

Paralele med indijsko in slovensko mitologijo: sledovi skupne indoevropske dediščine

Zmago Šmitek

There have been significant linguistic and cultural ties between Europe and India. They may be attributed to the common Indo-European cultural tradition spreading through Eurasia by way of conquests and migrations. Another important factor is their cultural ties, both in the past and more recently (the influence of ancient high cultures, commercial contacts, etc.). The process of Indo-Europeanization had doubtlessly been a long, gradual, and complex one. Due to limited space this essay will focus only on several mythological parallels between India and Slovenia that merit further and more detailed investigation in the future, particularly from a broader comparative perspective.

Razpravljanje o indijsko-slovenskih mitoloških paralelah je v načelu seveda mogoče kot komparacija te problematike na dveh kulturnih območjih, ležečih v prvem primeru južno od Himalaje in v drugem ob vznožju Vzhodnih Alp. V praksi pa se srečamo z mnogimi pomisleki, saj so razlike med obema entitetama očitne: velika medsebojna geografska oddaljenost, ekstremno neenak teritorialni obseg, drugačne ekološke, zgodovinske, družbene in religiozne razmere. Vendar na drugi strani odkrijemo tudi nekatera zanimiva prepletanja, predvsem seveda v sorodnosti indoevropskih jezikov, pa tudi v drobcih stare tradicije. Ta tradicija je lahko relikv iz prazgodovinskih časov in je tudi bolj ali manj globalna, delno pa je tudi rezultat skupnega (v tem primeru indoevropskega) izvora, medkulturnega izposojanja, migracij ali trgovskih in kulturnih kontaktov med Evropo in azijskim Vzhodom. Vredno je ponoviti, kar je o tem nekoč zapisal Ananda Coomaraswamy, misleč predvsem na področje zgodovine in umetnosti:

Indija je bila v stoletjih in mogoče tudi tisočletjih pred našim štetjem integralni del »starega Vzhoda«, ki se je raztezal od Sredozemlja do doline Gangesa. V tem starem svetu je prevladoval enoten kulturni tip, ki je bržkone imel nepretrgano zgodovino, trajajočo vse od kamene dobe. Nekateri njegovi najbolj razširjeni dekorativni, ali še bolje rečeno, simbolični motivi, kakršni sta spirala in svastika, skupaj z nekaterimi obdobji skupne mitologije, kakršna sta bila kulta Sonca in ognja, lahko segajo v to daljno preteklost; bolj izpopolnjeni motivi in tehnični izumi pa bi lahko izvirali iz kateregakoli dela tega ozemlja: večina morebiti iz južne Mezopotamije, ostali iz Indije ali Egipta. Posledica teh naših pretehtavanj je za Indijo rešitev iz izolacije: kot podlaga njene umetnosti se izkaže zgodnja azijska umetnost, ki je pustila svoje skrajno vzvalovane sledove na obalah Helade, na skrajnem zahodu Irske, v Etruriji, Feniciji, Egiptu, Indiji in na Kitajskem. Vse, kar pripada tej fazi umetnosti, je skupna dediščina Evrope in Azije; njene različne oblike, kakršne se pojavljajo v Indiji in drugod

v različnih obdobjih do sodobnosti, pa je treba pojmovati bolj v smislu sorodnosti kot pa izposojanja¹.

Množijo se dokazi o zgodnjih trgovskih pomorskih stikih Sredozemlja z Indijo. Kot rezultat teh vplivov in morebiti tudi selitev, je mogoče razložiti pojav megalitov v južni Indiji, med leti 1000 - 500 pr.n.št.² Nizozemski etnolog in muzikolog Jaap Kunst je menil, opirajoč se na dunajskega specialista Roberta Heine-Gelderna, da se je stara neolitsko-megalitska kultura, ki se je razvila nekje ob vzhodnem Sredozemlju, v tisočletjih razširila po velikem delu Azije in celo Oceanije. Kunst je našel zanimive kulturne paralele med Balkanom in Indonezijo, npr. pri ljudskih glasbenih instrumentih in v krasilni (zlasti ornamentalni) umetnosti. Omenil je tudi slovensko karnevalsko »gambelo« (štirinogo teriomorfno pošast v katero se oblečeta dva človeka). Ta je po eni strani deformacija grške »gamile« ali »hamile«, ki prav tako nastopa na karnevalih in se pojavlja tudi na turškem podeželju, po drugi strani pa je podobna javanskemu in balijskemu »baronganu«³. Kunstova osebna korespondenca s Heine-Geldernom je pokazala, da je slednji postavljaj azijske kulturne paralele v čas »Pontske migracije«, okoli 800 pr.n.št.⁴. Kunstove primerjave pa so nekateri kritiki označili za neprepričljive. Oporekali so, da je bila mitologizacija konja (tudi jelena, košute idr.) kot personifikacije duha ali duše razširjena pri mnogih ljudstvih Evrazije in da je potrebna temeljitejša tipološka, še posebno pa zgodovinska analiza morebitnih sorodnosti.⁵

Zoomorfne maske so poznali tudi slovanski priseljenci v vzhodnoalpskem okolju. To dokazuje njihova prostorska razprostranjenost in tipološka raznovrstnost (kamela, konj, žrebec, krava, bik, vol, kozel, oven, medved ...) ⁶. Po vsej verjetnosti pa so slovenski predniki nekatere takšne like prevzeli tudi od romaniziranih staroselcev keltskega ali ilirskega (torej prav tako indoevropskega) porekla. Primer te vrste naj bi bila košuta v severovzhodni Sloveniji, podobna konju ali kravi, z rogovi ali ušesi. Lesena glava te maske je prevlečena z zajčjo ali kakšno drugo kožo, spodnja čeljust z jezikom in lesenimi zobmi se odpira in zapira z vrstico. V ta pustni lik se obleče(ta) eden ali dva udeleženca, ki se pokrije(ta) z rjuho ali odejo. Zgodnji krščanski viri v Galiji, Hispaniji in Germaniji omenjajo podobne maske in obsojajo njihovo uporabo v praznovanjih, ki so bila očitno še zelo poganska⁷. To pomeni, da so v slovenski ljudski tradiciji tudi elementi, ki so bili privzeti (prisvojeni) šele v novi domovini, vendar z močnim pečatom starorimske in celo starogrške kulture.

¹ Ananda K. Coomaraswamy, *History of Indian and Indonesian Art*, New York 1965, str. 13–14.

² Antonios Vasileiadis, New Evidence of Earlier Contacts Between West India and East Mediterranean, *International Journal of Dravidian Linguistics* 36 (2007), No. 2, str. 6.

³ Jaap Kunst, *Cultural Relations between the Balkans and Indonesia*, Koninklijk institut voor de Tropen, Mededeling No. CVII, Afdeling Culturele end Physische Anthropologie, No. 47, Amsterdam 1954.

⁴ Kunst, str. 6; glej tudi: Robert von Heine-Geldern, Das Tocharerproblem und die Pontische Wanderung, *Saeculum* 2 (1951), Vol. 2, str. 225 sl.

⁵ Leopold Kretzenbacher, »Rusa« und »Gambela« als Equiden-Masken der Slowenen, *Alpes orientales* 4 (1964), Firenze 1966, str. 49-74 (zlasti str. 58-60).

⁶ Branko Fuchs, Maske in šemljenje pod Pohorjem, v: *O pustu, maskah in maskiranju. Razprave in gradiva*, Jurij Fikfak, Aleš Gačnik, Naško Križnar, Helena Ložar-Podlogar (ur.), Opera ethnologica slovenica, Ljubljana 2003, str. 69-80; Andrej Brence, Ruse v Halozah in na Ptujskem polju, v: *O pustu...*, str. 81-91.

⁷ Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev*, Prva knjiga, Ljubljana 1989, str. 13–14; isti, Košuta – cervula, *Arheološki vestnik* 29 (1978), str. 495–504.

Sledovi starogrške kolonizacije nekaterih delov južnoindijske obale naj bi bili še danes opazni pri majhnem plemenu Kodavov (angleško: Coorgs) v Kerali. Njihovo božanstvo lova, Sartavu, blodi ponoči po gozdovih s tropom svojih psov, kar je prisposoda grške Artemide/ Artemis. Poznajo tudi tradicijo *koribantov*, katerih grško ime je po Antioisu Vasileiadisu pomenilo »pastirji«. To pa je tudi pomen imena Korumbov, enega od sosednjih plemen v Kerali⁸. Ob omenjenih hipotezah je mogoč ponoven razmislek tudi o slovenskih *kurentih*. Njihovo ime smo doslej izpeljevali iz latinske besede *currens*, »tekoč«, *currere*, »teči«. Še v 19. stoletju je kurent/kurant na slovenskem Koroškem pomenil »sel, lakaj, mladenič, hlapec«⁹. Vendar se to lahko navezuje na njihov tek in poskakovanje, ki nam je znano že iz antične dobe prek *koribantov/kuretov*, ki so pustili svoje sledove tudi na slovenskem ozemlju¹⁰. Tako obstaja verjetnost, da je ime slovenskih kurentov (kot maskiranih pustnih likov) pravzaprav pomenilo pastirji, »ovčarji«. To bi pojasnilo tudi, zakaj so oblečeni v ovčje krzno. Sorodni so jim tudi bolgarski *kukeri*, podobne »kožuharske« like pa srečujemo še drugod na Balkanu, na grških otokih, v Prednji in Mali Aziji, pa tudi v Severni Afriki, Nemčiji in Angliji, torej približno v mejah nekdanjega rimskega imperija¹¹.

Drugi temelj, ki ga je treba upoštevati pri naši raziskavi, je povezava med lingvistikom in folkloro. Današnja znanost se vse bolj strinja, da »se je proces indoevropizacije po vsem sodeč dogajal v razponu več tisočletij kot rezultat številnih migracij«¹². Ob tem lahko citiramo mnenje, da »razvoj jezika in folklore poteka po paralelnih poteh. Kot družini evropskih jezikov lahko sledimo v preteklost tja do sanskrta, tako vsebina in izrazni stil folklorne segata do virov v tem jeziku. Folklor je tako v etimološkem pogledu religiozna ustna književnost v kateri je poglobljena poteza imagerija«¹³. To teoretično izhodišče je seveda precej težje uveljaviti v praksi, saj se termini, znaki, simboli in alegorije lahko pojavljajo selektivno ali v različnih pomenskih variantah in kombinacijah. Pravilne rešitve je mogoče potrditi le tako, da ugotovimo, če so bile v določenih kulturnih okoliščinah vzpostavljene kolikor toliko stabilne pomenske strukture. Zato se tudi ni mogoče odpovedati etnografski deskripciji v njenem klasičnem pomenu. Pomembno je torej, da vedno znova preverjamo pomenska prekrivanja s katerimi lahko vsebinsko pojasnimo posamezne zakodirane mitološko-religiozne obrazce.

Nekateri ugledni znanstveniki imajo seveda tudi dvome in pomisleke glede indoevropske kulturne (ne pa lingvistične) sorodnosti. Bruce Lincoln meni, da bi končni rezultat raziskav morala biti *antologija tematsko povezanih vsebin, razporejenih prek Evrazije, od katerih ima vsaka svojo lastno integriteto in interes /.../. Če dodamo temu izboru tudi akademske, egipčanske ali še druge primere, si lahko predstavljamo zelo drugačno sestavo odnosov in procesov kot so tisti, ki jih obsega indoevropski »Stammbaum«*. Zato bi sam priporočil, da nadomestimo pogovore o »IE mitu« s precej ohlapnejšo debato o široko razpršenih evra-

⁸ Vasileiadis, str. 4, 8–9.

⁹ France Bezlaj, Sloveno-baltica. V spomin Ivanu Grafenauerju, *Jezik in slovstvo* 26 (1981), str. 51–53; Marko Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, Druga izdaja, Ljubljana 2003, str. 336.

¹⁰ Slavko Ciglenečki, Late traces of the Cults of Cybele and Attis. The Origins of the Kurenti and of the Pinewood Marriage (»Borovo gostüvanje«), *Studia mythologica Slavica* 2 (1999), str. 21–31.

¹¹ Niko Kuret, Koranti na Ptujskem polju, *Rad Kongresa folklorista Jugoslavij u Varaždinu 1957*, Zagreb 1959, str. 63–70.

¹² Georg Feuerstein, Subhash Kak & David Frawley, *In Search of the Cradle of Civilization. New Light on Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidass 1999, str. 264.

¹³ Carsten Bregenhøj, *RgVeda as the Key to Folklore. An Imagery Experiment*, Dansk Folkemindesamling Studier nr. 16-17, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck 1987, str. 60.

zijskih pripovedih in da sprejmemo, da si zgodbe ne sledijo v urejenih familialnih zaporedjih, pač pa, da krožijo dosti širše in manj predvidljivo povsod, kjer se ljudje srečujejo, pogovarjajo in kamor potujejo, ne ozirajoč se kaj dosti na jezik in še manj na etnično in rasno pripadnost¹⁴.

Na primerih Kerale in Indonezije smo pravkar že sami pokazali na vso občutljivost in širino problema. V vsakem primeru je to polje interdisciplinarnih raziskav še zelo nezaznansko in zato tudi perspektivno.

To pomeni, da se tudi ob naših indo-slovansko-slovenskih mitoloških paralelah dotikamo kompleksnih zgodovinskih, kulturnogeografskih in jezikovnih vprašanj, čeprav jih na tem mestu ne bomo mogli podrobneje obravnavati. Vsekakor je treba upoštevati, da je skupna indijsko-slovenska dediščina, kolikor jo lahko ugotovimo, nastajala v več zaporednih fazah v različnih zgodovinskih obdobjih. Tudi vzorci naših primerjav bodo kategorialno (zvrstno) raznoliki: ne le miti v ožjem smislu, temveč tudi svetniške legende, alegorije, parabole, simboli, motivi... z mitološkimi konotacijami, vendar jih bomo skušali vgraditi v kolikor toliko enotno mitološko strukturo.

Najprej si oglejmo nekatere medsebojne podobnosti v kozmologiji. Indijski učenjak Buddhaghosa (5. stol.) je v spisu *Sumangala Vilāsini* omenil, da so pripadniki budistične šole ājivika razumeli časovno obdobje mahākappe kot čas, ki je potreben za sedemkratno izpraznitev velikega jezera s tem, da se vsakih sto let odvzame le ena kapljica vode¹⁵. Podobno so na slovenskem podeželju še do nedavnega rabili izraz »jezero let« za tisočletno obdobje. Tu ni odveč omeniti, da so kapljice vode ali zrnca peska predstavljale merilo časa tudi v kronometričnih napravah, ki so jih poznale že stare kulture. Kot piše R. Kloetzli, so se tovrstne špekulacije pojavljale tudi v helenističnem svetu. Tako je Arhimed skušal izračunati, koliko drobecv peska v velikosti makovega zrna bi napolnilo prostor v katerem se giblje Zemlja okoli Sonca. Pri tem se je opiral na dognanja svojega predhodnika Aristarha s Samosa. Njegovi rezultati so povsem enaki tistim iz budistične smeri asankhyeya, oboji so namreč »prikazani kot infinitezimalni izračun«¹⁶. Asankhyeya pomeni »nešteto« in sicer v kozmološkem smislu neskončnega števila svetov, ki naj bi jih bilo toliko »kot zrn peska v Gangesu«. Zemeljski Ganges je reka ob kateri je ves čas svojega poučevanja potoval Buda s svojimi učenci. Vendar je imela ta reka v indijski mitologiji nebesni izvir in kozmične dimenzije. Izvirala je iz(pod) nog Narayane (Šive) in prek Lune in zvezd dosegla goro Meru, od tod pa se je izlivala v zemeljske nižine. Ganges je torej nebesna reka, morebiti identična z Mlečno cesto in sestavljena iz nešteti svetov, ki izgledajo kot zrnca peska¹⁷.

Iz vsega tega je mogoče sklepati, da je tudi naš svet le eden od peščenih delcev v kozmični reki ali oceanu. In res indijski kozmogonski mit pripoveduje o nastanku Zemlje iz peščenega zrna, ki ga je bog v podobi vepra, Varaha, prinesel z dna praooceana (*Maitrayana Samhita* 1.6.3, *Taittiriya Samhita* 7.1.5.1, *Taittiriya Brahmana* 1.2.1.3, *Taittiriya*

¹⁴ Bruce Lincoln, Hegelian Meditations on »Indo-European« Myths, *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School*, Rajko Muršič and Irena Weber (ur.), Županičeva knjižnica št. 10, Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo 2003, str. 72–73.

¹⁵ Arthur Llewelyn Basham, *History and Doctrine of the Ājivikas: A Vanished Indian Religion*, Delhi: Motilal Banarsidass 1981, str. 254; W. Randolph Kloetzli, *Buddhist Cosmology. Science and Theology in the Images of Motion and Light*, Delhi: Motilal Banarsidass 1997, str. 114.

¹⁶ Kloetzli, str. 115–119.

¹⁷ Kloetzli, str. 119–121; bibliografijo hinduističnih tekstov o tem glej v: Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Joseph Campbell (ed.), Delhi: Motilal Banarsidass 1999, str. 109–121.

Āranyaka 10.1.8 idr.). Obstajata dve verziji: po prvi je Varaha kot inkarnacija Brahme in Višnuja opazil lotosov list na vodni površini in pomislil, da bi njegovo steblo moralo imeti neko podlago. Potopil se je na dno praoceana, našel tam zemljo in prinesel njeno zrnce na površje. Po drugi varianti je Varaha kot inkarnacija boga Višnuja rešil boginjo Zemlje izpod morja, potem ko jo je ugrabil in skrtil demon Hiranyakāsa.

Slovenski mit o nastanku Zemlje je soroden prvi od obeh omenjenih indijskih različic, le da se bog potopi v morje v antropomorfnih podobi: *Ničesar ni bilo, ko Bog, sonce in morje. Sonce je pripekalo. Bog se je ugreel in se potopil, da se v morju skoplje. Ko se spet je vzdignil, mu je ostalo za nohtom zrno peska. Zrno je izpadlo ter ostalo na površini (kajti na začetku je vse tam ostalo, kamor je padlo). To zrno je naša Zemlja, morsko dno njena domovina*¹⁸. Pomembna je razlaga, da se je bog potopil, ker mu je postalo vroče. Ob tem si je za primerjavo zanimivo ogledati vedski koncept vročine, ki je povezan predvsem z lingvističnim korenem *tap*. Telesna vročina je le ena od treh kategorij; drugi dve sta vročina obreda in vročina kozmosa. Ritual je bil vezni člen med človekom in stvarstvom. Zato je bila telesna vročina lahko posledica gretja ob obrednem ognju ali pa tudi psihofizične aktivnosti. Če ne izhaja iz devocije, ima lahko takšna povišana telesna temperatura na človeka škodljiv učinek, npr. potenje med boleznijo, ob slabih sanjah, močnih emocijah ipd. Znoj, ki se pojavi ob bogu posvečenih naporih pa ima pozitiven, in celo magični, potencial¹⁹.

Zato je bila tudi kaplja božjega znoja po nekaterih indijskih razlagah »koncentrirana dinamična božja moč«²⁰. Ista ideja je skrita v slovenskem mitu o stvaritvi prvega človeka: *Spočetka ni bilo ničesar ko Bog in Bog je spal in sanjal. Od vekomaj mu je ta sen trajal. Pa je bilo usojeno, da se je zbudil. Zbudil se je iz sna in se ogledoval in vsak pogled se mu je spremenil v zvezdo. Bog se je začudil in začel potovati, da si ogleda, kar je z očmi ustvaril. Potuje in potuje, pa nikjer ne konca ne kraja. Na poti pride tudi na našo Zemljo. Pa se je bil že utrudil: pót mu je na čelo stopil. Na zemljo mu pade kaplja potu in to je bil prvi človek*²¹. Pomembna značilnost obeh omenjenih kozmoloških mitov je tudi želja po delovanju, ki se uresniči kot kreativna energija. Tako si naš bog *zaželi* v enem primeru, da bi se okopal, v drugem pa, da bi prepotoval svoje stvarstvo. Enako tudi v indijski mitologiji zraste božja ustvarjalna aktivnost iz želje. Po Rig Vedi (10.129.3):

*Najprej se je v njem porodila želja,
Želja, ki je bila prvo seme duha*²².

Vendar primerjave niso preproste, saj gre v indijskem primeru za stara literarna besedila iz vedskega obdobja, v omenjenih evropskih primerih pa za ustna izročila, ki so bila zapisana šele v drugi polovici 19. stoletja. K temu pa je treba dodati, da je bil mitološki motiv poniranja v morje registriran med drugim tudi ponekod med sibirskimi in severnoameriškimi ljudstvi (a tudi to šele v 19. in 20. stoletju!) in da je bil najverjetneje zelo star relikv evrazijskega arktičnega kulturnega območja. Mogoče bi lahko domnevali, da so

¹⁸ Janez Trdina, Otkuda nam zemlja, *Neven* 1858, str. 60–61 (zapis iz leta 1855).

¹⁹ Chauncey J. Blair, Heat in the Rig Veda and Atharva Veda, *American Oriental Series*, Vol. 45, New Haven, Connecticut: American Oriental Society 1961, str. 5; primerjaj tudi Zmago Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev: Svetinje preteklosti*, Ljubljana: Študentska založba 2004, str. 15–17.

²⁰ Zimmer, str. 203.

²¹ Janez Trdina, Otkuda čovjek, *Neven* 1858, str. 60.

²² Rig Veda v Macdonellovem prevodu.

Indoevropanci nekoč imeli tesen stik s tem območjem, kar je dokazoval npr. Bal Gangadhar Tilak s številnimi primeri iz vedске književnosti²³. Mahajanski budizem naj bi tako le prevzel staro idejo o nebesnem Gangesu in jo nadgradil s tem, da je s peščenimi zrnji/svetovi povezal idejo nešteti Bud.

Čeprav je peščenih zrn/svetov na videz nešteto, jih je bilo vendarle mogoče izračunati, kot smo pokazali že na primeru starih indijskih in grških matematikov.

Po drugi strani pa se je pojavilo budistično stališče, da je človeško znanje omejeno, zato je število peskov v Gangesu lahko znano samo Budi in bodisatvam iz Dharmakāye; le oni lahko preštejejo količino atomov na človeškem svetu (t.j. na kontinentu Jambudvīpa)²⁴. Zanimivo je, da tudi slovensko ljudsko izročilo govori o takšnih nadčloveških sposobnostih. Tako pripisuje hudiču, da je lahko preštel kaplje v morju in zrnca morskega peska, število dreves, listja in trave, le števila zvezd na nebu ni mogel dohnati²⁵. V indijski zgodbi o kralju Nalu in njegovi ženi Damayanti (*Mahabharata* 3. 50-73) je epizoda o kralju Rtu-pannu, ki je lahko povedal, koliko listov in plodov ima veliko drevo (ter tudi, koliko jih je še na drevesu in koliko jih leži pod njim). Takšen videc je bil po starogrški mitologiji Mop-sus (Apolodorus, *Epitome* 6. 3-4). Nadnaravna ostrovidnost se je v stari Grčiji imenovala »oxydorika«²⁶. Tekmovanja med vidci lahko primerjamo tudi s tekmovanji med šamani. V omenjeni slovenski verziji sta takšna nasprotnika bog in hudič.

Potem ko je božanski veper (varaha) prinesel Zemljo iz globin oceana, ta ni mogla plavati na gladini. Zato jo je oblikoval v kvadrat in na sredino postavil zlato goro Meru. Nato je ustvaril še druge gore, ki so podpirale Zemljo, saj so imele krila (*Harivamsa* 223-230). Slovenske pripovedi o stvarjenju sveta resda ne poročajo o krilatih gorah, omenjajo pa, da je bila Zemlja sprva ploščata, opirala pa se je na hrbet orjaške ribe (Faronike) sicer bi se bila potopila. Ta riba je primerljiva z vedsko morskó kačo Ananto. Zapisana pa je bila tudi slovenska ljudska razlaga, da Zemlja leži na glavi ogromnega bika²⁷. Morebiti gre pri tej kozmološki predstavi za vpliv z Balkanskega polotoka, kjer sta namesto bika nastopala tudi vol in bivol. Bovinski lik nosilca Zemlje sega od tod še globoko v Azijo, od Kavkaza prek Irana in Srednje Azije do Sibirije in Indije. Prisoten je tudi v Severni Afriki od Egipta do Maroka, torej pretežno v islamskem svetu²⁸. Lega Zemlje na takšni ali drugačni živali je pojasnjevala tudi, kakšen je nastanek potresov. Slovenske ljudske pripovedi omenjajo, da je Bog na ravni ploščati Zemlji ustvaril hribe, tako da se je za njegovimi koraki zemlja nagubala, ali pa so skalnate vzpetine napravile demonske ali peklenske sile²⁹.

Po indijskih mitoloških predstavah so se gore nekdanj med seboj poročale in imele otroke. Obstajale so cele genealogije tovrstnega »sorodstva«. Boginja Parvati, »hči gore«, je npr. potomka gore Himavat, tako kot je to tudi Mount Abu. *Mahabharata* (3.103.4) in nekatere *Purane* pripovedujejo, da je gora Vindhya v pradavnih časih želela postati višja od gore Meru ter prisiliti Sonce, Luno in zvezde, da bi krožili okoli nje. To namero je

²³ Bal Gangadhar Tilak, *Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas*, Poona 1916.

²⁴ Kloetzli, str. 123.

²⁵ Šmitek, str. 19–20.

²⁶ Uday Prakash Arora, *Motifs in Indian Mythology. Their Greek and Other Parallels*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers 1981, str. 144–145, 150–151.

²⁷ D(avorin) Terstenjak, Svet na biku stoji, *Slovenski glasnik* 6 (1860), str. 89.

²⁸ Milovan Gavazzi, Der Weltochs in Südosteuropa, *Dona Ethnologica, Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leopold Kretzenbacher zur 60. Geburtstag*, Helge Gerndt und Georg R. Schroubek (Hrsg.), Südosteuropäische Arbeiten 71, München: R. Oldenbourg Verlag 1973, str. 47–52.

²⁹ Šmitek, str. 20.

preprečil modrec Agastya, ki je gori ukazal, naj se prikloni in takšna je ostala do danes. Podobna zgodba je znana tudi na Slovenskem: *Nekdaj so imele gore vsaka svojega duha in zmaja. Ti so, vojskujoč se med seboj, pustošili in s skalami in prodovi obsipali rodovitni svet okoli gora, kar se še zdaj pozna po vsem Bohinju. V tisti prastari dobi je zaželela gora za našim jezerom zrasti nad Triglav. Njen duh jo je napeňjal, zmaj je tiščal in vzdigoval skalne skladove kvišku, gora je rasla in že bila tolikšna kakor Triglav. A Bog tega ni dopustil. Zemlja se potrese, napihnjena gora se razpoči in razvali. Tam vidite kaznovano goro na južni strani Bogatina. Še dandanašnji jo imenujemo Podrta gora*³⁰.

Gorske votline pa so bile tudi prebivališča bogov, velikih vojščakov in/ali svetnikov. Kalaši na Hindukušu (na nekdanji severozahodni meji Indije) pripovedujejo, da so bogovi pregnali sina boga Diwoga, tako da se je zatekel v skalno notranjost gore, vendar iz nje ne more več nazaj na plano. Varianta tega motiva obstaja tudi v mitološki zgodbi, da bog Zuzum sedi na prestolu v ledeni gori³¹.

Ramayana (6.60) vsebuje zgodbo o velikanu Kumbhakarni, ki je spal v svoji gorski votlini sedem, devet ali deset mesecev, preden so ga s težavo prebudili, da bi v odločilnih trenutkih pomagal demonu Ravani v boju proti kraljeviču Rami.

Po *Harivamsi* (2.57) je bil kralj Muchukunda za svojo pomoč v vojni nagrajen s strani bogov tako, da lahko dolgo spi in počiva v podzemski jami³². V *Mahabharati* (3.136) pa odkrijemo epizodo o Medhavinu, ki so mu bogovi obljubili večno življenje dokler bo vztrajal v okrilju gore. Ker pa je v svoji objestnosti postal grešnik, je izzval svetnika Dhanusaksa, ki je v podobi bivola podrl goro in s tem povzročil Medhavinovo smrt³³.

Budistična legenda ve povedati o Budovem učencu in nasledniku Mahakašyapu, da je odšel umret na goro Kukkutapada (današnji Kurkihar, okoli 30 kilometrov severno od Bodh Gaye). Na kraju, ležečem med tremi vrhovi, je sédel v meditacijsko pozo. Nato je prešel v stanje, iz katerega ni več povratka; gora se je zaprla nad njegovim telesom... (*Aśokarājavadāna* 114c-115a). Ko se je bližal čas Mahakašyapove končne nirvane se je stresla zemlja. Svetnik je prerokoval, da se bo gora znova odprla, ko bosta tja prispela Budov učenec (in Mahakašyapov naslednik) Ananda in kralj Ajātaśatru, tako da bosta lahko vstopila. Ko bosta odšla pa se bo gora za njima zaprla. To se je potem res zgodilo. Kralj je hotel telo svetnika upepeliti, Ananda pa mu je pojasnil, da je ta še v meditaciji in da mora ostati nedotaknjen. Le tako bo lahko izpolnil svoje poslanstvo in predal Budovo oblačilo Maitreyu (bodočemu Budi) kot simbol legitimnega nasledstva³⁴. Zanimivo paralelo tej zgodbi vsebuje tudi *Saddharmapundarika Sutra* (149-65)³⁵. V tem primeru se odpre stupa v kateri prebiva stari Buda Prabhūtaratna. Tako kot Mahakašyapa tudi on prebiva v on-stranstvu, po drugi strani pa je živ in večno prisoten.

Slovinci nekaj podobnega pripovedujejo o Kralju Matjažu, ki je šel z ostanki svoje vojske v Budinsko goro: *!.../ V tej votlini spi pri kamniti mizi. Pred seboj na mizi pa ima krožnik, ki je iz čistega zlata. Okoli tega krožnika mu rase brada, ki je postala že malce*

³⁰ Janez Mencinger, *Zbrano delo*, Janez Logar (ur.), knj. 3, Ljubljana 1963, str. 77.

³¹ Karl Jettmar, *The Religions of the Hindukush. Vol. 1, The Religion of the Kafirs. The Pre-Islamic Heritage of Afghan Nuristan*, Warminster, Wiltshire 1986, str. 37.

³² Arora, str. 161.

³³ Isti, str. 83.

³⁴ Reginald A. Ray, *Buddhist Saints in India. A Study in Buddhist Values and Orientations*, Oxford University Press, New York-Oxford 1994, str. 108-109, 144, op. 35.

³⁵ Ray, str. 144.

*siva. Ko mu bo trikrat zrasla naokoli, se bo dvignil z vso svojo vojsko*³⁶. Nekatere slovenske ljudske pripovedi opisujejo tudi, kako se pred obiskovalcem vhod v goro odpre in se po njegovem odhodu zapre. Pri tem je treba opozoriti, da je lik vladarja, ki spi v podzemski votlini »do konca sveta« mednarodni motiv, ki ga poznajo še marsikje v Evropi, zato je težko določiti pravi izvir tega izročila (posamezni raziskovalci ga preozko povezujejo le s srednjeveškim ciklom o Kralju Arthurju).

Votla gora je nekakšno središče sveta, to pa je lahko simbolično predstavljeno tudi kot križišče poti. V *Mahaparinnibbana Suttanti* je opisan pogovor med Budom in njegovim učencem Anandom. Na vprašanje, kako naj pokopljejo njegove posmrtno ostanke, Buda odgovarja, naj po sežigu telesa shranijo pepel v gomilo na križišču poti. Takšen pokop naj bi pripadal vsakemu velikemu vladarju. Križišče je imelo tudi marsikod v Evropi poseben magičen pomen. *Chronica Pragensis* (1119-1125) poroča, da so češki kmetje še vsaj do konca 12. stoletja opravljali poganske obrede na samotnih križiščih³⁷. To je bilo znano tudi med Slovenci, saj so si fantje na pomladni praznik svetega Jurija ponekod še skoraj do današnjega časa kurili ognje na križpotjih. Pristaviti je treba še, da je bil ta dan namenjen tudi spominu na pokojnike³⁸. Križišče je simbolično predstavljalo središče sveta, drevo ob njem pa svetovno drevo (*arbor mundi*). V koreninah tega drevesa je po slovanskih predstavah prebivalo htonsko božanstvo v podobi kače (*Veles*), na njegovem vrhu pa je domoval bog gromovnik.

Slovansko (in slovensko) ime boga gromovnika je bilo *Perun*, kar je primerljivo s staroindijskim mitičnim gospodarjem nevihtnih oblakov, *Parjanya*. Bližnja povezava je bila tudi hetitsko *Pirua* ali *Perua*, kar je pomenilo ime boga ali boginje na konju. Bolj oddaljene povezave bi našli še v litvanskem *Perkunasu* in ženski obliki *Perkuniji* ter v staroislandskem imenu *Fjörgyn* za mater boga Thora. Iz gromovnikovega imena izvirajo tudi nekateri toponimi, npr. staroruski *Peryn'*, grič v Novgorodu, kjer je bilo nekdanje Perunovo svetišče, ali tudi staroindijska *parvata* (hrib, gora, iz **perunt*)³⁹. Iz **pergyn'i* bi izhajalo tudi **bergyn'i*, kar označuje v slovanskem okolju golo strmo vzpetino nad vodo, ki se razlikuje od gore, porasle z gozdom. Na takem mestu (slovensko »breg«, »obrežje«) naj bi prebivala ženska božanstva ali demonska bitja, npr. obalne vile⁴⁰.

Perun je bil bog, ki je udarjal z gromom in strelami na zemljo in skušal ubiti svojega nasprotnika *Veles*, ki se je pojavljal v podobi zmaja ali kače. *Veles* je bil bog živine in podzemlja. Zato je zanimiv podatek, zabeležen v začetku 19. stoletja med Slovenci, da niso jedli mesa živali, ki jih je usmrtila strela. Tega niso počeli niti najnižji posli, tudi če bi jim še tako prigovarjali ali grozili⁴¹. Praslovansko **pbrati* je pomenilo »tolči« (primerjaj

³⁶ *Moč ti je dana. Slovenske pripovedi o junakih in zgodovinskih osebnostih*, Zmago Šmitek (ur.), Zakladnica slovenskih pripovedi, Radovljica: Didakta 2005, str. 17 (št. 7).

³⁷ *Des Dekans Cosmas Chronik von Böhmen*, transl. by G. Gandauer, *Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, Zwölftes Jahrhundert*, Bd. 14, Leipzig 1885, str. 160.

³⁸ Kuret 1989, str. 264, 272-273.

³⁹ R. Eckert, Zu den Namen für weibliche mythologische Wesen auf -yn'i, I. Aruss. beregyn'i, *Zeitschrift für Slawistik* 22 (1977), p. 49. Primerjaj še: V. V. Ivanov – V. N. Toporov, *Slavjanskije jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy*, Moskva 1965; V.V. Ivanov – V.N. Toporov, *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej*, Moskva 1974.

⁴⁰ Glej tudi: Zmago Šmitek, The Sacred Language of the Toponyms, *Post-Yugoslav Lifeworlds Between Tradition and Modernity*, Zmago Šmitek and Aneta Svetieva (eds.), Županičeva knjižnica, Vol. 15, Ljubljana 2005, str. 13-35.

⁴¹ Glej potopis Franza Sartorija po Koroškem iz leta 1807: *Neueste Reise durch Oesterreich etc.*, Bd. 2, Wien: Verlag Anton Doll 1811, str. 158.

staroindijsko *prtanā*, »boj«), pa tudi »prati, izpirati«, tako kot so perice tleskale s perilom ob desko ali kamen. Bližnjo paralelo najdemo tudi v vedski mitologiji, kjer bog dežja, Indra, na gori *parvata* uniči kačo. Pri južnih in vzhodnih Slovanih je vlogo Peruna kasneje prevzel krščanski svetnik Elija/Ilija, ki se je vozil po nebu v ognjeni kočiji. Ta motiv je resda biblični, lahko pa tudi indoevropski, saj so tudi indijski bogovi iz vedskega razdobja potovali po zraku v takšnih vozilih (*ratha*).

Na Slovenskem je bila znana božična šega obrednega kurjenja lesene klade ali štora na domačem ognjišču. Kos lesa (*panj*, *čok*, *božičnik*...) je moral biti čim debelejši, saj je bila od trajanja gorenja odvisna tudi družinska blaginja v naslednjem letu. Zato so ga tudi polivali z vodo, da bi dalj časa tlel. Tako naj bi na simboličen način sežgali kačjega boga, ki je tičal v drevesnem korenu, in mu odvzeli zaklade (vodo kot vir plodnosti idr.), ki bi jih sicer čuval samo zase. Kača tedaj ni smela biti v tistem kosu lesa, saj bi v takšnem primeru zgorela hiša⁴². Na božični večer so temu panju in ognju darovali hrano in pijačo. Zbrani družinski člani so ga tudi nagovarjali in ob njem molili, peli ali prerokovali uspeh poljske letine. Oglje in pepel so potresali po njivah, ga dali med semena ali z njim zdravili ljudi in živino. Košček takšnega oglja je lahko preprečil nevihto z bliskom, ko so ga položili na žerjavico. Šega je na Slovenskem zamrla zaradi nadomeščanja odprtih ognjišč s pečmi in štedilniki po letu 1900⁴³. Iz istega razloga pa je že zdavnaj prej izginila tudi pri severnih in vzhodnih Slovanih. V staroindijski mitologiji je bil kačji zmaj imenovan Ahi Budhnya in je bil prav tako povezan z vodo in njenimi podzemnimi zbirališči ali z drevesnimi koreninami. Epitet Budhnya (»z dna«) je enak starogrškemu Pythonu in balkanskemu badnjaku⁴⁴. Čeprav obstaja trdna etimološka zveza, je sam obred kurjenja panja morebiti še predindoevropski. Glede hrvaškega /srbskega badnjaka je vredna pozornosti tudi teza, da je *badnji dan* zadnji dan v letu, torej prav »na dnu«, od koder se spet začne redosled koledarja v novem letu⁴⁵.

Sledovi nekdanjega čaščenja Sonca so se med Slovenci obdržali v ljudskih pripovedih, po katerih je ženska, ki je preklela sonce, za kazen okamnela. V eni od variant slovenske ljudske balade o Lepi Vidi je Sonce prikazano kot personificirano božansko bitje, ki vsak dan potuje iz onstranstva prek neba, tako kot indijski *Surya*, *Savitar* in *Pushan*. Na spoštljiv odnos do sonca spominja tudi obredno obkrožanje, ki je tako kot drugod v Evropi in tudi v Indiji (*parikrama*, *pradakshina*) potekalo v skladu z nebesnim gibanjem sonca, t.j. v smeri urnih kazalcev⁴⁶. V zvezi s čaščenjem naravnih pojavov je bila še slovenska šega ponujanja hrane vetru, ki spominja še na nekdanji pomen tovrstnega božanstva v vedski Indiji (*Vāyu*, Rig Veda 1.2.1 ga imenuje »lepi Vāyu«). Do prvih desetletij 20. stoletja so ponekod na slovenskem podeželju ponujali vetrovom vseh štirih strani svetá hlebček kruha, prelomljen na četrtine, ali bolj preprosto, košček kruha ali mesa, pa tudi pest sena ali blagoslovljeni pepel⁴⁷. Veter so si predstavljali v antropomorfnih oblikah, kot

⁴² Pavel Medvešek, Osvatina – poganski ogenj, *Etnolog* 2/53 (1992), str. 151–156.

⁴³ Niko Kuret, Der Weihnachtsblock bei den Slovenen, *Alpes orientales* 3 (1961), str. 153–159; Kuret 1989, str. 279–282.

⁴⁴ Vladimir N. Toporov, Python, Ahi Budhnya, badnjak idr., *Etimologija* 1974, Moskva 1976, str. 3–15.

⁴⁵ Vitomir Belaj, Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja, Zagreb: Golden marketing 1998, str. 340–341.

⁴⁶ Ján Komorovský, Zur Frage des Ursprunges der altslawischen Zeremonie »Der Sonne nach« (Posoloň), *Ethnologia Slovaca et Slavica* 28–29 (1996–97), str. 103–108.

⁴⁷ Milko Matičetov, Pitanje vetra pri Slovencih, *Narodno stvaralaštvo – Folklor* 4 (1965), št. 15–16, str. 1211–1214.

velikana ali škrata, ki se skriva v zračnem vrtincu. Nekdanja svetost ognja je prepoznavna v spoštljivem odnosu do njega in slovesnem vzdušju okoli njega ob pomembnih letnih praznovanjih. Pa tudi v ljudskem reku, da bog prebiva v plamenu; tam se prikaže požigalcem njegov obraz⁴⁸.

V slovenskem ustnem izročilu so se ohranili odlomki o določenih vrstah čudodelnih trav, ki pa naj bi jih bilo težko najti, saj rastejo le ob največjih praznikih in na najvišjih hribih⁴⁹. Takšne trave so imele apotropejske in zdravilne lastnosti. V vedski Indiji je imela sposobnost odganjanja demonov in zlih duhov trava *kuša* (*Atharva veda* 6.43; 19.28-29)⁵⁰. Zato so jo razprostirali po vedskih žrtvenih oltarjih. Bila je zatočišče bogov in nekakšna zamenjava za obredno rastlino *somo*⁵¹. Na njeni podlagi so tudi darovali hrano za umrle prednike. Ta indoevropska dediščina je bila znana tudi v stari Evropi, zlasti dokler še ni bilo pogansko novo leto premaknjeno z začetka pomladi na krščanski božič. Tedaj se je spremenil tudi pomen pomladanske trave: nadomestilo jo je lahko le zimsko seno. Na Slovenskem podeželju so na božični večer še do nedavnega polagali na mizo, pod njo in okoli nje, darove, namenjene dušam pokojnikov. Pod namizni prt ali pod mizo so razgrnili seno. V zahodni Sloveniji (Brkini) je bilo znano, da naj bi na božični večer prišla duša prednika kot »konjiček« jest seno, ki so ji ga nastlali pod mizo⁵².

Številne kulture so svet mrtvih locirale na nebo, v podzemlje, na visoko goro ali na otoke blaženih. Po slovenskih ljudskih predstavah je človeški svet povezovala z onstranstvom ozka trhla brv, položena čez deroči potok. Zaslediti je mogoče tudi motiv brodnika, ki prevaža duše prek vode (morja)⁵³. Ideja o grajenem, zlasti kamnitem, mostu je gotovo poznejša in se v Evropi pojavi šele konec 6. stoletja⁵⁴. Starejše so indijske in iranske omembe mostov, prek katerih so potovale duše umrlih. Po *Rig vedi* so grešniki na poti Pitryana, ki je vodila v podzemlje, morali prečkati nevarni most prek reke ali morja (7.104.3), medtem ko so krepostni izbranci odhajali prek zlatega mostu proti raju na gori Meru (*Mahabharata*, in tudi *Rig veda* 9.41.2). Poleg mostu je bil tako v Indiji kot tudi v Evropi znan motiv lestve, ki povezuje človeški in nebesni svet. Najzgodnejši opis takšne lestve nam je znan iz starozavezne *Geneze* (28.10 ff.). Imenujemo jo Jakobova lestev, saj naj bi jo imenovani zagledal v sanjah. Ta bližnjevzhodna ikonografija se je udomačila tudi na indijskih tleh in v Evropi, vendar s časovnim zamikom. To potrjuje bizantinska upodobitev iz 11. ali zgodnjega 12. stoletja v samostanu svete Katarine na Sinaju, ki ji sledijo romanske plastike cerkvá v Franciji in sakralna umetnost Jugovzhodne Evrope⁵⁵.

⁴⁸ Števan Kühar, Narodno blago vogrskij Sloväncof, *Časopis za zgodovino in narodopisje* 1911, št. 73.

⁴⁹ Fr. Pohorski, Slovenske narodne pripovedke. O velikanu Vouvelu, *Novice* 17 (1859), str. 86-87.

⁵⁰ K.D. Upadhyaya, Indian botanical folklore, v: *Tree symbol worship in India*, Sankar Sen Gupta (ed.), Calcutta: Indian Publications 1965, str. 14.

⁵¹ Margaret and James Stutley, *A Dictionary of Hinduism*, London and Henley: Routledge and Kegan Paul 1977, str. 157-158.

⁵² Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev*, Druga knjiga, Ljubljana 1989, str. 333-334.

⁵³ Mirjam Mencej, *Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah o smrti*, Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva 27, Ljubljana 1997.

⁵⁴ Peter Dinzlacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Dissertationen der Universität Wien 104, Wien 1973, str. 11, 14.

⁵⁵ Leopold Kretzenbacher, Der Schwierige Weg nach oben. Legende und Bild von Jakobstraum, Paradiesesleiter und Himmelstiege, v: Leopold Kretzenbacher, *Bilder und Legenden. Erwandertes und erlebtes Bilder-Denken und Bild-Erzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande*, Klagenfurt: Geschichtsverein für Kärnten 1971 (Aus Forschung und Kunst, Bd. 13).

Da je bila ideja lestev ali stopnic, ki vodijo v nebo, razprostranjena po Evropi od Baltika do Jadrana in v Vzhodni Evropi, dokazuje otroška igra, ki so jo igrali tudi slovenski pastirji na pašnikih⁵⁶. Najprej so v zemljo zasadili meter dolgo vejo, ki so jo obrezali tako, da so ji namesto izrastkov pustili kratke štrclje. Vsak igralec je razcepil košček druge veje, porasle z lubjem, na dve polovici in ju, sestavljeni v celoto, vrgel v zrak. Po padcu na tla sta se razleteli in pokazali temno (lubnato) ali svetlo (središčno) stran. Mogoče so bile tri kombinacije: AA, AB, BB. Pri »beli« varianti je igralec premaknil svojo leseno kljukico po lestvici navzgor, sicer pa je moral čakati ali se ponekod celo vračati nazaj. Zmagal je tisti, ki je prvi dosegel vrh, ki je predstavljal »nebesa«, medtem ko so vznožje imeli za »pekel«⁵⁷. Zanimivo podobnost kaže indijska otroška igra moksha-patamu, ki je imela nekoč religiozno-poučni značaj. Igrata jo lahko dva ali več otrok. O premikih po poljih odločajo meti kocke, napredovanje pa lahko pospešijo »lestve« ali pa ga preprečijo »kače«. Gre torej za prikaz poti duše mimo ovir v nova (boljša) rojstva⁵⁸.

Simbol, ki je kompatibilen z goro je drevo. V indoevropskih jezikih obstajajo tudi dejanske semantične zveze gora – gozd⁵⁹. Zanimivo pa je, da imamo že na glinastem odtisu pečatnika iz bronastodobnega Mohenjo Dara upodobljeno čaščenje božanstva drevesa, ki stoji med dvema velikima vejama (vsaka s tremi poganjki). Kot je videti ima tudi to božanstvo na vrhu svoje glave podoben simbol trojnosti v obliki nekakšnih rogov. Po tej analogiji so tudi hribi ali gore s tremi vrhovi veljale za nekaj svetega. Tako kot je imela tri vrhove gora Meru, so bila tudi stara slovanska mesta Kijev, Szczecin idr. zgrajena na treh hribih. Več podobnih primerov bi lahko našli tudi pri južnih Slovanih, vključno s slovensko lokacijo Vurberk in najvišjo goro Triglav.

Religiozna simbolika drevesa je obdržala svoj pomen tudi v vedski in budistični kulturi Indije. Buda je bil v zgodnjem obdobju budistične umetnosti upodobljen med drugim tudi kot simbol svetovnega drevesa (relief na stupi v Sanchiju)⁶⁰. Vse klasične biografije o Budi so si enotne v tem, da je bil rojen po dopoljenih desetih mesecih materine nosečnosti. Nekateri palijski teksti omenjajo, da se tudi bodisatve ne rojevajo prej kot v tem času⁶¹. Deset je bilo pač število, ki je bilo »mejno« ali »končno« (npr. deset prstov na obeh rokah ali deset strani sveta). Tako je bil npr. staroegipčanski bog Horus deseti v hierarhiji bogov, podobne ideje pa poznamo tudi iz ljudskega izročila evropskih narodov. Zato tudi na Slovenskem ni neznan mitološki lik »desetega brata« in »desetnice«, ki imata nadnaravne sposobnosti (zdravilstvo, jasnovidnost...) in povezavo z onstranstvom.

Mati bodisatve ne rodi v ležečem ali sedečem položaju kot druge ženske, temveč stoječ, tako da se drži za vejo drevesa. Tako je bil rojen tudi Buda. *Lalita Vistara* opisuje, kako se drevo prikloni pred kraljico Mayo, Budovo materjo: *Zdaj se je Mayadevi /.../ približala valovito listnatemu figovemu drevesu. Bilo je najodličnejše od vseh mnogih plemenitih dreves*

⁵⁶ Karl Haiding, Das Spiel vom Himmelbaum, v: *Dona Ethnologica. Leopold Kretzenbacher zum 60. Geburtstag*, Helge Gerndt und Georg R. Schroubek (Hrsg.), Südosteuropäische Arbeiten 71, München; R. Oldenbourg Verlag 1973, str. 60-71.

⁵⁷ Igor Cvetko, Igre na Slovenskem, v: Frederic V. Grunfeld, *Igre sveta*, Ljubljana: DZS 1993, str. 289.

⁵⁸ Grunfeld, str. 134.

⁵⁹ Eric P. Hamp, On the notions of 'stone' and 'mountain' in Indo-European, *Journal of Linguistics* 3 (1967), No. 1, str. 87-88.

⁶⁰ John Irwin, Visnu in the archaic cosmogony, *Indian Art & Connoisseurship. Essays in Honour of Douglas Barrett*, John Guy (ed.), Indira Gandhi National Centre for the Arts and Mapin Publishing 1995, str. 82.

⁶¹ Ved Seth, Study of Biographies of the Buddha. Based on Pali and Sanskrit Sources, Akay Book Corp., New Delhi 1992, str. 63.

/.../. To drevo, ki je začutilo sijaj bodisatve, je sklonilo svoj vrh in jo pozdravilo⁶². Relief iz 9. ali 10. stoletja v Nacionalnem muzeju v Katmanduju prikazuje rojstvo Bude na ta način. Ko je Buda pred razsvetljenjem prečkal reko Nairañjanā so drevesa na obrežju v znak čaščenja ponovno povabila svoje veje (*Buddhacharita* 12.105). Portugalski potopisec iz 16. stoletja, Diego de Couto, je o Adam's Peaku na Sri Lanki poročal, da so drevesa okoli te svete gore nagnila svoje vrhove v smeri, kjer je v skali odtis stopal svetega Tomaža⁶³. Pri tem se je očitno opiral na pesnitev v päliju *Samantakuta-wannana* iz 14. stoletja: *Drevesa in cvetlice, ki te gore so krasile, so kot čuteča bitja se globoko priklonile*⁶⁴. Drevesa naj bi čutila navezanost na lastnika in tudi bolečino. V zgodbi o Bhagirathu iz južnoindijske variante *Mahabharate* beremo: *Drevesa, ki so se s svojimi obrazi obračala proti njemu, so stala sklonjena, želeč oditi za svojim gospodarjem*⁶⁵.

Motiv priklonitve drevesa pred človekom, zlasti svetnikom ali svetnico, je sicer mednaroden, a je vendarle sorazmerno redek (Indija, Slovenija, Irska, Filipini, severnoameriški Indijanci Seneka)⁶⁶. V slovenski varianti se zgodba glasi takole: ...»Bila je ženska, ki je bila tik pred porodom, a je vseeno morala nekaj kupiti. Kupila je moko in malo vsega, kar je potrebovala in seveda je bila zelo obtežena, ker je vse naložila v nahrbtni koš... Ko je prišla gor na hrib, jo je streslo, ni mogla več hoditi in se je zleknila na tla in ležala. Ko se je vlegla se je začelo in je rodila otročiča. Nikjer ni bilo nikogar in ni vedela, kako bi lahko pobrala otročiča. Tam okoli so bila zelo visoka drevesa in ženska je pogledala eno tistih dreves in tedaj vidi, da se veja pripogiba. Potrudila se je, da bi vstala in dosegla vejo. Ko jo je zagrabila, jo je pripognila in s to vejo se je dotaknila otročiča zato, ker se mora ob rojstvu nekdo drug in ne mati prvi dotakniti otroka... Kadarkoli je ženska pozneje hodila mimo tega drevesa, jo je veja vsakič pozdravljala, tako da se je pripognila in ženska jo je tudi lepo pozdravljala, kakor se ponavadi botro pozdravlja. Potem ko jo je lepo pozdravila, se je veja spet vzdignila...«⁶⁷

V vedskih tekstih je pogostokrat omenjeno drevo, ki predstavlja središče sveta oz. svetovno os⁶⁸. To je drevo, ki sega do neba. Ogenj (*Agni*) je v Rig Vedi imel vzdevek »gospodar dreves« (*vanaspati*). V Evropi (zlasti v njenem osrednjem delu in na Balkanu) je bila v zadnjem stoletju in pol zapisana cela vrsta pravljič o takšnem neznansko visokem drevesu, po katerem se povzpne hraber mladenič na nebo, v sfere zvezd, Lune in Sonca⁶⁹. V eni od slovenskih variant (zapisani v 20. ali 30. letih preteklega stoletja) je omenjeno, da se drevo dviga navpično in visoko »kot dim goreče zemlje«⁷⁰. Danes je težko reči, ali je bila to posrečena domislica samega zapisovalca, ali pa intuicija pripovedovalca, vendar se povsem sklada s staroindijskimi predstavami: po Rig Vedi (4.6.2) si utira dim ognja pot proti nebu, tako kot graditelj ustvarja svoj steber. Na drugem mestu Rig Vede je omenjeno, da

⁶² *The Lalita-Vistara*, transl. by Rajendralala Mitra, Bibliotheca Indica N.S., No. 473 (fasc. 2), Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1882, str. 123.

⁶³ William Skeen, *Adam's Peak*, Asian Educational Services, New Delhi-Madras 1997, str. 64.

⁶⁴ Skeen, str. 66.

⁶⁵ E. Washburn Hopkins, *Mythological Aspects of Trees and Mountains in the Great Epic*, *Journal of American Oriental Society* 13 (1910), str. 350.

⁶⁶ Stith Thompson, *Motif - Index of Folk - Literature*, Copenhagen 1956, Vol. 2, str. 294, Vol. 3, str. 380.

⁶⁷ *Visoko v gorah, globoko v vodah. Velikani, vile in povodni možje*, Roberto Dapit, Monika Kropelj (eds.), *Radovljica: Didakta* 1999, p. 9 (No. 1).

⁶⁸ Odette Viennot, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, Tome LIXe, Presses universitaires de France, Paris 1954, str. 26-32.

⁶⁹ Linda Dégh, *Über den ungarischen Märchenschatz, Europa et Hungaria, Congressus Ethnographicus in Hungaria* (G. Ortutay, T. Bodrogi hrsg.), Akadémiai Kiadó, Budapest 1965, str. 279-289.

⁷⁰ Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev*, str. 57.

je Agni rojen v lesu (10.79.7) in da so drugi ognji le »veje Agnija« kot podpornega stebra nebesnega svoda (1.59.1).

»Tisti, ki vsak dan časti aśvatho, časti bogove« (*Mahabharata* 13.126.3-4). Aśvatha ni bila običajno drevo, saj je rasla z neba proti zemlji, torej s koreninami navzgor. Bila je spiritualni simbol človekove povezanosti z Bogom. Njeni listi so napolnjevali naš človeški svet in predstavljali Vede. Po *Rig Vedi* (10.135.1) je bilo kraljestvo boga Yama na drevesu palāša, ki je bilo podobno aśvathi. »Obrnjeno« drevo je bilo znano tudi v islamu in ponekod v Evropi. Slovenski polihistor Valvasor je konec 17. stoletja zapisal domačo ljudsko pripoved o nekem skritem jezeru, ki leži v neprehodnih gozdovih in ga človek lahko najde le po naključju: *Je dokaj veliko in polno rib. Sredi njegove gladine stoji nenavadno veliko javorovo drevo, vendar tako, da je njegov vrh ali krošnja v vodi, deblo pa štrli navzgor nad vodo*⁷¹. Tako kot v indijski tradiciji, je tudi v slovenski pokazano, da deblo in krošnja takšnega drevesa pripadata dvem različnim naravnim/svetovnim sferam.

Sveta drevesa v Indiji (*caitya-vrksa*) so bila zavetišča nižjih božanstev in demonov, zato jih je bilo prepovedano sekati. Če se je to zgodilo, je sledila nesreča, drevo pa se je odzvalo z jokom. Po poročilih različnih srednjeveških avtorjev so imeli takšne svete gaje tudi poganski Slovani. Slovenska pripovedka o Kralju Matjažu verjetno še ohranja spomin na te čase: *!.../ Svojim vojakom je nekoč zaukazal podreti in posekati gozd za gozdom po vsej štajerski deželi. Tako so prišli do Svete gore, da bi iztrebili tudi njena drevesa. Pod goro je bil studenec, okrog njega pa velika gošča. Tam so se vojaki ustavili, saj nihče ni upal posekati niti enega drevesa. Kralj Matjaž jih vpraša: »Zakaj pa ne posekate tega drevja?« Oni so mu rekli: »Na tej gori so vile in gorje tistemu, ki poseka tu eno samo drevo.« Ob tem se je Kralj Matjaž zakrohotal, izdrl enemu od vojakov sekiro iz rok in šel k studencu. Ob njem je rasla lepa tanka jelša. Kralj Matjaž zamahne s sekiro po njej. Sekiro hoče izdreti, da bi še drugič zamahnil, a je ni mogel. Z gore pa se je zaslilo strašno grmenje in nekdo je zakričal: »Joj tebi, Kralj Matjaž!« V tem hipu je Sveta gora zagrnila Kralja Matjaža in vse njegove vojake /.../ ⁷². Po eni od slovenskih ljudskih pripovedi so nekoč vse rastline znale govoriti: *...Kadar je šel človek po gozdu, so besedovala drevesa in če je šel po senožeti, mu je povedala vsaka zel: jaz sem za to, jaz za to (bolezen)/.../*⁷³.*

Kot smo že omenili, pa spoštljiv odnos ni veljal le do svetih dreves. V eni od budiističnih *jātak* je opisano kako je skupina pohlepnih trgovcev skušala posekati banjanovo drevo pod katerim so počivali. Nauk zgodbe je: *Nihče ne sme odlomiti veje drevesa, v senci katerega sedi ali leži. Ta, ki rani svojega prijatelja, je slab človek. In res je kačji kralj poslal svoje vojščake, ki so grešne trgovce sežgali v pepel*⁷⁴.

Drevesni kult je bil v Indiji torej povezan s čaščenjem kač (*nāga*), ki naj bi živele v podobni hierarhični organizaciji kot ljudje⁷⁵. Tudi različne slovenske pripovedi govorijo o tem, da imajo kače svojega kralja ali kraljico. V indijski epski književnosti se takšna bitja imenujejo Śeśha, Ananta ali Vasuki (*Bhagavadgita* 10.28-29, *Harivamśa* 228, 4.443, 9.501, 14.341, *Mahāvastu*, Vol. 1, str. 263, Vol. 2, str. 1 in 12). Ananta pomeni »neskončna« zaradi

⁷¹ Johann Weichard Valvasor, *Die Ehre des Hertzogthums Crain*, Laybach 1689, Theil 1, Buch 2, str. 233.

⁷² *Moč ti je dana*. Zmago Šmitek (ur.), Radovljica: Didakta 2005, str.17, 19 (št. 8).

⁷³ *Odkod je ta naš svet?* Zmago Šmitek (ur.), Radovljica: Didakta 2000, str. 26 (št. 23).

⁷⁴ Māhāvaniya-jātaka, No. 493; *Jātaka*, Vol. 4, str. 350 ff.; Cambridge; ;ansl., Vol. 4, str. 221 ff.

⁷⁵ J(ean) Ph(ilippe) Vogel, *Indian Serpent- Lore or the Nagas in Hindu Legend and Art*, London: Arthur Probstha- in 1926, str. 103; Pradyot Kumar Maity, *Tree Worship and its Association with the Snake Cult in India*, In: *Tree Symbol Worship in India*, Sankar Sen Gupta (ed.), Calcutta: Indian Publications 1965, str. 47-53).

svoje izredne velikosti. Je tista, ki podpira Zemljo, plavajočo v svetovnem oceanu. Njena evropska paralela je npr. Midgardsormr v nordijski mitologiji (prim. tudi Beowulf – op. Z.Š.). Po slovenskih ljudskih predstavah nosi Zemljo na svojem hrbtu riba Faronika. Njena imenska varianta, Veronika, ima zgornji del trupa oblikovan kot ženska in spodnji kot kača, kar je lepo vidno na romanskem reliefu iz Kamnika⁷⁶. Temu reliefu lahko postavimo za primerjavo izklesani kamen vodnjaka iz skoraj istega obdobja (1170 n.št.) iz Salhija (območje Chamba v današnji zvezni državi Himačal Pradeš). Tudi na njem ima bitje zgoraj človeško in spodaj kačjo obliko telesa⁷⁷. V slovenski ljudski pesmi o takšni ribi/kači je omenjeno, da je od nje odvisen obstoj ali propad sveta. Če se potopi ali se preobrne na hrbet, nastane vesoljni potop⁷⁸. Podobno je tudi v staroindijski kozmogoniji prisotna ideja o svetovih, ki se periodično porajajo in izginjajo. V vmesnih fazah med enim in drugim stvarjenjem spi bog Višnu sredi morskih širjav na prepletenem telesu Anante⁷⁹.

Čeprav je Ananta tista, ki je najstarejša od kač, je vendarle več kot zaposlena z nošenjem Zemlje ali božanstva na svojih plečih. Zato je pravi poglavar vseh kač Vasuki, ki tudi vodi njihova zborovanja. Po nekaterih *Brahmanah* in *Sutrah* je Vasuki vladar podzemeljskega sveta in onstranstva, lahko pa je tudi varuh stanovanjskih hiš⁸⁰. Takšne »hišne kače« so bile tudi pomembna sestavina slovenske folklore. Običajno so bile bele barve, glavo pa so imele ovenčano z dragocenim kamnom ali krono. Po indijski klasični literaturi je bele barve Śesha, na svojih (več) glavah pa nosi bleščeče dragulje (*Ramayana, Kishkinda-kanda* 40.51-53). Na nekaterih indijskih upodobitvah spečega Višnuja (npr. na reliefu templja v Deogarhu, Bundelkhand) iz obdobja Gupta (7. stol.) vidimo, da ima kača sedem glav in vsaka je okrašena z draguljem. Ti dragulji kačam, in tudi človeškim najditeljem, prinašajo hrano in dobrobit (*Manikantha Jātaka*, št. 253: *Pada Kusalamanava Jātaka*, št. 432)⁸¹.

Vasuki je pogostokrat omenjen kot vladar kačjega mesta Bhogavati. To mesto naj bi bilo bodisi pod zemljo ali pa nekje na jugu (*Ramayana, Kishkinda-kanda* 41.34-38; *Mahabharata, Udyoga p.* 109.19). Slovenci so takšno kačje mesto imenovali Babilon. V imenu je viden vpliv krščanstva in Biblije, kar pa še ne pomeni, da sama ideja ni starejša. Bhogavati je bilo verjetno indijsko ime neke reke (»tista, ki se zvija«)⁸² in tudi v slovenskih paralelah se kače ob svoji pozni starosti, ko dosežejo sto let, selijo v Babilonski stolp po rečnih poteh⁸³.

Čaščenje kač kot božanstev je bilo še posebno razširjeno v Kašmiru. Tamkajšnji domačini so verjeli, da kače prebivajo v vodnih izvirih in jezerih. Beseda *nāg* tako pomeni tudi izvir potoka ali reke ali pa jezero. Kače so človeku koristne, saj zagotavljajo dovolj dežja za polja. Če pa jih kdo razdraži, lahko povzročijo neurja in hude poplave⁸⁴. Takšne vodne duhove so poznali tudi Slovenci: če je kdo vrgel kamen v gorsko jezero ali v globoko jamo, je povzročil maščevanje »povodnega moža« ali »zmaja« v obliki neurja. Slovensko ljudsko izročilo pripoveduje tudi o poplavih, ki jih je povzročil zmaj, živeč v jezeru znotraj

⁷⁶ Emilijan Cevc, Veronika z Malega gradu, *Kamniški zbornik* 1958, str. 136–137.

⁷⁷ J. Ph. Vogel, *Antiquities of Chamba State*, Part 1, Calcutta 1911, str. 219, il. XXXI.

⁷⁸ *Slovenian Folk Narratives*, str. 24–25.

⁷⁹ Vogel, str. 192–193.

⁸⁰ Isti, p. 199.

⁸¹ Arora, str. 155.

⁸² Vogel, str. 202.

⁸³ Josip Šašel – Fran Ramovš, *Narodopisno blago iz Roža*, Arhiv za zgodovino in narodopisje 2, Maribor 1936–1937, str. 25 (št. 30).

⁸⁴ Vogel, str. 220.

gore, in uničil človeška naselja⁸⁵. Na površje Kamniškega vrha je iz globin prišel zmaj, ki je z repom sprožil v dolino velik kamnit plaz⁸⁶. Podobne zgodbe poznamo iz Jammuja in Kašmirja. Tako je npr. jezerski duh zagrnil mesto v temne oblake in ga nato uničil z ognjenimi bliski. Iz bližnjega hriba je prišla sestra tega bitja, nesoč velike skale, ki jih je potem pustila raztresene med vasmi. Ali pa je težke kamne ob poplavi metal kačji duh sam⁸⁷.

Kača je bila lahko človeku nevarno bitje tudi zaradi svojega strupenega pika. Zdravilni postopki so tako v Evropi kot v Indiji obsegali zagovarjanje. Tako so tudi nekateri slovenski zagovorni obrazci proti kačjemu ugrizu ali različnim boleznim tipološko zelo podobni tistim v *Atharva Vedi*. Obračajo se namreč na arhetipskega demonskega vladarja vseh kač⁸⁸.

Demoni so mogoče ubiti le z enim samim udarcem, saj bi mu drugi udarec povrnil življenje. To so verjeli indoevropski Kalaši na Hindukušu, pa tudi Slovenci (prim. podobno zgodbo o škratu⁸⁹). V izročilu obeh etničnih skupin so obstajale tudi pripovedi o zakonskih zvezah med demoni in ljudmi, pri čemer se zgodbe zapletajo in razpletajo okoli njihovih otrok⁹⁰. Demoni so se prikazovali predvsem ponoči, posamič ali v skupinah. Po indijski vedski tradiciji je bilo spremstvo boga Šiva (»gospodarja gozda«) sestavljeno iz duš pokojnikov, ki so ponoči tuleč drvele skozi pokrajino⁹¹. Primerjamo ga lahko s tračansko-grškim bogom plodnosti, vladarjem živali in »mojstrom lova« Dionizom⁹². Slovenci so poznali takšno nočno prikazen pod imenom »divja jaga«, zlasti v času zimskega solsticija. Predstavljali so si jo kot trop psov, ki spremljajo šepastega moža s sekiro ali (podobno kot nemško govoreči sosede) v podobi trume konjenikov. Njihovi glasovi in topot odmevajo daleč naokoli. Človek, ki ga ta vihra dohiti v gozdu, mora leči z obrazom proti tlam in počakati, dokler trušč ne preneha. Kljub temu se je lahko zgodilo, da je kdo od demonskih jezdecev prizadejal človeku boleč udarec s svojo sekiro⁹³.

K mitološkim paralelam med Kalaši in Slovenci štejemo tudi pripovedi o velikanih, ki naj bi bili prvotni prebivalci pokrajine. Imeli naj bi planinske pašnike in živeli v zelo rudimentarnih pogojih. Kalaški velikani (*yush*) so sejali proso in tudi zaradi tega veljajo za predstavnike arhaične kulture, tako kot so slovenski velikani gojili ajdo. Na obeh omenjenih območjih so velikanom pripisovali ruševine starih utrd in opuščenih vasi⁹⁴. Velikansko telo je pravzaprav simboliziralo naravo (tako kot prabitje Puruša v indijski mitologiji, iranski Gayomart, germanski Ymir) ali pa so se v naravnem okolju vsaj kazali njegovi sledovi. Kozmično telo in utelešeni kozmos sta bila tako v nenehnem prepletu⁹⁵. Po prostovoljnem ali nasilnem žrtvovanju in razkosanju prvobitnega orjaka je iz njegovega mesa nastala plodna prst, iz kosti gorovja, iz las vegetacija, itn.

⁸⁵ Monika Kropelj, *Od ajda do zlatoroga: slovenska bajeslovna bitja*, Celovec- Ljubljana-Dunaj : Mohorjeva založba 2008, str. 176–178.

⁸⁶ Tone Cevc, Nekaj povedk iz Grintovcev, *Planinski vestnik* 73 (1973), str. 444.

⁸⁷ Vogel, str. 243, 252.

⁸⁸ V.N. Toporov, Indoevropske zagovory i ih rekonstrukcija, *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj duhovnoj kultury. Zagovor*, Rossijskaja akademija nauk, Institut slavjanovedenija i balkanistiki, Moskva 1993.

⁸⁹ Jettmar, str. 43.

⁹⁰ Isti, str. 44.

⁹¹ Zimmer, str. 186.

⁹² J. Bruce Long, Siva and Dionysos - visions of Terror and Bliss, *Numen* 18 (1971), No. 3, str. 180–209.

⁹³ Kropelj, str. 86–91.

⁹⁴ Jettmar, str. 43.

⁹⁵ Več o evropskih srednjeveških paralelah: Mihail Bahtin, *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*, Beograd 1978.

Slovensko izročilo pripoveduje, da je bila Zemlja sprva skalnata in nerodovitna. Ljudje so bili nezadovoljni in bog se je preselil v nebesa. Njegovo telo pa je na Zemlji zgnilo in se spremenilo v plodno okolje⁹⁶. Tudi najvišji bog Kalašev, Imra ali Mara, se je umaknil v nebesa potem, ko je ljudi naučil osnovnih veščin. Odtlej ga ni nihče več videl, vendar še vedno skrbi za namakanje polj in za obnovo življenjske energije⁹⁷.

Nekatere izjemne spretnosti in sposobnosti so pripadale tudi človeškim junakom. Starogrški junak Odisej je npr. po povratku s svoje dolge plovbe premagal snubce, ki so se potegovali za roko njegove žene Penelope tako, da je na tekmovanju s puščico prestrelil ušesa dvanajstih sekir, postavljenih v vrsto. Paralelo temu redkemu motivu najdemo v *Mahabharati* (1.176-181), kjer je bilo treba zadeti cilj skozi napravo z vrtečimi loputami. Tekmovanje v lokostrelstvu omenja tudi *Ramayana* (1.57) in še nekateri staroindijski teksti, pa tudi južnoslovanska in vzhodnoslovanska epika (npr. ruske variante o Dobrinji Nikitiču). Vse to kaže, da gre za fragment skupne indoevropske dediščine⁹⁸. V srednjeevropskem ljudskem izročilu je ta motiv prepoznaven v zgodbah o čarostrelcu. Slovenski ljudski junak Lampret je tako na tekmovanju s puško prestrelil uho sekire, ki so jo postavili na drugi konec travnika, kroglja njegovega tekmeca pa se je le zavrtela okoli njegovega orožja in padla na tla⁹⁹.

Slovenska junakinja Lepa Vida nastopa v ljudskih baladah, ki opisujejo njeno ugrabitev in hrepenenje po domu, saj jo na barki odpelje črni zamorec (»zamorec« v slovenščini pomeni tudi »nekdo izza morja«). Domnevati je mogoče, da je bil to prvotno temni htonski bog ali demon z onega sveta. Lepa Vida bi bila tako primerljiva z okvirno zgodbo iz *Ramayane*, ko črni demon Ravana ugrabi Sito in jo odpelje prek morja na otok Lanko. Od tod jo reši kraljevič Rama. Po nekaterih slovenskih variantah je rešitelj poosebljeno Sonce (sončni junak?) ali bog gromovnik. Paralele najdemo tudi v nemškem in srbskem srednjeveškem pesništvu (nemški ep *Kudrun*, južnoslovanske ljudske pesmi, v katerih nastopa »črn Arabec«). Da ne gre za opis nekega konkretnega zgodovinskega dogodka, kaže liminalni status Lepe Vide: je pravkar poročena žena ali mlada mati, na obalnem pasu med morjem in zemljo. V takšnih mejnih situacijah naj bi bilo človeško bitje najbolj ranljivo. Pomembno je tudi, da ladja Vido odpelje k »španskemu kralju« ali kraljici, torej proti zahodu, kjer je po tradiciji ležala dežela mrtvih.

Vse, kar smo doslej zapisali kaže, da zgodnja vedska kultura severozahodne Indije (ne glede na to, če je bila avtohtona ali prinesena od drugod) ni imela tesnih vezi le s sosednjo staroiransko vejo, pač pa tudi z večino kultur evropskega kontinenta. To povezanost so občutili že stari grški in rimski poročevalci o Indiji, ki so primerjali indijske bogove z grško-rimskimi. S prihodom Arabcev na zgodovinsko prizorišče so bile prekinjene še zadnje povezave in Indija s svojimi čudesi je postala pravljica dežela sanj za Evropejce, ki so rabili naslednjih tisoč let, da so ponovno odkrili tisto, kar so Grki in Rimljani nekoč že vedeli.¹⁰⁰

⁹⁶ Janez Trdina, Verske bajke na Dolenjskem, *Ljubljanski zvon* 1881, str. 165.

⁹⁷ Jettmar, str. 49.

⁹⁸ Arora, str. 157–159.

⁹⁹ Jakob Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, str. 70–71 (št. 24).

¹⁰⁰ Ildiko Puskas, *Indian Religions in Classical Sources*, v: *Studies in Orientalology. Essays in Memory of Prof. A.L. Basham*, S.K. Maity etc. (eds.), Agra: Y.K. Publishers 1988, str. 166–173.

**Parallels in Indian and Slovene Mythology:
Traces of a Common Indo-European Heritage**

Zmago Šmitek

In principle, the debate about the parallels in Indian and Slovene mythology is possible in the form of comparison of certain elements from these distinct cultural areas, situated on the one hand south of the Himalayas and at the foothills of East Alps on the other. In practice, however, this comparison is a particularly difficult one for it embraces a vast geographical distance between the two entities, their extremely different sizes as well as their peculiar ecological, historic, social, and religious circumstances. Yet it may be said that they nevertheless have several characteristics in common, above all the fact that their languages belong to the same Indo-European linguistic group; moreover, fragments of their traditions share certain similarities as well. Although this tradition may well be a relic of the prehistoric age and has a more or less global character it is also a result of their common (in this case Indo-European) origin, cross-cultural borrowing, migrations, and trade and cultural contacts between Europe and Southeast Asia. Furthermore, there is also the issue of appropriation of cultural elements from indigenous cultures.

All of the above greatly complicates the choice of suitable methodological and methodical approaches to these issues. Nevertheless it seems possible to confirm research results and conclusions once, through comparative process, relatively stable and coherent structures of meaning have been found. In this essay, this will be attempted on the example of mythological parallels between India and Slovenia while still bearing in mind their extremely complex historic, cultural, geographical, and linguistic circumstances. In view of this, it is more feasible to explore the typological relations between the two entities rather than their genetic ties.

Apart from the fact that Vedic literature contains a much larger variety of mythological tales about the creation of the universe there are some interesting parallels in Indian and Slovene cosmologies. The notion about an infinite number of worlds is implicit in Indian and Slovene myths about God who sank to the bottom of the cosmic ocean to bring back to the surface a single grain of sand – the Earth; in the Slovene variant this act takes place after God decides to move from the heat of the sun and cool off in the waves. Likewise in the Rig-Veda (10.129.3), desire is the source of divine creativity. Moreover, the junction of bodily heat (fire) and water has also been documented as the creative element in a number of cultures, particularly in Indo-European ones. According to some Indian accounts a drop of divine perspiration represents a “concentrate of the dynamic divine power”. An example of this notion can be found in the Slovene explanation that the very first human being had been created from a drop of divine perspiration.

Another example of such parallels is the notion that Earth, which was originally flat, is supported by a giant fish (Faronika the Fish in Slovene tradition) or by a sea serpent (the Indian Ananta); in both cases God then creates hills and mountains on the flat surface of the Earth. Since the Earth is initially rocky both God (in Slovene variants) and Puruśa the Giant (in Indian Vedic variants) ensure that fertile soil is created from their bodies. Slovene and Indian traditions both contain accounts of the competition among mountains that strived to outgrow each other, which required an external judge to finally

restore order and peace. The caves in the mountains' bosoms were the dwelling places of gods, kings, and saints, among them the mythical Slovene king Kralj Matjaž.

A hollow mountain, which is simultaneously a Sacred Mountain, represents the symbolic center of the World, which is also true of intersections and junctures. According to Mahāparinibbana Suttanta, Buddha's ashes have been buried in the juncture of different paths. In Slovene as well as in European folklores a junction possesses distinctive magical traits. A tree growing next to it is often "the World Tree" (*arbor mundi*) that connects the human world with the sky and the underworld. According to Slavic beliefs the roots of such tree were the hiding place of Veles, a chthonic deity in the form of a snake; the top of the tree was the home of Perun, the thunder god whose name and function were similar to those of Parjanya, the master of thunder in the Vedas. The battle between the god of the sky, whose lightning ("the fire from the sky") strived to destroy his rival, and the god of the underworld was symbolically reenacted among Slovenes each Christmas, in some places also around Easter time, by burning the lower part of a tree trunk, often with the roots still attached, on the family hearth.

In spite of the early beginning of Christianization of Slovenes in the 8th century some traces of the ancient worship of the Sun, the Wind, and the Fire had been preserved until recently; this motif can be found in a number of Vedic hymns as well. The magic properties of some types of grass growing on high mountain tops can still be seen, although in a somewhat different form, in the Slovene habit of placing some hay on, or under, the dining table at Christmas, which was to lure the souls of the departed to appear in horse form at night. This custom might be connected with the placing of the kuša grass on Vedic altars and the offering of food to one's ancestors.

The worship of trees was a demonstration of people's attitude toward nature. For Slovenes and Indians alike, the tree represented a living being. Especially sacred were the trees in sacred groves, and any damage to them was strictly forbidden. According to Indian legends Gautama Buddha was born in such a grove. During labor, his mother clung to a branch of the tree that had bowed in front of her. A similar account of the help of a tree during labor had been found among the Slovenes. There is also a written description of the "upside down tree" whose roots face the sky while its crown stands on the ground, which can be compared to the Indian *aśvattha*.

The tree cults in India were also connected with snake worship. Snakes (*nāga*) were believed to live in a hierarchical system similar to the human society. There are several parallels between Indian and Slovene beliefs in the magic properties of snakes. Among the Slovenes, the King of Serpents wears on its head a jewel-studded crown and reigns over Babilon; the Indian Vasuki reigns in the serpent capital of Bhogavati. Like its Indian counterpart Śeṣha, the female leader of the serpents among the Slovenes is white and, as a personification of a departed ancestor, it guards a human dwelling. Snakes also inhabit rivers and lakes. When irritated, they take revenge by causing thunderstorms and floods. Like in the Atharva Veda, Slovene folk charms against snake bites are addressed to the King of Serpents.

Demonic creatures do not only control the waters, but appear, be it alone or in groups, in other parts of nature as well, and mostly at night. Śiva, the divine "master of forests", was escorted by the roaring souls of the departed that were rushing through the countryside at night. Among the Slovenes, such a howling nightly apparition was known as the "wild hunt" that was roaring and raging through the night during the winter sol-

stice. Both the Slovenes as well as the Indo-European Kafirs/Kalash from Hindukush believed that a demon can be killed only by a single stroke; the second would restore its life. Both ethnic groups shared the traditional accounts of marriage ties between the humans and demons, and critical events and turning points are always connected with their offspring. The Kalash and the Slovenes were also certain that the original inhabitants of their countries were the giants living frugally in mountain pastures and growing special types of cereals such as millet and buckwheat.

Traces of common Indo-European heritage can also be found in the character of the magic hunter. Known in Indian, Ancient Greek, and some other European variants, the character of Lampret the Hunter was also present among the Slovenes. Another parallel found in Indian and Slovene mythologies is the figure of Lepa Vida, the heroine of Slovene folk ballads. Certain basic features of these ballads, namely Vida's kidnapping by the black demon and her rescue from her captivity from beyond the sea, mirror the destiny of princess Sita from the Ramayana.