations and the astral broom in the worlds of Croatian legends as (possible) aspects of shamanistic techniques of ecstasy (and trance). SmS 9, 2006, 169–202.
- Mencej, Mirjam** (Ljubljana, Slovenija)
Vorstellung vom Wasser als Grenze zum Jenseits in der slowenischen Volksliteratur. SmS 1, 1998, 205–224.
Mitična oseba "Šent" v slovenskem izročilu. SmS 2, 1999, 197–203.
Pastirji – čarovniki. SmS 3, 2000, 115–124.
Volčji pastir v kontekstu dosedanjih raziskav na področju slovanske mitologije. SmS 4, 2001, 159–187.
Raziskovanje čarovništva na terenu. Čarovništvo kot večplasten verovanjski sistem. SmS 6, 2003, 163–180.
Recenzija: Francisco Vaz Da Silva, Metamorphosis, The Dynamics of Symbolism in European Fairy Tales. International Folkloristics Vol. 1. New York, Peter Lang 2002. SmS 6, 2003, 295–298.
»Coprnice so me nosile«. Nočna srečevanja s čarovnicami. SmS 7, 2004, 107–142.
Recenzija: Ljudmila N. Vinogradova, Narodnaja demonologija i mifo-ritual'naja tradicija Slavjan, Moskva, Indrik 2000. SmS 7, 2004, 189–192.
Recenzija: Nikita Iljič Tolstoj, Očerki slavjanskogo jazyčestva, Moskva, Indrik 2003. SmS 7, 2004, 188–189.
Recenzija: Zmago Šmitek, Sledovi potujočih duš. Vedomci, kresniki in sorodna bajna bitja, Zbirka Zakladnica slovenskih pripovedi, Radovljica, Didakta, 2003. SmS 7, 2004, 192–195.
Funkcije povedk o nočnih srečanjih s čarovnicami in njihova vloga v konstrukciji prostora in časa. SmS 8, 2005, 167–186.
»Ja, tam je en takšen, ko zna.« Vedeževalci – nasprotniki čarovnic na slovenskem podeželju. SmS 9, 2006, 203–224.
Telesni načini škodovanja čarovnic. SmS 10, 2007, 207–227.

Recenzija: *Slovenian Folk narratives. Myths and Legends. / Slovenske ljudske pripovedi. Miti in legende. Izbor in uvodna beseda: Zmago Šmitek. Izbor slikovnega gradiva in spremna beseda: Inga Miklavčič Brezigar. Izdala: Državna založba Slovenije, v sodelovanju z Goriškim muzejem Kromberk (zbirka Živo izročilo), 2006.*

SmS 10, 2007, 225.

Mikhailov, Nikolai (Videm, Italija)

Einige Anmerkungen zur slowenischen mythopoetischen Tradition im Rahmen der slawischen Mythologie.

SmS 1, 1998, 55–60.

Una riflessione sugli ultimi sviluppi degli studi mitologici.

SmS 3, 2000, 219–221.

Traktat o slovanskih bogovih iz XVII.stol.: M.Fren(t)zel, Dissertationes historicae tres de idolis Slavorum.

SmS 4, 2001, 17–24.

Note su alcune interpretazioni dello stato attuale degli studi della mitologia slava.

SmS 6, 2003, 289–292.

Recenzija: *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai, II. XVI amžius. Sudarė Norbertas Vėlius, Vilnius 2001, 821 ss..*

SmS 6, 2003, 299.

Recenzija: *M. Krojej, R. Dapit, V somraku kraljestva palčkov in škratov. Slovenske pripovedi o palčkih, škratih, skrivnostnih lučkih in drugih prikaznih, Zakladnica slovenskih pripovedi. Ddakta, Ljubljana 2002.*

SmS 6, 2003, 299.

Recenzija: *Slavjanskije drevnosti: etnolingvističeskij slovar', 2. del, D-K (ur. N. I. Tolstoj), Medžunarodnye otnošenija, Moskva 1999.*

SmS 6, 2003, 300.

Recenzija: *V. N. Toporov, Prazgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije. V: Županičeva knjižnica 9. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta. Ljubljana 2002.*

SmS 6, 2003, 298.

Recenzija: *Nuo kulto iki simbolio. Senovės baltų kultūra, a cura di E. Usačiovaitė, Kultūros, filosofijos ir meno institutas, Vilnius 2002.*

SmS 7, 2004, 183–184.

Recenzija: *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik, redaktori Svetlana M. Tolstoj, Ljubinko Radenković, Beograd, Zepter Book World, 2001.*

SmS 7, 2004, 185–188.

Recenzija: *A. A. Plotnikova, Etnolingvističeskaja geografija Južnoj Slavii, Moskva, Indrik 2004.*

SmS 8, 2005, 273–274.

Slovanski teonim Henillo/Honidlo in baltski Goniglis Dziewos.

SmS 9, 2006, 323–326.

Milčinski, Maja (Ljubljana, Slovenija)

Yin-yang v kitajski mitologiji in vprašanje primerjave s slovanskima Belbogom in Črnbogom.

SmS 1, 1998, 281–288.

Kami in šintoistična kozmogonija.

SmS 2, 1999, 299–304.

Obvladovanje notranje narave po Radža jogi.

SmS 3, 2000, 207–215.

Moroz, Andrei (Moskva, Rusija)

The folklore archive of the Russian state university for the humanities in Moscow.

SmS 7, 2004, 175–179.

- Moszynski, Leszek** († Gdansk, Poljska.)
Dlaczego naukowe opisy prasłowiańskich wierzeń są tak różnorodne. SmS 1, 1998, 35–44.
- Nartnik, Vlado** (Ljubljana, Slovenija)
Pogansko bogovje slovanskega vzhoda in zahoda v luči slovenskih ljudskih pesmi. SmS 1, 1998, 61–73.
Vladimir Nikolajevič Toporov, 5. 7. 1928–5. 12. 2005. SmS 9, 2006, 7–9.
- Naumov, Goce** (Skopje, Makedonija)
Sadot, pečkata i kučata vo simbolička relacija so matkata i ženata (neolitski predloški i etnografski implikacii). SmS 9, 2006, 59–95.
- Navrátilová, Alexandra** (Brno, Češka)
Revenantství v české lidové tradici jako obraz cizího, nepřátelského světa. SmS 8, 2005, 115–136.
- Nikolov, Gordan** (Skopje, Makedonija)
Crepna i vršnik. Mitološko–semiotička analiza (soavtor: N. Čausidis). SmS 9, 2006, 97–160.
- Ovsec, Damjan J.** (Ljubljana, Slovenija)
Fair Vida. The Everlasting Importance of the Psychological Aspect of the Slovene Ballad. Interdisciplinary Ethnological Interpretation. SmS 1, 1998, 265–277.
- Petrović, Tanja** (Ljubljana, Slovenija/Beograd, Srbija)
Vetrovi kao mitološka bića u predstavama južnih Slovena u istočnom delu Balkana. SmS 7, 2004, 143–154.
- Petrukhin, Vladimir** (Moskva, Rusija)
»Kurica ne ptica...«. Demonologičeskaja orintologija v kroskuljturnom prostranstve. (soavtorica: O. Belova). SmS 10, 2007, 197–206.
- Pleterski, Andrej** (Ljubljana, Slovenija)
Altslawische Kultstrukturen in Pohansko bei Břeclav (Tschechische Republik) (soavtor: J. Macháček). SmS 3, 2000, 9–22.
Gab es bei den Südslawen Widerstand gegen die Christianisierung? SmS 4, 2001, 35–46.
Pravno-kultne strukture v prostoru Altenerdinga na Bavorskem. SmS 5, 2002, 19–41.
Astronomische Grundlagen einiger frühmittelalterlichen Kultstellen in Praha (soavtor: J. J. Mareš). SmS 6, 2003, 9–35.
Structures in the area of Lauterhofen in Bavaria (soavtorica: M. Belak). SmS 7, 2004, 43–61.
Krkavski Kamen v ustnem izročilu in v sklopu obredne prostorske strukture (soavtorica: J. Puhar). SmS 8, 2005, 57–74.
Odgovor na kritiko datacije prostorskega križa s krkavskim Kammnom. SmS 9, 2006, 335–338.

- Poliški tročan.* SmS 9, 2006, 41–58.
 Recenzija: Ljupčo S. Risteski: *Kategoriite prostor i vreme vo narodnata kultura na Makedoncite. Matica makedonska, Skopje 2005.* SmS 10, 2007, 318–320.
 Recenzija: Ivan Šprajc: *Quetzalcóatlova zvezda. Planet Venera v Mezoameriki. Založba ZRC, Ljubljana 2006.* SmS 10, 2007, 323–234.
 Recenzija: Nikos Čausidis: *Kosmološki sliki. Simbolizacija i mitologizacija na kosmosot vo likovniot medium. Skopje 2005.* SmS 10, 2007, 321–322.
- Plotnikova, Ana** (Moskva, Rusija)
Južnoslavjanskaja narodnaja demonologija v balkanskom kontekste. SmS 1, 1998, 119–130.
- Pompeo, Lorenzo** (Rim, Italija)
Etnografia umanistica ne L'epistola sulla religione ed i sacrifici degli antichi prussiani di Jan Sandecki Malecki (Maletius). SmS 3, 2000, 63–74.
- Profantová, Zuzana** (Bratislava, Slovaška)
Plurima mortis imago. SmS 9, 2006, 299–320.
- Puhar, Jana** (Izola, Slovenija)
Krkavški Kamen v ustnem izročilu in v sklopu obredne prostorske strukture (soavtor: A. Pleterski). SmS 8, 2005, 57–74.
- Risteski, Ljupčo S.** (Skopje, Makedonija)
Mitskite pretstavi za svetot na mrtvite vo tradicionalnata kultura na Makedoncite. SmS 1, 1998, 243–257.
Posmrtno oro vo tradiciite na balkanskite Sloveni. SmS 3, 2000, 133–148.
The orgiastic elements in the rituals connected with the cult of the moon among the Balkan Slavs. SmS 5, 2002, 113–129.
- Schmidt, Volker** († Neubrandenburg, Nemčija)
Rethra - Lieps, am Südende des Tollensees. SmS 2, 1999, 33–46.
Tierische und menschliche Bauopfer bei den Nordwestslawen. SmS 4, 2001, 25–34.
- Simi, Simonetta** (Pisa, Italija)
Qualche nota sui sermoni e sugli ammaestramenti antico-russi contro il paganesimo e i loro possibili rapporti con la letteratura apocriфа e gli scritti antibogomili. SmS 6, 2003, 107–118.
- Slupecki, Leszek Pawel** (Varšava, Poljska)
Roman Zaroff: William of Malmesbury on pagan Slavic oracles: new sources for Slavic paganism and its two interpretations. SmS 2, 1999, 9–20.
The Krakus' and Wanda's burial mounds of Cracow. SmS 2, 1999, 77–98.
- Svetieva, Aneta** (Skopje, Makedonija)
The festivities of St. Barbara, St. Ignatius - the God bearer and native eve in the area of the town of Kratovo. SmS 4, 2001, 241–252.
He Is a Dog, But I Am a Bigger Dog Than He Is. SmS 5, 2002, 131–144.

- Šašel Kos, Marjeta** (Ljubljana, Slovenija)
From the Tauriscan Gold Mine to the Goldenhorn and the Unusual Alpine Animal. SmS 1, 1998, 169–182.
Belin. SmS 4, 2001, 9–16.
- Šeškauskaite, Daiva** (Girionys, Litva)
Die litauischen mythischen Wesen Laime und Laume und die frühe Ontogenese des Menschen (soavtor: B. Gliwa). SmS 6, 2003, 267–285.
- Šindin, Sergej Gennadijevič** (Saratov, Rusija)
Ob odnom vozmožnom vostočnoslavjanskom »protoritual« (na materiale zagovornoj tradicii). SmS 2, 1999, 245–258.
- Škof, Lenart** (Koper, Slovenija)
Rgvedske himne Varuni in vprašanje moralnosti v stari vedski religioznosti. SmS 5, 2002, 163–188.
- Šmitek, Zmago** (Ljubljana, Slovenija)
Kresnik, An Attempt at a Mythological Reconstruction. SmS 1, 1998, 93–118.
The image of the real world and the world beyond in the Slovene folk tradition. SmS 2, 1999, 161–195.
Astral symbolism on the pre-romanesque relief in Keutschach. SmS 4, 2001, 119–140.
Šamanizem na Slovenskem? Dileme o pojmi in pojavih šamanizma, obsedenosti in ekstaze. SmS 6, 2003, 149–161.
Recenzija: Mitološki lik volčjega pastirja pri Slovanih in nekatere primerjave. Mirjam Mencej, Gospodar volkov v slovanski mitologiji. Županičeva knjižnica 6. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta. Ljubljana 2001. SmS 5, 2002, 233–235.
Recenzija: Kusum P. Merh, Yama: the glorious lord of the other world, Reconstructing Indian History & Culture No. 12, D. K. Printworld (P) Ltd., New Delhi 1996. SmS 8, 2005, 271–272.
Kaj raste brez korenja? O kamnih s posebnimi svojstvi na Slovenskem. SmS 10, 2007, 179–195.
- Štular, Benjamin** (Ljubljana, Slovenija)
Slovene pagan sacred landscape : study case: the Bistrica Plain (soavtor: I. M. Hrovatin).
Simbolika tvarne kulture – lonček z Brezij. SmS 8, 2005, 87–97.
Posamezniki, skupnost in obred v zgodnjem srednjem veku. Primer grobiščnih podatkov z Malega gradu v Sloveniji. SmS 10, 2007, 23–50.
- Thompson, Tok** (Los Angeles, Kalifornija, ZDA)
The thirteenth number: then, there/here and now. SmS 5, 2002, 145–160.
- Todorova-Pirgova, Iveta** (Sofija, Bolgarija)
Svet't na demonite v slovo i obraz. SmS 3, 2000, 125–132.
- Tolstaja, Svetlana M.** (Moskva, Rusija)
Magičeskie sposoby raspoznavanija ved' my. SmS 1, 1998, 141–152.

- Tolstoj, Nikita I.** († Moskva, Rusija)
»Bez četyreh uglov izba ne stroitsja« (zametki po slavjanskomu jazyčestvu). SmS 1, 1998, 9–21.
- Toporov, Vladimir N.** († Moskva, Rusija)
Nekotorye voprosy izučeniya slavjanskoj mifologii. SmS 1, 1998, 29–34.
K interpretaciji nekotoryh motivov russkih detskih igr v svete »osnovnogo« mifa (prjatki, žmurki, gorelki, salki-pjatnaški). SmS 5, 2002, 71–112.
- Turčan, Vladimír** (Bratislava, Slovaška)
Old-Slavonic sanctuaries in Czechia and Slovakia. SmS 4, 2001, 97–116.
- Vaz da Silva, Francisco** (Lizbona, Portugalska)
Cinderella the Dragon slayer. SmS 3, 2000, 187–204.
- Vinakurau, Valerij** (Minsk, Belorusija)
Kul' tavyja kamjani Belarusi (soavtorji: E. Ljaukou, A. Karabanau, L. Dučyc, E. Zaikouski). SmS 3, 2000, 43–56.
- Vinogradova, Ljudmila N.** (Moskva, Rusija)
Duhi, vseljajuščiesja v čeloveka. SmS 1, 1998, 131–140.
- Yelenevskaja, Maria N.** (Haifa, Izrael)
When time and space are not longer the same: stories about immigration (soavtorica: L. Fialkova). SmS 5, 2002, 207–230.
How to outsmart the system: immigrants' trickster stories (soavtorica: L. Fialkova). SmS 9, 2006, 279–296.
- Zaikouski, Edvard** (Minsk, Belorusija)
Kul' tavyja kamjani Belarusi (soavtorji: E. Ljaukou, A. Karabanau, L. Dučyc, V. Vinakurau). SmS 3, 2000, 43–56.
- Zaroff, Roman** (Ringwood, Avstralija)
Organized pagan cult in Kievan Rus'. The invention of foreign elite or evolution of local tradition? SmS 2, 1999, 47–76.
Joanna Hubbs' Mother Russian: More than review. SmS 3, 2000, 239–243.
Perception of Christianity by the pagan Polabian Slavs. SmS 4, 2001, 81–96.
The origins of Sventovit of Rügen. SmS 5, 2002, 9–18.
Aśvamedha – a Vedic horse sacrifice. SmS 8, 2005, 75–86.
- Zavjalova, Marija** (Moskva, Rusija)
Otraženie nekotoryh osobennostej postroeniya zagovornoj kartiny mira v strukturnoj organizaciji teksta (na materiale litovskih zagovorov). SmS 3, 2000, 173–186.
- Ziffer, Giorgio** (Videm, Italija)
Necrologio di Andrzej Litwornia, 5. 10. 1943–16. 3. 2006. SmS 9, 2006, 11–12.

- Zorova, Orhideja** (Skopje, Makedonija)
Pentagram vo sredinot vek – preliminarni istraživanja vrz osnova na balkanskite primeri. SmS 10, 2007, 51–82.
- Žolobov, Oleg F.** (Kazan', Rusija)
Ob odiom balto-slavjanskom arhaizme: '3 x 9'. SmS 7, 2004, 155–171.
- Žorž, Alja** (Ljubljana, Slovenija)
Comparison of »Slavic« pots with gender and age of the deceased. SmS 10, 2007, 9–21.
- Župančič, Matej** (Koper, Slovenija)
Prispevek k opredelitvi in dataciji prostorskega križa na Gradišču pri Krkavčah v istrski Sloveniji. SmS 9, 2006, 327–333.

Navodila avtorjem

Uredništvo sprejema avtorsko povsem dokončane članke, napisane v slovanskih jezikih, v angleščini, italijanščini ali nemščini. Rokopisi naj vsebujejo tudi seznam ključnih besed v angleščini, avtorski izvleček v angleščini in povzetek v drugem jeziku kot članek, bodisi v angleščini, italijanščini, nemščini ali slovenščini. Oddani naj bodo v iztisu in na disketi, zapisani v formatu MS Word 6.0 ali več oz. v zapisu RTF. Digitalizirane slike naj bodo v formatu TIFF ali JPG. Slikovno gradivo v klasični obliki digitalizira uredništvo. Uredništvo daje prednost člankom, ki niso daljši od 45.000 znakov, vključno s presledki in prostorom za slike. Rokopisi naj bodo v končni obliki. Tiskovne korekture opravi uredništvo.

Istruzioni per gli autori

La redazione accetta contributi scritti nelle lingue slave, in inglese, italiano e tedesco. Si richiede che i manoscritti contengano pure l'elenco delle parole chiave in inglese, l'abstract in inglese e il riassunto redatto in una lingua diversa da quella usata nell'articolo, ovvero in inglese, italiano tedesco o sloveno. I manoscritti devono essere consegnati su copia cartacea e su dischetto, redatti in formato MS Word 6.0, o versione successiva, oppure in formato RTF. Si accettano le fotografie digitali nel formato TIFF o JPG mentre il materiale iconografico nel formato classico verrà trasferito in formato digitale dalla redazione. La priorità viene attribuita agli articoli che non superano le 45.000 battute, compresi gli spazi e le fotografie. I manoscritti devono essere consegnati nella versione definitiva. Gli errori tipografici sono corretti dalla redazione.

Submission Instructions for Authors

Articles should be sent to the editors in final version, written in a Slavic language or in English, Italian, or German. They should include a list of key words and an abstract, both written in English, and a summary in a language different from the language of the submitted article (English, Italian, German, or Slovene). The proposed articles need to be sent as a Word document, preferably in Rich Text Format (RTF) by e-mail or on a floppy disk. A print-out should also be sent to the editor's address. Illustrations in digital form should be saved in TIFF or JPG format; classic photographs and illustrations will be converted to digital form by the editors. Articles should preferably be no longer than 45,000 characters (including spaces and room for illustrations). Proofs will be done by the editors.

Cena / Prezzo / Price: 20 €

Letna naročnina / Prezzo d' abbonamento / Annual Subscripttion

for individuals: 18 €

for institutions: 26 €

Naročanje / Ordinanze / Orders to:

Založba ZRC / ZRC Publishing

P. P. 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenija

E-mail: zalozba@zrc-sazu.si

<http://www.zrc-sazu.si/zalozba>